

Consciências transnacionais e diaspóricas entre muçulmanos na Europa: os agentes

Nina Clara Tiesler

Abstract (Resumo):

Mediante extractos de entrevistas e uma análise discursiva mostra-se neste trabalho que no amplo âmbito do tema „Muçulmanos na Europa“, o papel fulcral na formação de „consciências diaspóricas“ ou „transnacionais“ reside efectivamente dos investigadores (maioritariamente não-muçulmanos) e das classes médias instruídas muçulmanas. Se diáspora e transnacionalidade surgem como significados próprios, então isso deve-se a uma divulgação dessa evidência efectuada por protagonistas muçulmanos, que pertencem a academias europeias.

No centro da análise encontramos os trabalhos de dois intelectuais muçulmanos, que cresceram na Europa e que aqui lecionam e investigam em faculdades de ciências do espírito e sociais: Tariq Ramadan (Suíça) e Salman Bobby Sayyid (Grã-Bretanha). Enquanto a influência dos „concepts of space and belonging“ de Ramadan já ultrapassou o contexto francófono, e até mesmo europeu, e que encontramos entretanto em comunidades e políticas de jovens muçulmanos politicamente activos, Sayyid exerce uma influência decisiva no discurso anglo-muçulmano, efectuando uma junção entre Postcolonial Studies e crítica de esquerda com conceitos islamístas.

Introdução

Para quem se tem dedicado nos últimos 15 anos aproximadamente, no âmbito dos estudos sobre a migração, a investigar minorias religiosas, culturais, étnicas ou definidas de qualquer outro modo, viu-se sempre incitado a enquadrar a sua linha de investigação dentro dos correspondentes e actuais conceitos e conforme os discursos dominantes. Na Europa eles eram, desde o fim dos anos 80, p.ex. o multiculturalismo (Rex 1996; Modood/Werbner 1997; Kürsat-Ahlers et al 1999), um pouco mais tarde o “crescimento/regresso de religiões” (Kepel 1991; Pollack 1997, 1998), “o próprio e o outro” (Bielefeld 1991), e, com aumento nos anos 90 a ideia de etnicidade (Stender

2000; Roy 2000), a diáspora (Anthias 1998; Baumann 2000; Cohen 1998), as “identidades colectivas” (Hall 1990; Castells 1997) e o transnacionalismo (Vertovec 1999; Al-Ali/Khoser 2002). Depois de efectuadas as primeiras entrevistas no extenso terreno “Muçulmanos na Europa”¹, começaram a surgir algumas dúvidas no meu caso, questionando se a experiência quotidiana dos meus “objectos de estudo” seria efectivamente a de um membro ou uma membra de uma *diaspora* ou *transnational community*. E isto, apesar de poucos dos meus primeiros interlocutores, masculinos ou femininos², aplicarem esses conceitos a eles próprios ou de estarem inseridos na linguagem dum discurso académico - essa era a minha função - :

As determinantes do seu quotidiano e sua correspondente reflexão, não deixavam transparecer nada ou somente um pouco das “formas de consciência” que são hoje descritas como diáspora ou transnacionalidade. Ou então no caso da definição destes conceitos ser tão abrangente, que uma selecção de características determinantes tenha sido atingida quase arbitrariamente. Neste caso dependia tudo do nível de formação das entrevistadas: os responsáveis por comunidades islâmicas e pessoas formadas da classe média já tinham ouvido falar de conceitos não-árabes e não-islâmicos, mas - o que acontece também nas universidades ocidentais - com diferentes conotações. A maior parte das interlocutoras negava, às vezes por razões idênticas, outras por razões totalmente diferentes, a aplicação dos conceitos de diáspora ou transnacionalismo ao “Islão” ou à própria *community*.

As razões de várias interlocutoras muçulmanas derivavam no princípio universal do Islão, pelo qual a Umma (a comunidade global dos crentes), como é entendida

¹ As conversas tinham que ver, em primeiro lugar, com a utilização do termo diaspora em relação ao Islão e foram efectuadas durante dois trabalhos de investigação (tese de mestrado “O Islão na Europa de Hoje: Aspectos concordantes e significativos na presença muçulmana devido à migração”, 1998 e tese de doutoramento “Pátria e Estrangeiro desde 1989: Para a Nova Presença Islâmica e História da Evolução de Conceitos Islâmicos no Contexto Europeu”, 2003) com interlocutores femininos e masculinos muçulmanos de várias idades e, no início, vários níveis de formação, na Alemanha, Grã-Bretanha e Portugal. Depois das experiências iniciais, o grupo de interlocutores masculinos e femininos foi reduzido à classe-média instruída. A este grupo pertenciam estudantes, responsáveis de comunidades ou projectos e autoras/jornalistas.

² Para uma leitura mais clara, utiliza-se a partir daqui, no plural, somente uma forma de género para substantivos pessoais, sendo esta compreendida como forma neutra. P.ex. quando são referidas *muçulmanas* ou *académicas*, isto significa mulheres e homens. Diferenciações de género e idade serão especificadas pelo conteúdo.

actualmente, representaria, aliás, a comunidade transnacional *par excellence e avant la lettre*. Em relação à diáspora mostrou-se que entre as membras da comunidade da “primeira geração” existia um receio de formar paralelismos entre a história do judaísmo e daquelas muçulmanas actualmente espalhadas globalmente. Na maior parte dos casos, as conversas sobre a diáspora levavam à história islâmica do Direito e à problemática da situação das minorias, para as quais não existe conceito teológico ou jurídico islâmico, mas sim exemplos históricos (p.ex. Al-Andaluz depois da Reconquista).³

A ausência teórica de uma situação diaspórica

Apesar de hoje em dia quase um terço de todas as muçulmanas viverem numa situação dessas, ou seja fora “Território do Islão” no sentido estrito, a situação das minorias que se encontram longe dos países centrais islâmicos, i.e. a estadia de muçulmanas sob o Direito não-islâmico, é ainda estigmatizada por círculos conservadores de visão normativa e sunita, especialmente por aqueles autoridades religiosas nas sociedades de maioria islâmica. Uma situação “diaspórica” é recusada ou só aceite temporariamente, com argumentos que resultam em parte de complexos enredos de teologia e da experiência histórica (Durán 1990).

Não significa isto que, devido a essa estigmatização, lacuna jurídica ou de orientação, aquela muçulmana ou aquele muçulmano que imigrou para a Europa à procura de melhores condições de vida, *voltaria* à sua terra de origem (ou àquela de seus pais). A ausência de um modelo jurídico islâmico para uma “boa vida islâmica” dentro de sociedades dominantes pós-industriais ou pós-secularizadas, parece não ter significado especial para grande parte das mulheres e homens muçulmanos envolvidos: A origem da problemática da denominada “separação do mundo em dois”, nas zonas antagónicas “Território do Islão” e “Território da Guerra/ da Descrença” (a Europa incluía-se nesta), é tida como medieval e ultrapassada – ou então são estabelecidos novos parâmetros de ordenação, pelos quais a Europa (ou parte dela), poderia ser incluída no “Território do Islão”, p.ex. com a liberdade de religião garantida, conforme a Constituição (Shadid/van Koningsveld 1996).

³ Em relação à problemática da situação das minorias sob domínio jurídico não-islâmico, a exemplos históricos e também a novas perspectivas ver Durán 1984, 1990 ; Fierro 2000; Lewis 1993, 1996; Miller 2000; Shadid/van Koningsveld 1996, 1996a.

Poderá imaginar que a qualidade da liberdade de religião - ou seja, a condição para uma “vida islâmica” boa numa situação minoritária – nos diversos países europeus, é apreciada de várias formas por diferentes muçulmanas: basta pensar na decisão francesa sobre o lenço de cabeça (*hijab*), que levou à proibição dessa peça de roupa em 2003 nas escolas públicas. Este tipo de conflitos que rapidamente é empurrado para uma simplista explicação-modelo da dicotomia “Islão-Occidente”, desrespeitando a sua origem socio-histórica muito específica e actual, tem como consequência uma solidariedade emancipatória e lutadora e uma política de identidade por um lado, ou políticas isolacionistas por outro. A velha divisão do mundo em dois, presta, mais uma vez, bons favores ideológicos às posições isolacionistas, parcialmente no âmbito verbal-djihadista, e os enredos das intenções jurídico-islâmicas com a experiência histórica (desde as cruzadas até à história colonial mais actual) estendem-se até à actualidade. Posições que são marginais, mas de grande eficiência para os meios de comunicação.

O facto da Europa como terra e/ou local de habitação, ainda não poder ter sido determinada afirmativamente pelas categorias islâmicas comuns, e dos conceitos islâmicos até agora não possibilitarem a caracterização da realidade de 15 milhões de imigrantes e habitantes, que se designam ou são designados por outros como sendo muçulmanos/nas, oferece e reclama espaço para novos conceitos. Vamos acentuar o seguinte: novas condições e experiências de vida requerem novas respostas a novas perguntas. As respectivas discussões não tratam somente da situação internacional e da migração, mas baseam-se também, no nosso caso, das experiências no contexto europeu. Não marcam o início da história mais recente da Nova Presença Islâmica na Europa, mas juntaram-se a uma segunda geração, que não via a sua estadia como temporária, mas que nasceu e cresceu aqui.

A tese dum jogo de permuta entre universidades e *communities*

Alguns novos contributos de investigação de universitárias e universitários com *back-ground* muçulmano ou não-muçulmano definem certos grupos islâmicos distribuídos globalmente, certas escolas de pensamento ou redes internacionais islâmicas no âmbito do conceito de Transnacionalidade e *Transnational Communities* ou discutem a definição de uma “diáspora muçulmana” (Saint-Blancat 1995) com o termo “anti-nação” (Sayyid 2002). Na verdade, nos últimos 30 anos as muçulmanas na Europa foram “negociadas” em todos os discursos e perspectivas de investigação que se ocupam de migração. Se existir interesse, podemos discutir estas ideias ou razões

suplementares, que do ponto de vista muçulmano são a favor ou contra os conceitos diáspora e transnacionalidade como designação própria. Mas, a primeira questão que me coloquei foi a outra:

Encontramo-nos perante uma linguagem discursiva que, numa dinâmica própria e em primeiro lugar, se distancia do material (da experiência dos entrevistados), e que a seguir é levada por investigadores e investigadoras, desde as universidades até às *communities* ? A resposta não é surpresa: sim, fizemos isso. A tese, que hoje quero apresentar para discussão, é a seguinte:

Utilizando extractos de entrevistas e uma análise discursiva, pretende mostrar-se neste trabalho que, no extenso âmbito do tema “Muçulmanas na Europa”, o papel essencial da definição, proclamação e - até certo ponto - formação de “consciências diaspóricas” ou “transnacionais” têm efectivamente origem nas investigadoras (na maioria não-muçulmanas) e nas classes médias instruídas muçulmanas. Se *diáspora* e *transnacionalidade* surgem como significados próprios, então isso deve-se a uma divulgação dessa evidência efectuada por protagonistas muçulmanas, que pertencem a universidades /faculdades europeias.

O simples “sim” torna-se expressivo quando observamos a especificidade histórica deste processo, ou seja, as suas condições sociais: estas encontram-se, sem esquecer a influência das relações e dos acontecimentos internacionais, na Europa. Esquece-se isto muitas vezes em relação a muçulmanas, quando “o Islão” é visto como algo distante ou exótico e estranho, e as protagonistas locais erradamente como reprodutoras de uma tradição sem definição especial, importada sem alterações, e simplesmente prolongada (Salih 2001). Além disso, afastamos o olhar dos sistemas (aqui: o Islão, a história do Direito islâmico) onde não existem ideias como o conceito recente de transnacionalidade ou onde o termo diáspora ou as suas novas conceptualizações semânticas e globais, para nos ocuparmos dos agentes que modificam tradições históricas. Estas são, como acontece na maior parte das vezes nos processos de mudanças sociais e/ou na sua análise, as classes médias educativas⁴, e aqui: as

⁴ O termo “classes médias educativas” pertence a Detlev Claussen (2000a) e refere-se aquela camada social média instruída, que ensinam e dão formação, nomeadamente professoras em todos os domínios educativos e professoras universitários. Em relação à posição fulcral das camadas médias nos processos

universidades e as muçulmanas europeias, que exercem influência aí ou nas suas *communities*. Assim podemos descobrir, atrás do simples “sim” deste exemplo, as consequências que a utilização de uma linguagem discursiva secular pode ter nas *community politics*.

Nova Presença Islâmica e novos discursos académicos

A situação história específica, ou seja, a história da evolução da Nova Presença Islâmica (NPI) na Europa, só pode ser referida com alguns dados mais importantes: Desde o final da Segunda Guerra Mundial, a migração global, a descolonização, os objectivos educacionais, a fuga de zonas de crise e da pobreza económica, geraram uma vaga crescente de imigração vinda dos países maioritariamente muçulmana em direcção ao estados nação que durante a Guerra Fria eram chamados de “Europa Livre”. Hoje, cerca de 15 milhões de pessoas consideradas muçulmanas – devido às suas convicções religiosas e expressões soció-políticas ou apenas devido à sua origem geográfica ou história familiar – vivem em sociedades europeias ocidentais – cerca de 30 mil em Portugal (Kettani 1996, Jornal Público 29.02.1992).⁵ O número de cidadãs muçulmanas europeias e suas descendentes (que nasceram e foram educadas aqui) está constantemente a crescer.

No princípio, os imigrantes eram sobretudo homens, cuja estadia era considerada por eles próprios e por outrem como provisória, e que não eram vistos como muçulmanos. Por um lado, porque não mostravam publicamente sinais visíveis de religiosidade (Kettani 1996), e por outro, porque o interesse público e científico da Europa pós-guerra e pós-colonial não se baseava na religião. Questões ligadas à religião eram pouco modernas, o que não se manterá assim (Nielsen 1922, Pollack 1997). Somente dum ponto de vista retrospectivo em relação aos anos 80 é que se pode falar de uma *Nova Presença Islâmica (NPI) na Europa*, quando a religiosidade dos novos membros da sociedade em relação ao Islão, foi organizada com visibilidade e por modelos europeus. Nas Ciências Sociais europeias – e assim chegamos aos agentes femininos e masculinos – desenvolvia-se, ao mesmo tempo, um discurso

de transformação social e na constituição de formas de consciência em grandes colectividades, ver, entre outros, Miroslav Hroch (1978).

⁵ Uma introdução acerca da Nova Presença Islâmica em Portugal pode ser encontrada em Tiesler 2000, 2002 e 2004. Sobre Muçulmanos em Portugal, veja-se, ainda, Abdool Karim Majid Vakil 2001, AbdoolKarim Vakil 2003, 2003b, 2003c e a bibliografia que consta nestes textos.

correspondente, um grupo discursivo livre/solto, que desde aí começou a concentrar-se, em colaboração com colegas americanos, nos “Muçulmanos na Europa” e no “Islão no Ocidente”.

Desde a revolução no Irão em 1979 voltamos a encontrar o Islão nas agendas políticas, e mais tardar com o fim do *short century* (1914-1991, Hobsbawm) e da Guerra Fria surgiram em várias regiões do mundo movimentos políticos modernos, de definição religiosa: do despertar do “bible belt” americano no governo Reagan, ou seja o *Religious Right* protestante nos EUA, passando pela FIS na Argélia até ao movimento extremista “Comunione e Liberazione” das linhas católicas em Itália. Encontramos o ponto de viragem da nova história da NIP na Europa no ano 1989, aquando da primeira greve do lenço de cabeça em França, à qual se deu muita importância na comunicação social, e, no mesmo ano, do Caso Rushdie na Grã-Britânia que recebeu atenção global (o protesto público de muçulmanos em Bradford contra os “Versículos Satânicos”, que terminou com uma queima de livros e levou Khomeini a decretar a denominada “Fatwa de morte” contra o escritor Salman Rushdie).

Nestas circunstâncias gerais, cada vez mais eram notórios os problemas emergentes das imigrantes, nomeadamente durante a estagnação económica das grandes cidades europeias. Estes problemas das muçulmanas, que imigraram de regiões de tradição agrária para metrópoles europeias industrializadas, foram explicados com modelos religiosos, apesar de pouco terem que ver com o Islão, mas sim com um confronto de vidas tradicionais e modernas.

Aproximadamente nessa altura, os filhos das primeiras imigrantes muçulmanas oriundas de sociedades de maioria islâmica chegavam à idade de iniciar a universidade. Estes cresceram aqui com os conceitos de *Postcolonial Studies* e *Cultural Studies* e - de importância decisiva - com os discursos de “identidade” tardiamente importados dos Estados Unidos da América. Com a formação de classes médias europeio-islâmicas, que tinham frequentado os sistemas de formação locais, aumentaram os contributos de académicas e intelectuais com *background muçulmano* sobre o tema “Muçulmanos na Europa” e também os debates dentro do Islão, que reflectiam as experiências de emigração e das minorias, por um lado em colaboração com responsáveis universitários e religiosos nos países de origem (dos pais), por outro em demarcação e oposição a eles.

Protagonistas de modernidades islâmicas

Tinhamos salientado o ponto de vista acerca da situação actual das minorias muçulmanas, por um lado, e também as opiniões muçulmanas ultrapassadas e pouco plausíveis, por outro: novas condições sociais abrem a possibilidade e a necessidade de novos conceitos. No âmbito do desenvolvimento destes novos conceitos europeio-islâmicos não nos podemos esquecer da linguagem discursiva secular, porque os seus agentes são formados nas instituições, onde lhes são facultados estes instrumentos intelectuais. Contudo, e na sua grande parte, esses agentes têm educação religiosa e alguma influência nas suas *communities*.

Assim, o meu interesse incide, através de uma análise discursiva, no posicionamento dos conceitos de identidade política, nos conceitos de teologia e do Direito islâmico que foram desenvolvidos na Europa e que tem relação com o espaço europeu, com especial atenção ao comportamento sociológico das agentes sociais.

No centro da análise encontramos os trabalhos de dois intelectuais muçulmanos: Tariq Ramadan (Suiça) e Salman Bobby Sayyid (Grã-Bretanha). A influência da obra de Ramadan *To be a European Muslim* (Leicester: Islamic Foundation, 1999) já ultrapassou o contexto anglófono e francófono, e até mesmo europeu, e a encontramos entretanto em comunidades e políticas de jovens muçulmanas politicamente activas. Sayyid faz parte do fórum de discussão *Muslim Brainstorming* no *Muslim Institute* em Londres e define a “Diaspora muçulmana” num dos seus contributos (2002, “Beyond Westphalia: Nations and Diasporas”, publicado por exemplo num Internet-Forum islâmico) como uma “Anti-Nação”. Ele estimula os discursos anglo-muçulmanos, efectuando uma junção entre *Postcolonial Studies* e crítica de esquerda com conceitos islamístas. Ambos cresceram na Europa e aqui fizeram os seus doutoramentos, lecionam e investigam em faculdades de ciências sociais e políticas.

Tariq Ramadan (Suiça, França) é, hoje em dia, o autor europeio-islâmico mais conhecido. O neto de Hasan al-Banna⁶ e filho do exilado egípcio Said Ramadan (ambos

⁶ Hassan al-Banna (1906-1949) era um político egípcio e fundador da Irmandade Muçulmana, pelos muçulmanos denominado movimento islâmico reformador (com a intenção de contrapor um modernismo islâmico ao ocidental), que foi fundado entre 1928 e 1932 sob o poder colonial britânico no Egipto e que conseguiu enraizar-se em todos os países árabes, seguindo várias interpretações, por vezes radicais, outras vezes bastante livres dos textos de Al-Banna. Os Irmãos Muçulmanos são considerados a célula original do Islão político (Kepel 2002) e Al-Banna visto como o pioneiro das ideias *revival* (revivalistas) islâmicas (Movimentos de Re-Islâmização). Pensadores islâmicos mais tardios, como Khomeini (Irão),

considerados “Gigantes dos Movimentos de Re-Islâmização”, *Q-News*, No. 312, 1999) trabalhou no início como pedagogo na Suíça e mais tarde como activista em organizações de ajuda humanitária no *Terceiro Mundo*. Só há cerca de dez anos é que este suíço entrou para o palco das actividades islâmicas na Europa e, desde há pouco tempo, nos EUA, sendo consultor nas Comissões Europeias que se ocupam da NIP. Para Ramadan, a chave para o sucesso da integração muçulmana na Europa encontra-se na obtenção duma formação secular e islâmica, mas, em primeiro lugar na própria fé, no Islão, cujas fontes textuais deviam ser interpretados à luz do contexto social e histórico actual. Tendo feito o doutoramento sobre Nietzsche com Reinhard Schulze em Fribourg e estudado Direito Islâmico na Universidade Al-Azhar em Cairo, torna-se óbvio que Ramadan é a pessoa adequada para um empreendimento dessas, ou mesmo designada para tal, devido à sua história de família. Talvez até alguém diria, que ele está predestinado para tal. Ramadan efectuou essa interpretação com sucesso, como se pode comprovar com a difusão de *To be a European Muslim* nos círculos muçulmanos e não-muçulmanos. Ele também pode ser visto como precursor de ideias e como activista de uma *islâmização* contemporânea, de “compatibilidade europeia” dos *Muçulmanos na Europa* – e podendo ser assim claramente integrado na tradição familiar dos dirigentes de movimentos de (re-)islâmização.

Tariq Ramadan é a pessoa de ligação mais importante de *um novo movimento internacional* de activistas islâmicos, que se reportam hoje em dia à democracia e aos direitos do Homem, e que se preocupam em estabelecer um entendimento com a classe média secularizada (Kepel 2002, 429). É também um orador carismático e um pregador, cujos discursos não são solicitados somente em conferências académicas, em encontros de especialistas de política europeia e em círculos de diálogos inter-religiosos, mas também constantemente, numa combinação com assuntos espirituais, e desde o princípio/meados dos anos 90, nos movimentos franceses dos “novos jovens muçulmanos” (p.ex. a *Union des Jeunes Muselman, UJM*). No seu essencial estas organizações reclamam a constituição de uma “*identidade islâmica*” apelando a uma *ideia de comunidade* (Kepel 1996, 325), uma opinião que se reporta aos Irmãos Muçulmanos (*Muslim Brotherhood*) e cujos impulsionadores e defensores dentro da

A.A.Maudoodi (Paquistão; nalgumas traduções também chamado Mawdudi ou Maududi), mas sobretudo Sayyid Outb (Egipto) referiram-se às suas obras. Al-Banna foi morto em 1949 devido à conspiração em relação ao homicídio do primeiro ministro egípcio Nuqraschi Pascha.

juventude franco-islâmica eram sobretudo Tariq Ramadan e o seu irmão Hani (Imam da Comunidade Islâmica de Geneve).

Ao contrário de Ramadan, Salman Bobby Sayyid não é um pregador e não utiliza uma argumentação teológica, pelo menos em contextos que eu conheça. Não é somente um professor universitário britânico, mas também um *Muslim networker* – prova disso é, entre outros, o seu empenho no *forum* de discussão no *Muslim Institute* em Londres. Os seus trabalhos nunca abandonam o terreno de uma rigorosa e crítica linguagem cultivada dentro dum contexto de ciência política e sociológica, que nos remete para uma formação filosófica e um nível de pensamento que ultrapassa os comuns discursos ocidentais dominantes. Também não abandonam esse terreno em textos que são publicados p.ex. no virtual *Reading Room* do *Jamaat-e-Islami Bangladesh*⁷.

Na verdade, Tariq Ramadan também distancia-se da linguagem habitual dos religiosos e intelectuais islâmicos. Mas identifica-se com o motivo principal do grupo correspondente, o que levou frequentemente, em artigos de jornais e outros, a fazerem dele uma descrição de *Cabeça de Jano* ou *Cavalo de Tróia do Fundamentalismo*, mas igualmente comparações com Martin Luther ou com os teólogos de libertação da América Latina dos anos 80. Comparações estas que se tornaram de alguma forma obrigatórias na imprensa, e que não faltam nos artigos da *internet* que existem sobre ele.

Horário nobre para *conceitos de espaço e pertença*

O essencial desses trabalhos só pode ser aqui abordado resumidamente⁸. Interessante para nós – e no âmbito da tese acima referida – é o ponto de partida desses trabalhos e o tipo de conceitos que aí são articulados/desenvolvidos. A partir do início dos anos 90, Tariq Ramadan tem centralizado o seu interesse na lacuna do sistema

⁷ Ver: www.jamaat-e-islami.org .

⁸ Em Novembro de 2003 foi lançada a última monografia de Ramadan, que abrange tematicamente não só a Europa, mas também a situação dos muçulmanos nos EUA: *Western Muslims and the Future of Islam* (2003, Oxford University Press). O livro prepara-se para ter uma difusão de igual sucesso ao seu antecessor, *To be a European Muslim*. Enquanto *To be a European Muslim* podia ter sido vista até agora como a obra mais importante de Tariq Ramadan, de Sayyid selecionei o artigo acima referido, devido à temática da diáspora, para esta comparação. Por outro lado, considera-se como obra principal de Sayyid, até agora, a monografia *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (1997, London: Zed Books), que foi reeditada em 2004.

jurídico islâmico acima descrito. Diz ele que estamos na altura premente de definir Europa como local de vivência muçulmana (1999:145). As condições de vida dos muçulmanos na Europa são boas e este nível nada tem que ver com o carácter minoritário, antes pelo contrário: em todo o caso, não é pela razão da maioria ser muçulmana, que hoje em dia alguém pode garantir a sua segurança num país denominado islâmico. Ramadan invalida a lacuna, na medida em que cria um novo conceito “Território” com base na antiga divisão do mundo em dois: o “Território da Profissão de Fé”/”Space of Testimony”, à qual pertence claramente a Europa.

De sublinhar é o facto da obra de Tariq Ramadan, *To be a European Muslim* (1999) demonstrar que existe uma crescente aceitação da tentativa de regulamentação jurídico-islâmica e conceptualização teológica islâmica da situação minoritária, levando ao fim da estigmatização dos muçulmanos que nela se encontram. Uma transferência terminológica relativa ao termo judaico da diáspora é declinado por Ramadan, entre outros, com o argumento de que a definição de *Umma* não inclui o conceito de exclusão. Contudo, não utiliza como ponto de partida para a sua argumentação o clássico modelo do judaísmo helénico, que defende que todos os judeus vivem na diáspora, mas antes aquela moderna ideologia sionista, que tencionava atrair a imigração para o novo Estado de Israel, aquando da sua fundação, e que seguidamente estigmatizou os judeus da diáspora (Zuckermann, 1997).

Quando do lado muçulmano se fala de *Muslim Diaspora*, na maior parte dos casos as conotações são social-demográficas, incluem referências étnicas ou procuram ser compreendidas como conceito político – em todo o caso, não se referem a discussões islâmológicas ou conceptuais⁹. Assim, o conceito de Sayyid de uma diáspora muçulmana não é teológico. Servem-lhe de base para as suas reflexões, por um lado, as actuais interpretações da *Umma*, e, por outro lado, o auge das discussões teóricas acerca das simplesmente intermináveis extensões do termo diáspora. Na exposição literária do termo *Umma* como *lugar de pertença* pode mencionar-se conclusivamente: a *Umma* é estilizada como “imagined community” (Anderson) *par excellence*, ou como “the very nation” (resumindo: Tiesler 1999b). Sayyid reconhece o contrário e descreve a *Umma* como fenómeno não-nacional (*a-national*), que prejudica e transcende ao mesmo tempo a lógica de nação:

⁹ O destino dos palestinianos só muito raramente é discutido utilizando a categoria da diáspora, e quando é, então fá-lo da perspectiva política e não da ciência religiosa.

The assertion of Muslim subjectivity presents a serious challenge to the idea of the nation. [...] Islam interrupts the logic of the nation by highlighting the problem of integration – i.e. how to include various populations within the boundaries of a nation, and at the same time it focuses on the problem of their loyalties to an edifice larger than the nation.

Sayyid 2002, 2, 4

Utilizando o instrumento intelectual das teorias modernas das nações, Salman Bobby Sayyid argumenta contra a corrente. No seu caminho para a formulação da subjectividade muçulmana com o apoio da categoria da *Muslim Diaspora* na qualidade de *Anti-Nation*, Sayyid afirma claramente: a Umma não é uma nação. Em primeiro lugar refere que a nação define pátria, enquanto diáspora descreve uma situação sem pátria. No caso duma nação, os sujeitos nacionais e o território estariam juntos, mas no caso de diáspora não. A diáspora não é o que se encontra em frente, não é o “outro” dentro duma nação. Assim, a existência de uma diáspora dentro de uma nação evita a sua coesão, ou a unidade da nação. Reside aqui o carácter anti-nacional da diáspora.

Além disso, seguindo Sayyid, a Umma não é uma comunidade económica ou comercial, uma civilização ou sociedade linguística, e não demonstra realmente um estilo de vida comum. No caminho da conceptualização de uma diáspora muçulmana, parte de duas considerações: em primeiro lugar existe a ideia de que uma forma de subjectividade muçulmana pode ser encontrada em todas as comunidades islâmicas do mundo. Contudo, em segundo lugar, surge a seguinte questão:

There are still some practices which are uniform among Muslims (e.g. all Muslims pray into direction to Mecca), however, it is difficult to conclude [...] that which constitutes the unity of the Umma is its uniform way of life. If the Umma is not a nation, a common market or a civilization – is it anything at all? Does not the difficulty of identifying the Umma suggest that the idea of a Muslim subjectivity is nothing more than a chimera? If Muslim identity is so fragmentary, how can we conceptualize it? One way might be to think terms of a Muslim diaspora.

Sayyid 2002, 6

Apesar de claras diferenças entre os trabalhos de Ramadan e Sayyid, as questões articuladas são na sua essência muito idênticas, tendo sido formuladas por Ramadan, o político da identidade, da seguinte maneira:

**Onde estamos nós ? Quem somos nós ? A que lugar / a quem pertencemos?
Qual a nossa “identidade”?** ¹⁰

Estas questões e respectivas reflexões não marcam o princípio da história da nova presença islâmica na Europa, mas antes um maior desenvolvimento desde o final dos anos 80: ou seja, colocam-se a uma segunda geração de intelectuais muçulmanas. Enquanto Ramadan procura soluções que possibilitam a jovens europeias com *background* muçulmano serem mais islâmicas, sem as obrigar a ser menos europeias, Sayyid entende esta questão como um desafio as académicas¹¹.

Podemos resumir os conceitos de Ramadan e Sayyid com a designação *Concepts of Space and Belonging* (conceitos de espaço e pertença). É notória a relevância actual das *Questions of Space and Belonging*, o que ficou especialmente claro com a formação, ao mesmo tempo, de classes médias instruídas, mas igualmente com a influência que tiveram, também desde os anos 80, nas sociedades maioritárias europeias, o que pode ser verificado a partir dos debates acerca de “identidades”¹² nacionais e culturais e dos discursos académicos (Claussen 2000b).

Conclusão

Gostaria agora de fundamentar a minha tese sobre a transmissão de *linguagens discursivas* para as *communities* e o correspondente jogo de permutação, mais uma vez observando a ligação do desenvolvimento discursivo nos trabalhos dos académicos europeus Ramadan e Sayyid:

Os discursos dominantes acima referidos, desde o multiculturalismo até à transnacionalidade, nos quais são tratados, entre outros, as diferenças entre maiorias e minorias sociais, e onde também se encontram indicações para uma análise das muçulmanas, remetem desde o final do *short century* para três concepções:

- (i) O denominado “cultural turn“, que chega a ultrapassar os limites das ciências culturais, políticas e sociais. Dum ponto de vista crítico, trata-se aqui de uma aplicação cultural às problemáticas sociais. As políticas das maiorias e minorias demonstram um desenvolvimento crescente em relação a atribuições próprias ou

¹⁰ Ver por ex. Ramadan (1999, viii): “Where are we? Who are we? Which Identity? Which Belonging?”

¹¹ Salman Bobby Sayyid (200X): “European Silences - Muslim Voices“, <http://cgem.unn.ac.uk/eumuslim/volume1/bobby.htm>, download am 02.08.2003

¹² Uma crítica aos conceitos de “identidades colectivas” se encontra em Tiesler 2005.

alheias de índole religioso e cultural, que resultam em categorias de origem/ascendência e pelas quais a História já passou¹³. A tradição passa a ser argumento e modelo explicativo, anuncia-se um “retorno à tradição”, mas esquece-se muitas vezes, que se recua quase sempre para algo que nessa forma nunca existiu.

- (ii) As novidades conceptuais de “spacialization”, que surgem com a nova descoberta de espaços (nacionais) e reclamam “recordações colectivas” conforme uma ideia de oposto individual-psicológico. Este crescimento que foi previsto por Michel Foucault, entre outros, para o fim do *short century* em relação à importância do espaço (*the presente epoch will perhaps be above all the epoch of space*), é muitas vezes utilizado erradamente como “fenómeno de globalização”, ganhando só clareza quando pensado em paralelo com o aumento de discursos de “identidade”. Porque é esta a mais decisiva das complicadas concepções:
- (iii) A procura de – e atribuição de – “identidades colectivas”. Pelo menos desde o fim da Guerra Fria, as conhecidas categorias de subjectividade colectiva como *povo, nação, grupo, classe* começaram a entrar em movimento, dando origem a um universo de questões abertas para as ciências sociais que se preocupam com fenómenos de actores e grupos sociais e colectividade. Actualmente, as atribuições de “identidades colectivas” estão “à mão de semear”, apresentando frequentemente o risco de generalização e reducionismo.

Como célula conjunta destas concepções, e das questões centrais relativas a etnicidade, diáspora, transnacionalidade, das discussões e da procura da “identidade cultural”, e dos conceitos do “próprio” e do “outro” pode ler-se: em todo o caso são articuladas/discutidas a construção de espaços (*space*) e pertenças (*belonging*). Neste cenário são compreensíveis os trabalhos de Ramadan e Sayyid, e igualmente as políticas de reconhecimento das *communities*.

A integração das actuais linguagens discursivas nos conceitos “europeio-islâmicos” e nas *community politics*, demonstra a transformação da tradicional para

¹³ Melhor exemplo: a actual solicitação efectuada pela Comunidade Europeia a uma comissão de especialistas para esta definir uma “identidade cultural europeia”, e que têm afinal como finalidade a de ancorar “no cristianismo” aquela Europa que até há pouco ainda representava constitucionalmente a “fortaleza branca”.

moderna religião. Por religião tradicional podemos considerar aqui a prática religiosa ritualista ou sabedoria religiosa, que é transmitida oralmente sem preocupações reflexivas com o textos escritos, aos quais somente as elites têm acesso. A chave da transformação está na formação secular. Uma geração que atravessa os sistemas educativos europeus (ou outros seculares) forma uma outra perspectiva em relação à sua religião ou aquela dos seus pais. Com outros instrumentos e com acesso aos escritos, esta geração tem outro relacionamento, um relacionamento desafiante, com as tradicionais autoridades religiosas. Acerca da NPI: Os religiosos “importados” dos países de origem não sabiam responder às questões das jovens muçulmanas, que a eles se colocavam no novo contexto. No lugar do antigo responsável da comunidade encontra-se brevemente (ou já se encontra) uma nova geração. Uma geração que cresceu na Europa e que aqui está “em casa” (*home*). Ela guarda elementos da religião dos pais, e, em alguns casos, propaga a ideia do “retorno à verdadeira essência” do Islão. A definição daquilo que é a verdadeira essência encontra-se no princípio da pluralidade – sendo na Europa muito diferente do que p.ex. na Argélia, Arábia Saudita ou Afeganistão. Mesmo que especialmente entre os jovens muçulmanas europeias se discuta o “retorno ao verdadeiro Islão”, a situação requer que se “retorne” a algo que nunca houve dessa forma, nomeadamente porque não existiam as mesmas condições sociais, nas quais se desenvolve a religiosidade actual. Apesar das novas perspectivas e práticas islâmicas serem muito variadas: são diferentes daquelas dos avós. Formação secular, meios de comunicação, formas organizativas, condições quotidianas, estratégias políticas, socialização e também experiências de exclusão as sociedades europeias, bem como a integração de novas linguagens discursivas nos debates islâmicos apontam para as seguintes tendências:

A „*Europeização*“ do Islão versus a *Islamização das cidadãs europeias que são (ou têm um background) muçulmano/as*. Contraditórios à primeira vista, estes diagnósticos podem tornar-se uma ferramenta analítica quando pensado como *uma* tendência determinanda pelo próprio contexto europeu.

Bibliografia

Al-Ali, Nadjé/Khoser, Khalid (coord.) (2002): *New Approaches to Migration: Transnational Communities and the Transformation of Home*, London, New York: Routledge

- Anthias, Floya**
1998 „Evaluating `Diaspora´: Beyond Ethnicity?“, in: *Sociology* 32 (3), p. 557-580
- Baumann, Martin**
2000 “Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison“, in: *Numen*, Vol. 47, p. 313-337
- Bielefeld, Uli (ed)**
1991 *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg: Junius
- Castells, Manuel**
1997 *The Power of Identity*, Berkeley: University of California Press
- Cohen, Phil**
1998 “Welcome to the Diasporama. A Cure for the Millennium Blues?“, in: *New Ethnicities* (3), p. 3-10
- Claussen, Detlev**
2000a *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik (*Hannoversche Schriften* Bd. 3)
2000b „Stichwort: Identität. Neue Sprachen in Wissenschaft und Medienbetrieb“, in: *Perspektiven*, Nr. 36, Juni 2000, S. 19f
- Durán, Khálid**
1984 „Der Islam in der Diaspora: Europa und Amerika“, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München, S.440-469
1990 „Der Islam in der Mehrheit und in der Minderheit“, in: Ahmed, M./Bürgel, J.C./Dilger, K. (u.a.): *Der Islam. III Islamische Kultur - Zeitgenössische Strömungen - Volksfrömmigkeit*, (Die Religionen der Menschheit, Bd.25), Stuttgart, Berlin, Köln
- Fierro, Maribel**
2000 “Islamic Law in Al-Andalus“, in: *Islamic Law and Society* Vol. 7, No. 2 (June 2000), p. 119-121
- Hall, Stuart**
1990 „Cultural Identity and Diaspora“, in: Rutherford, Jonathan (ed.): *Identity. Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart, p. 222-237
- Hroch, Miroslav**
1978 „Das Erwachen kleiner Nationen als Problem der komparativen Forschung“, in: H.A. Winkler (Hg.), *Nationalismus*, Königstein/Ts: Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, S. 155-172
- Kepel, Gilles**
1991 *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris: Editions du Seuil
1996 *Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung*, München: Piper (Original: *À l'Ouest d'Allah*, 1994, Paris: Editions du Seuil)
2002 *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, München, Zürich: Piper (Original: *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, 2000, Paris: Gallimard)
- Kettani, Ali M.**

1996 "Challenges to the Organization of Muslim Communities in Western Europe. The Political Dimension", in: Shadid, W.A.R./ van Koningsfeld, P.S. (eds.): *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, Kampen, 1996, S.14-35

Kürsat-Ahlers/Tan/Waldhoff (eds)

1999 *Globalisierung, Migration und Multikulturalität*, Frankfurt a.M.: Iko-Verlag

Lewis, Bernhard

1993 *Islam and the West*, New York, Oxford

1996 „Die islamische Sicht auf und die moslemische Erfahrung mit Europa“, in: Otto Kallscheuer (Hg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt am Main: Fischer, S.67-95

Miller, Kathryn A.

2000 "Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two *Fatwas* from Fifteenth-Century Granada", in: *Islamic Law and Society* Vol. 7, No. 2 (June 2000), p. 256-285f

Modood, Tariq; Werbner, Pnina (eds.)

1997 *The Politics of Multiculturalism: Racism, Identity and Community in the New Europe*, London & New Jersey: Zed Books

Nielsen, Jørgen

1992 *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press

Pollack, Detlef

1997 „Individualisierung oder Säkularisierung? Zur neueren religionssoziologischen Debatte des Verhältnisses von Religion und Moderne“, in: *Berliner Dialog* 4-97 (Weihnachten 1997/1998), S. 16-18

1998 „Entzauberung und Wiederverzauberung der Welt? Die Säkularisierungsthese auf dem Prüfstand“, in: *Loccumer Protokolle*, Loccum: Evangelische Akademie

Ramadan, Tariq

1999 *To be a European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester: The Islamic Foundation

2001 "Europeanization of Islam or Islam in Europe?", in: Hunter, Shireen (ed): *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape*, Westport: Praeger

2003 *Muslims in the West and the Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press

Rex, John

1996 *Ethnic Minorities in the Modern Nation State: Working Papers in the Theory of Multiculturalism and Political Integration*, London: Macmillan Press

Roy, Olivier

2000 "Muslims in Europe: from ethnic identity to religious recasting?" in: *ISIM Newsletter*, No. 5, June 2000, p. 1; 29

Saint-Blancat, Chantal

1995 "Une Diaspora Musulmane en Europe?", in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* (92), S. 9-24

Salih, Ruba

2001 "Confronting Modernities. Muslim Women in Italy", in: *ISIM-Newsletter* No. 7 (March 2001), p.1; 32

Sayyid, Bobby Salman

- 1997 *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London: Zed Books
- 1999 “Anti-Essentialism and Islamism”, in: *Innovations: The European Journal of Social Sciences*, vol. 13, no. 4
- 2002 “Beyond Westphalia: Nations and Diasporas“, www.jamaat-e-islami.org//rr/nationsdiasporas_sayyid.html, updated: 24/09/2002. Auch in: B. Hesse (2000) (ed.), *Unsettling Multiculturalism*, London: Zed Press
- 200X “European Silences - Muslim Voices“, <http://cgem.unn.ac.uk/eumuslim/volume1/bobby.htm>, download am 02.08.2003

Shadid, W.A.R./ van Koningsveld, P.S. (eds.)

- 1996 *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, Kampen: Kok Pharos
- 1996a *Muslims in the Margin. Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, Kampen: KoK Pharos

Stender, Wolfram

- 2000 „Ethnische Erweckungen. Zum Funktionswandel von Ethnizität in modernen Gesellschaften – Ein Literaturbericht“, in: *Mittelweg* Nr. 36

Tiesler, Nina Clara

- 1999b “New Social Realities and Religious Consciousness: Theological Conceptions of ‘Home’ and the Cognitive Relationship between European Muslims and the Islamic World”, nas actas da conferência: *New Approaches to Migration: Transnational Communities and the Transformation of Home*, University of Sussex, www.transcomm.ox.ac.uk
- 2000 “Muçulmanos na Margem: A Nova Presença Islâmica em Portugal”, in: *Sociologia, Problemas e Práticas*, No. 34, (Dezembro 2000), pp. 117-144
- 2002 “National Database on Portugal”, in: Brigitte Maréchal (ed.), *L’Islam et les musulmans dans l’Europe élargie: radioscopie/ A Guidebook on Islam and Muslims in the Wide Contemporary Europe*, Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, pp. 123-129
- 2004 “Novidades do Terreno: Muçulmanos na Europa e o caso Português”, in: *Análise Social* (no prelo)
- 2005 “Back to the Roots? A busca da experiência subjectiva na selva das políticas da identidade”, in: Antónia Lima e Ramon Sarró: *Terrenos Metropolitanos: Desafios Metodológicos*, Lisboa: ICS (no prelo)

Vakil, Abdool Magid (2001): „O papel da religião no mundo contemporâneo“, em: dito, V Conferência da Fundação Marquês de Pombal, p.51-59.

Vakil, AbdoolKarim

- 2003 “Muslims in Portugal: History, Historiography, Citizenship”, *Euroclio Bulletin* 18: Looking Outwards, Looking Inwards, pp.9-13.
- 2003b “From the *Reconquista* to *Portugal Islâmico*: Islamic Heritage in the shifting discourses of Portuguese historiography and national identity”, *Arqueologia Medieval* 8 (2003), pp.5-16.
- 2003c “Questões inacabadas: Colonialismo, Islão e Portugalidade, in: Margarida Calafate Ribeiro e Ana Paula Ferreira (coords.): *Fantasma e Fantasias Coloniais no Imaginário Português Contemporâneo*, Porto: Campo das Letras

Vertovec, Steven

1999 "Conceiving and Researching Transnationalism", *Ethnic and Racial Studies*, 22,
2

Zuckermann, Moshe

1997 „Die eigentliche Bewährungsprobe steht noch aus. Der Friedensprozess und die israelische Gesellschaft“, in *Vereinte Nationen*, Nr. 6/1997, S. 199-203