

«Bangla masjid»: Islão e bengalidade entre os bangladeshianos em Lisboa**

Nos últimos anos, as pesquisas sobre as populações muçulmanas no Ocidente têm incidido sobre o desenvolvimento de perspectivas universalistas e ortodoxas do Islão que fazem dele um elemento de agregação entre pessoas independentemente das suas particularidades. Pretende-se afirmar que a experiência migratória coloca em contacto diversas populações muçulmanas, favorecendo a emergência de ideologias universalistas e puristas do Islão que aparecem expressas em noções como a *ummah*, a comunidade islâmica transnacional (v. Gardner, 1995, Mandaville, 2001, Roy, 2003, e Kepel, 2003). Segundo estas concepções, afirma-se que outras formas de pertença, como a etnicidade, tendem a desaparecer, ou pelo menos a submergir, sob o efeito universalizante desta ideologia transnacional.

No entanto, esta perspectiva deve ser um pouco matizada, uma vez que existem casos onde as fronteiras entre o Islão e outras formas de pertença não são tão claramente traçadas. Exemplo disto é o caso dos imigrantes do Bangladesh em Portugal, entre os quais a conjugação de uma identidade muçulmana e bengali aparece expressa na criação de um espaço de culto localizado na zona onde residem e trabalham em Lisboa. O que procurarei demonstrar ao longo deste artigo é exactamente que o bengali, enquanto sentido de pertença etno-linguística, não tem vindo a ser substituído pelo

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

** Este artigo resulta de uma investigação em curso no âmbito da minha pesquisa de doutoramento em realização no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa com o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia. Agradeço as leituras e sugestões dos *referees* da revista *Análise Social*, que tiveram um papel imprescindível na reformulação do texto original. Gostaria ainda de agradecer a Bernd Reiter, Nina Clara Tiesler, Maria Cardeira da Silva, AbdoolKarim Vakil, João de Vasconcelos e Ramon Saró pelas suas inestimáveis sugestões e correcções e à professora Cristiana Bastos, minha orientadora, sem a qual este artigo não poderia existir.

Islão, mas que ambos se conjugam e são percepcionados como complementares. Assim, se o Islão pode ser interpretado de formas distintas consoante a classe (Gilsenan, 1982) e o género (Abu-Lughod, 1988 e 1998), existe igualmente uma outra dimensão que é muitas vezes descurada e que parece exercer uma influência decisiva na forma como o Islão é pensado — a pertença etno-linguística. Em meu entender, este é um dos elementos a ter em conta na forma como as pessoas interpretam e vivem o Islão. As visões monolíticas do Islão devem, portanto, ser repensadas, uma vez que subsumem uma essência comum para fenómenos que apenas são superficialmente idênticos. Como vários autores reconheceram em relação aos fenómenos religiosos (e. g., Needham, 1981), também o Islão está entrecruzado com diversas formas e domínios da vida humana e apresenta por isso uma enorme heterogeneidade, como, aliás, Geertz (1968) demonstrou nos casos de Marrocos e da Indonésia. O caso debatido neste artigo pretende, pois, dar conta desta multiplicidade e, simultaneamente, demonstrar como os relatos de um Islão homogêneo e imutável são simplificações muitas vezes incorrectas.

Este artigo basear-se-á num estudo de caso sobre os imigrantes bangladeshianos, que começaram a chegar a Portugal na última década do século XX, e mais concretamente nos processos que levaram à criação de uma mesquita por estas populações num bairro lisboeta. Começarei por abordar a forma como os primeiros bangladeshianos procuraram junto das populações muçulmanas anteriormente estabelecidas um local para a sua prática cerimonial. Em seguida, analisarei os processos que os levaram a criar um espaço de oração independente dos restantes muçulmanos em Lisboa. Finalmente, demonstrarei como esta mesquita mobiliza, simultaneamente, duas formas de pertença: o ser bengali e o ser muçulmano.

A MESQUITA CENTRAL DE LISBOA E AS «MIGRAÇÕES GLOBAIS»

Quando os bangladeshianos começaram a chegar, Portugal já apresentava um número considerável de muçulmanos sunitas¹, com uma grande diversi-

¹ O Islão sunita procura seguir os costumes praticados pelo profeta, designados pelo termo *sunnah*, que se encontram compilados e preservados nos *hadiths* (a tradição), que consistem nas narrativas daquilo que o profeta disse e fez. Embora a diversidade entre sunitas seja considerável, de facto partilham alguns pontos em comum que os diferenciam de outros muçulmanos, como os xiitas. É igualmente de salientar a presença de populações ismaelitas em Portugal, que apresentam um percurso muito semelhante ao dos muçulmanos sunitas, mas representam uma corrente distinta, com as suas próprias instituições e com poucas ligações aos sunitas. Os ismaelitas pertencem à corrente xiita do Islão, embora se distingam da sua versão maioritária — o xiismo dos doze imãs (v. Keshavjee, 1994).

dade nacional, linguística e mesmo religiosa. Relembre-se que nos anos 50, Portugal acolheu estudantes provenientes de famílias sunitas de origem indiana que viviam em Moçambique (Tiesler, 2000; Vakil, 2003). Estes tornaram-se as elites muçulmanas em Portugal, tendo formado a instituição Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL) em 1968. Uma das principais preocupações da CIL foi a construção de um espaço de orações para os cerca de 4000 a 6000 muçulmanos em Portugal, o que só veio a suceder em 1979, quando a Mesquita Central de Lisboa começou a ser construída com o apoio financeiro de vários países islâmicos e a doação de terrenos por parte da Câmara Municipal. Apesar destes significativos apoios institucionais nacionais e internacionais, este lugar de culto só foi inaugurado em 1985, ano em que o número de muçulmanos em Portugal atingia já os 15 000 indivíduos, em virtude do processo de descolonização e dos subseqüentes movimentos migratórios durante os anos 80² (para mais desenvolvimentos, v. Tiesler, 2000). Segundo Kettani (1996), dez anos mais tarde, e graças à incorporação de Portugal nas rotas globais das migrações, o número de populações islâmicas duplicou, passando para perto de 30 000 indivíduos e contemplando agora não só populações ligadas aos anteriores contextos coloniais portugueses, mas também populações oriundas de regiões como a Ásia do Sul, a África anglófona e francófona, entre outras (v. também o artigo de Tiesler neste número temático). Os imigrantes do Bangladesh constituem uma das faces desta crescente diversificação das populações muçulmanas sunitas em Portugal. Entre 1995 e 2003 passaram de 47 indivíduos para 2243³ (SEF, 2003)⁴. A chegada destes imigrantes a Portugal deve ser enquadrada na história da imigração oriunda dos territórios que pertencem hoje ao Bangladesh e na sua relação com alguns eventos ocorridos na economia mundial e nas políticas nacionais. Os movimentos migratórios oriundos do actual Bangladesh começaram muito antes da fundação do Estado, que ocorreu em 1971, e assumiram, até meados da década de 70, o padrão de uma imigração ligada à experiência colonial. Assim, durante o período colonial britânico, e como aconteceu um pouco por toda a Índia, várias populações provenientes da zona oriental do golfo de Bengala, maioritariamente da região de Sylhet, foram recrutadas para servirem na marinha

² Refira-se que ainda antes de este espaço de orações ser inaugurado, em 1982 e 1983, as mesquitas do Laranjeiro e de Odivelas, respectivamente, já desenvolviam as suas actividades (v. Tiesler, 2000).

³ Estes dados foram calculados através da soma entre a população bangladeshiana com estatuto de residência em Portugal e o somatório da população bangladeshiana com estatuto de permanência desde 2001 até aos últimos dados estatísticos referentes ao ano de 2003.

⁴ Estes dados são contrariados pelas informações recolhidas junto do Consulado-Geral do Bangladesh, segundo o qual existem actualmente 3000 imigrantes do Bangladesh em Portugal.

mercante britânica como *lascars* (marinheiros) e *khalashis* (cozinheiros), tendo-se instalado em Inglaterra nos finais do século XIX e princípios do século XX (Tinker, 1977; Visram, 2002; Siddiqui, 2004). Foram estes que, juntamente com os seus descendentes, após a independência da Índia e a constituição do Paquistão (Occidental e Oriental), em 1947, serviram de base para o recrutamento maciço de imigrantes durante as três décadas seguintes, de forma a responderem às necessidades de uma Inglaterra que, à imagem de toda a Europa ocidental, necessitava de mão-de-obra para sustentar o crescimento económico do pós-guerra. Os *syhletis* que já se encontravam em Inglaterra serviam de intermediários para o recrutamento de novos emigrantes, recorrendo às suas redes de familiares e amigos, fazendo com que até ao início da década de 70 esta emigração fosse monopolizada por indivíduos oriundos da mesma região — o que ainda hoje se reflecte no facto de os *syhletis* serem o maior grupo de bangladeshianos em Inglaterra (Tinker, 1977; Eade, 1990; Gardner, 1993, 1995 e 2002).

No entanto, a partir de meados da década de 70 o panorama desta emigração altera-se substancialmente: os bangladeshianos começam a deslocar-se para outros destinos, que não a antiga potência colonizadora, nomeadamente alguns países do Médio Oriente (Knerr, 1991, Peach, 1994, e Castles *et al.*, 1993, *inter alia*), e são oriundos de outras regiões do país, fazendo com que a emigração ganhe uma dimensão nacional (Knights, 1996). Para isto contribuiu o choque petrolífero ocorrido em 1973, que, ao aumentar os preços do petróleo, conduziu não só a um abrandamento das economias dos países da Europa ocidental, levando à implantação de legislação com vista a estancar os fluxos migratórios⁵, mas também ao rápido desenvolvimento das economias dos países produtores de petróleo, o que foi acompanhado pela procura de mão-de-obra estrangeira. Esta foi angariada através de programas de cooperação com vários países, entre os quais figurava o Bangladesh, que criou a nível estatal o Bureau of Manpower, Employment and Training (BMET) para recrutar população de todo o país que quisesse trabalhar temporariamente na Arábia Saudita ou no Kuwait⁶.

Com a institucionalização destes novos percursos criaram-se novas cadeias migratórias, nas quais alguns bangladeshianos que se encontram actualmente em Portugal estão inseridos. Não é por acaso que, antes de chegar a Portugal, uma parte destes imigrantes passou por países do golfo Pérsico, onde

⁵ É de salientar que, apesar de estes fluxos terem abrandado, não deixa de ser verdade que, em virtude dos processos de reunificação familiar, os fluxos migratórios para a Europa ocidental nunca pararam, tendo-se mantido constantes (Castles *et al.*, 1993).

⁶ Apesar de estes imigrantes serem maioritariamente trabalhadores temporários, acontece igualmente que muitos acabaram por desenvolver negócios por conta própria, para os quais recrutam familiares e amigos.

se juntou a familiares e a amigos, começando por trabalhar em negócios de família ou nos sectores mais desprivilegiados da economia (e. g., construção civil). Mesmo entre aqueles que vieram directamente para a Europa e que só depois se deslocaram para Portugal é comum apercebermo-nos de que têm ou tiveram familiares e amigos a residir e a trabalhar naquela região. À imagem do que acontece no Médio Oriente, também em Portugal os bangladeshianos apresentam uma enorme heterogeneidade regional. Até ao momento pude registar a presença de indivíduos oriundos das regiões de Dhaka, Faridpur, Gopalgongs, Noakhali, Sylhet, Chittagong, Comilla, Rangpur e Chadpur.

A maior parte dos imigrantes bangladeshianos em Lisboa aproveitou o espaço Schengen e seguiu os canais criados pelas redes sociais que aqui (Alemanha, França, Itália e Espanha) se estabeleceram nas últimas décadas. Desde o início dos anos 80, no contexto da ditadura do general Hossain Mohammed Ershad, instaurada no Bangladesh em 1982, os pedidos de asilo a países como a Alemanha e a França tornaram-se frequentes (Knights, 1996). Além disso, a substancial alteração da situação social e económica dos países da Europa meridional em virtude da sua pertença ao espaço comunitário traduziu-se numa melhoria dos níveis de vida das populações e modificou a posição destes países face à divisão internacional do trabalho (v. Malheiros, 1996, Baganha *et al.*, 1999, e King *et al.*, 2000). Estas mudanças não só abrandaram as migrações intra-europeias⁷, como também, a curto prazo, propiciaram a chegada de novos imigrantes não oriundos dos antigos espaços coloniais. Perante estes «novos» fluxos migratórios, muitos destes países desenvolveram legislação e programas especiais para a regularização de imigrantes, que passaram a ser vistos por muitos como oportunidades de legalização. À imagem do caso italiano⁸, muitos bangladeshianos deslocaram-se para Portugal no âmbito dos «processos de regularização extraordinária» desenvolvidos pelas autoridades portuguesas em 1992, 1996 e 2001-2002, fosse ou não para se juntarem aos seus amigos e familiares. Após a obtenção de documentos, alguns regressaram ao Bangladesh, onde, através de investimentos em várias áreas, angariaram o capital suficiente para

⁷ Refere-se abrandamento porque a emigração dos países do Sul da Europa não parou, apenas diminuiu de intensidade e de natureza. Dentro da Europa continua a verificar-se uma emigração para os países do Norte que é, na maior parte dos casos, uma emigração temporária de trabalhadores semiqualeificados ou pouco qualificados. Por outro lado, assiste-se a um crescente aumento de europeus do Sul, muito especializados, que partem para países do golfo Pérsico (Malheiros, 1996).

⁸ Graças à legislação Martelli (que permitia a aquisição de uma residência permanente ou renovável), implementada no início dos anos 90, o número de imigrantes do Bangladesh a residirem em Itália aumentou de forma espectacular, rondando actualmente os 20 indivíduos (ISMU 2002; Knights 1995),

fazerem novos investimentos em Portugal. Outros decidiram permanecer em Portugal, aproveitando o comércio realizado por bangladeshianos para se inserirem no mercado de trabalho ou inserindo-se em sectores como a construção civil. Finalmente, podemos encontrar bangladeshianos que decidiram deslocar-se novamente para outros países europeus de forma a darem continuidade aos trabalhos que ali vinham a realizar ou para se juntarem aos membros da família que ali residem. Apesar de muitos terem chegado isolados, quando iniciei o trabalho de campo, era possível observar um crescente número de crianças e mulheres, o que parece indicar que muitos destes imigrantes têm vindo a accionar os processos de reunificação familiar (v. *infra*).

Aquando da chegada dos primeiros bangladeshianos, a Mesquita Central de Lisboa era um ponto de congregação religiosa habitual. Era ali que os bangladeshianos se dirigiam para fazerem as principais orações do calendário islâmico, como o *eid-ul-fitr* (a festa do fim do jejum), o *eid-ul-ad'ha* (a festa do sacrifício) ou a *jumu'a* (a oração congregacional de sexta-feira), bem como as cinco orações diárias do calendário islâmico (*salat*, termo de origem árabe, ou *namaz*, termo de origem persa). No entanto, quando iniciei as recolhas etnográficas, em Abril de 2002, os bangladeshianos realizavam as *namaz* em casa ou num apartamento alugado na zona do Martim Moniz que servia de sala de orações.

O MARTIM MONIZ E A CRIAÇÃO DE UM ESPAÇO PRÓPRIO

De acordo com alguns dos meus interlocutores, a necessidade de criar uma mesquita foi inicialmente equacionada como uma forma de satisfazer as necessidades dos bangladeshianos que trabalhavam relativamente longe da Mesquita Central de Lisboa e que não podiam deslocar-se várias vezes por dia à Praça de Espanha para realizarem as *namaz*. Como tal, era necessário criar um espaço de orações que estivesse próximo do local onde os bangladeshianos se encontravam durante a maior parte do dia, ao qual pudessem recorrer facilmente durante os intervalos do trabalho, ao fim do dia e aos fins de semana. Embora estivessem espalhados um pouco por todo o país (SEF 2000), o maior número de imigrantes oriundos do Bangladesh — cerca de mil indivíduos, segundo alguns dos meus interlocutores — trabalhava e residia na Praça do Martim Moniz e nas zonas envolventes, em Lisboa. Os bangladeshianos começaram a instalar-se aqui em finais dos anos 90, desenvolvendo um tipo de comércio bastante idêntico àquele que os chineses e os indo-portugueses provenientes de Moçambique vinham a desenvolver desde os meados e finais dos anos 70 (v. Malheiros, 1996, e Mapril, 2002).

Actualmente, existem mais de sessenta estabelecimentos ocupados por bangladeshianos que se encontram espalhados pelos centros comerciais Martim Moniz, Mouraria e «Chinatown» e pelas principais ruas adjacentes daquela zona⁹. Estes negócios são maioritariamente grossistas (apesar de também venderem a retalho) e os produtos mais representados são o pronto-a-vestir, as bijuterias-quinquilharias e o brique-à-braque. Existem igualmente três mercearias e dois restaurantes que servem sobretudo clientes bangladeshianos. Ao todo, estes negócios empregam perto de trezentos bangladeshianos e fazem com que aquele espaço funcione como uma zona de gravitação para bangladeshianos residentes noutras zonas da Grande Lisboa e do país, que aqui se deslocam regularmente para comprarem alguns produtos e encontrem amigos.

Esta concentração comercial tem sido acompanhada por uma presença significativa de bangladeshianos a residirem naquela área, o que certamente terá tido influência na escolha do local de implantação e posterior ampliação da sala de orações. Existem vários apartamentos ao longo de toda a zona circundante do Martim Moniz que estão alugados a grupos de homens, a maioria dos quais empregados por conta de outrem e recém-chegados, que procuram suportar as despesas do arrendamento de uma casa juntando-se com outros bangladeshianos. Muitos destes trabalham não só para conterrâneos que têm negócios nesta e noutras zonas da cidade de Lisboa, mas também para bengalis que exercem outras actividades não directamente relacionadas com os imigrantes do Bangladesh, como é o caso dos feirantes. Começa igualmente a observar-se a presença de algumas famílias (compostas por cinco a seis membros: o marido, a esposa, os filhos e o tio materno ou paterno), ligadas aos primeiros imigrantes que se instalaram naquela zona da cidade, que na Rua do Benfornoso, por exemplo, ocupam, entre outros, um prédio de cinco andares. Durante o ano de 2003, outras quinze famílias compraram alguns apartamentos em zonas adjacentes ao Martim Moniz.

A sala de orações, instalada num 2.º andar de um prédio renovado de traça pomalina na Rua do Benfornoso, foi inaugurada em 2000 e começou por ser um apartamento não mobilado, com o chão coberto por uma alcatifa cinzenta, na qual eram colocados os tapetes de oração direccionados para Meca (*qiblah*). Nesta primeira fase, a sala de culto podia albergar perto de setenta pessoas e estava essencialmente ligada à prática quotidiana do Islão, sendo usada como espaço para a realização das *namaz*. Outra das actividades realizadas acontecia durante o Ramadão. Celebrado durante o nono mês do

⁹ De acordo com um levantamento que tenho vindo a realizar desde Abril de 2001 no âmbito do projecto «migrantes em Lisboa», coordenado pela professora Cristiana Bastos, em realização no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (v. Bastos, 2004).

calendário lunar islâmico, o Ramadão é um período no qual os muçulmanos devem jejuar, como sinal de reflexão, disciplina, gratidão e dependência de *Allah* e como forma de relembrem e responderem às carências dos mais necessitados (v. Esposito, 1988). Este jejum consiste na abstinência de comida, bebida, tabaco e relações sexuais entre o amanhecer e o pôr do Sol. É nestes dois momentos que é permitido quebrar o jejum. Antes do nascer do Sol, os muçulmanos tomam uma refeição substancial, designada *seheri*, e a seguir ao pôr do Sol tomam o *iftar*.

Neste período, a mesquita do Martim Moniz ainda não realizava três das orações mais importantes do calendário islâmico, ou seja, a *jumu'a* (a oração congregacional de sexta-feira) e as orações das festas do fim do jejum (*eid-ul-fitr*) e do sacrifício (*eid-ul-adha* ou *Qurbani eid*). Estas eram sempre celebradas na Mesquita Central de Lisboa, para onde os bangladeshianos convergiam durante os horários das orações. A influência da Mesquita Central de Lisboa fazia-se também sentir ao nível da calendarização dos eventos religiosos. Por exemplo, em 2002, toda a calendarização do Ramadão foi organizada pela mesquita da Praça de Espanha¹⁰, bem como as datas para a realização do *eid-ul-fitr* e do *eid-ul-adha*¹¹.

Este papel secundário da sala de culto do Martim Moniz em relação à Mesquita Central de Lisboa manteve-se inalterado mesmo depois de a sala de orações ter sido transferida para um outro prédio, dois ou três números à frente. A transferência realizou-se em virtude de o proprietário do apartamento querer trazer a sua família (a esposa e os filhos) do Bangladesh, necessitando, para tal, do espaço onde a sala de culto estava instalada.

Actualmente, o lugar de culto ocupa totalmente um outro prédio de traça pombalina com quatro andares e tem capacidade para albergar 300 pessoas. Tem uma sala para as *wuzu* (as abluções realizadas antes das orações, nas quais os indivíduos lavam ritualmente os pés, as mãos e a cabeça) no 1.º andar e sistema de sons nos andares cimeiros por forma que todas as pessoas possam seguir as orações do *mullah*¹². Para além disso, pintaram-se as paredes de branco e alcatifaram-se as salas com uma carpete cor de

¹⁰ Calendarização a partir da qual um dos membros da comissão da mesquita elaborou um horário dos *seheris*, dos *iftares*, com os dias do mês e os dias do Ramadão. Depois distribuiu-os por alguns estabelecimentos comerciais da zona e casas privadas. Era assim que, ao entrarmos em dois restaurantes propriedade de bangladeshianos, poderíamos encontrar estas folhas coladas à parede, as quais eram assiduamente consultadas para saber a que horas é que as pessoas podiam quebrar o jejum ao fim do dia.

¹¹ Basta para isto verificar como estas duas ocasiões do calendário islâmico são celebradas em diferentes dias em diferentes países. Por exemplo, durante 2002, o *eid-ul-fitr*, em Portugal, foi celebrado um dia mais cedo em relação ao que aconteceu no Bangladesh.

¹² O *mullah*, ou *imam*, neste sentido, é o líder das orações. É ele que dá início às cinco orações diárias e lidera as orações da *jumu'a*, a oração de sexta-feira, bem como as orações ligadas a outros eventos do calendário islâmico.

vinho. No 1.º andar colocou-se um púlpito (*minbar*), direccionado para Meca, onde o *mullah* realiza a *khutba* (sermão). Nas paredes penduraram-se alguns quadros com suras do *Qu'ran* e compraram-se alguns livros, em inglês, português e bengali, versando sobre várias questões do Islão. Equipou-se também a cozinha, no 2.º andar, com vários conjuntos de pratos, copos de plástico e panelas para as necessidades referentes aos eventos do calendário islâmico onde a comensalidade assume uma importância cerimonial central (e. g., o Ramadão).

Naturalmente, estas mudanças não foram apenas estéticas, mas corresponderam igualmente a um novo papel da mesquita junto dos bangladeshianos. Estas alterações provocaram uma crescente autonomização desta *masjid* (mesquita em árabe e termo usado pelos meus interlocutores) em relação à Mesquita Central de Lisboa a nível da realização de determinados eventos do calendário islâmico. Por exemplo, é agora comum à sexta-feira, por volta das 2 horas da tarde, ver vários imigrantes do Bangladesh, vestidos com as suas melhores roupas, *panjabis* (túnicas geralmente brancas com bordados dourados) e usando *tupis* (pequenos chapéus de oração arredondados), a dirigirem-se para a mesquita com o intuito de celebrarem a *jumu'a*. Assiste-se igualmente à celebração de outros dois importantes momentos do calendário islâmico — *eid-ul-fitr* e *eid-ul-adha*. Em 2003, e contrariamente ao que aconteceu no ano anterior, as orações correspondentes ao primeiro destes festivais foram realizadas na mesquita do Martim Moniz, e não na Mesquita Central de Lisboa. Aqui, antecipando uma afluência generalizada, foram realizadas duas orações: a primeira por volta das 8 horas da manhã e a segunda perto das 10, sendo de salientar que durante estas orações a mesquita estava completamente lotada. A maioria dos presentes era bangladeshiano, embora estivessem igualmente presentes pessoas com outras origens nacionais e linguísticas. Aliás, a presença de muçulmanos portugueses, guineenses, paquistaneses e indianos na sala de culto do Martim Moniz não se resumiu a este evento. À hora das *namaz*, durante a *jumu'a*, nas orações dos principais eventos do calendário islâmico e durante o Ramadão, esta sala de culto recebe diferentes populações muçulmanas, embora estas se encontrem quase sempre em minoria em relação aos bangladeshianos.

Assim, desde 2003, altura em que as actuais alterações foram realizadas, estes bangladeshianos conseguiram criar um espaço próprio onde podem viver os *ritmos do Islão*, continuando apenas dependentes da Mesquita Central de Lisboa para a calendarização das festividades anuais. Mas este processo de autonomização revela-se igualmente a nível formal. Desde Outubro de 2004 que a mesquita do Martim Moniz está registada no *Registo de Pessoas Colectivas Religiosas* sob a designação Centro Islâmico do Bangladesh, Mesquita *Baitul Mukarram*. Através deste registo, esta mesquita deixou de ser uma

delegação da CIL, tendo agora total independência administrativa e sendo reconhecida pelo Estado português como uma pessoa colectiva religiosa¹³.

A MESQUITA ENQUANTO COMUNIDADE MORAL

Quando mencionei, na secção anterior, que os bangladeshianos construíram um espaço próprio, queria notar não só que este espaço tem vindo a ser pragmaticamente autonomizado em relação à Mesquita Central de Lisboa, mas que esta autonomização parece corresponder à produção de um sentimento de comunidade, à criação de uma *comunidade moral* (v. Simmel, 1997 [1898]). Isto é, a partir do reforço e autonomização da mesquita do Martim Moniz pode observar-se a construção de um conjunto de imperativos que procuram controlar a conduta interpessoal. Veja-se, por exemplo, a forma como se reuniu o capital necessário para primeiro reconverter um apartamento numa sala de orações e, mais recentemente, realizar as alterações que dão a actual configuração à mesquita.

Contrariamente a outros casos, onde os espaços de oração foram construídos com o apoio de instituições islâmicas transnacionais (Werbner, 2000, Eade, 1996, Mandel, 1996, Shaw, 1996, e Lewis, 1994, *inter alia*), esta mesquita resultou dos esforços desenvolvidos por um grupo de bangladeshianos que decidiu constituir propositadamente uma comissão. Esta é composta pelos primeiros bengalis que chegaram a Portugal e que gozam de um elevado prestígio e estatuto em virtude do seu «bem sucedido» percurso migratório, sucesso esse aferível através dos negócios que desenvolveram e dos documentos que transportam consigo. Os membros desta comissão foram os primeiros bangladeshianos a desenvolverem algumas actividades comerciais por conta própria no Martim Moniz e na Mouraria, sendo hoje proprietários de vários estabelecimentos comerciais na zona. São também portadores de passaportes portugueses ou outros documentos, como vistos de residência, a que um recém-chegado não pode aspirar facilmente. Basta para isso saber que, de acordo com a legislação portuguesa, um imigrante oriundo de um país não PALOP tem de residir legalmente em Portugal durante dez anos para obter um passaporte português. No entanto, eles são também considerados exemplos a seguir porque trouxeram as suas famílias para Portugal, o que é considerado um símbolo de prosperidade económica em virtude das despesas inerentes (a compra ou arrendamento de uma casa própria e as despesas com a educação dos filhos).

Para reunir o capital necessário ao estabelecimento de uma sala de culto, a comissão realizou diversos peditórios com vista ao arrendamento de um apartamento a um outro bangladeshiano na Rua do Benfornoso e à contratação de um *mullah* — também ele oriundo do Bangladesh e que se encontra em Portugal desde 1989. Este bangladeshiano foi escolhido para *mullah* dada a experiência que adquiriu enquanto ajudante do *imã* na Mesquita Central de Lisboa e, mais tarde, já como *imã* na Mesquita de Odivelas. Além disso, ele era um dos poucos bangladeshianos em Portugal com um conhecimento qurânico aprofundado, já que conhecia o *Qu'ran* de cor na língua da revelação e, portanto, poderia liderar as orações. Não só o conhecimento das Escrituras lhe conferia um elevado estatuto e prestígio, como acontece um pouco por todo o Bangladesh com os *hafiz* (indivíduos que memorizam o *Qu'ran*), mas a sua própria história pessoal terá tido certamente alguma influência na sua escolha:

Hoje (dia 20 de Junho de 2003) fui jantar com o Mizan. Enquanto me explicava o porquê da escolha do *mullah* introduziu a seguinte história: «O *mullah* era proprietário de uma empresa no Bangladesh antes de vir para Portugal. Um dia um senhor não muçulmano pediu-lhe um emprego dizendo que era muito pobre e precisava de dinheiro para viver. Disse-lhe então que lhe pagaria um ordenado mas que teria de ir onde ele mandava. Comprou-lhe roupas novas e, posteriormente, tentou convencer alguns membros do *Jamma'at Tabligh*¹⁴, em Dhaka, a levarem-no com eles durante as suas missões. A maior parte recusou. Tinham medo de que as pessoas que eles iam visitar descobrissem que ele não era muçulmano. Apareceu então um *tablighi* que aceitou levá-lo consigo e o empregado partiu. Quando regressou, três anos depois, tinha-se convertido ao Islão, já tinha arranjado um emprego e estava prestes a casar-se.»

A referência a esta história na legitimação do *mullah* parece revelar que, pelo menos entre certos segmentos da população bengali em Lisboa, ele é visto como uma figura carismática (Weber, 1915). Ou seja, ele é portador de um *carácter exemplar e extraordinário* não só pelo seu conhecimento do *Qu'ran*, mas também pela sua conduta, que terá tido certamente grande importância na escolha deste bangladeshiano para ocupar a posição de líder das orações na nova mesquita.

¹⁴ O *Jamma'at Tabligh* é um movimento islâmico de renovação espiritual fundado por Maulana Muhammad Ilyas em Deoband, na Índia, em 1920. O seu método consiste em dedicar algum tempo a viajar por forma a cativar o maior número de muçulmanos a realizarem as práticas «correctas» do Islão (v. Metcalf, 2002). Actualmente é um dos maiores movimentos islâmicos transnacionais, encontrando-se na Europa, na América, na Ásia e em África (v. Metcalf, 1996a, e van der Veer, 2001, *inter alia*).

Como forma de suprir as despesas da sala de culto, a comissão decidiu também colocar recipientes de recolha de doações em todos os estabelecimentos de imigrantes bangladeshianos. Estas latas de forma rectangular ou arredondada, no meio das quais podemos encontrar um autocolante com a inscrição «ajude a mesquita em nome de Allah», escrita em bengali e urdu, acrescem às doações feitas pelos membros da comissão para manterem a mesquita e o seu *mullah*. Mais recentemente, e tendo em vista a ampliação da sala de culto, realizou-se uma outra reunião pública onde estiveram presentes perto de seis dezenas de bangladeshianos. Várias doações foram recolhidas no local, bem como, nos dias seguintes, à volta do Martim Moniz, entre bangladeshianos, contabilizando perto de 10 000 euros. Com estas doações fizeram-se as obras de adaptação que resultaram na actual configuração do lugar de culto.

Estas várias doações parecem indicar uma percepção da mesquita enquanto espaço colectivo para o qual quase todos os bangladeshianos contribuíram. Mesmo aqueles que ainda hoje não o fizeram têm bem presente que terão de o fazer no futuro. Num contexto onde existe uma enorme diversidade regional de origens e, portanto, onde é quase impossível encontrarmos pessoas provenientes das mesmas aldeias, estas doações surgem como um elemento de agregação, transformando o lugar de culto num denominador comum entre indivíduos que são simultaneamente muçulmanos e bengalis. A própria escolha do *mullah* reflecte esta relação entre muçulmanidade e bengalidade, ao ser simultaneamente bangladeshiano e um conhecedor do árabe, no qual está escrito o *Qu'ran*.

A mesquita é igualmente um espaço onde se criam laços de reciprocidade e apoio com os demais bangladeshianos, assumindo muitas vezes a forma de categorias de quase-parentesco. Não é por acaso que entre os bangladeshianos é comum as pessoas tratarem-se por designações de parentesco, mesmo que não sejam aparentadas entre si, como é o caso dos termos *bhai* (irmão), *káká* (tio paterno) e *mama* (tio materno). Reveladora deste papel é a organização das refeições realizadas durante o Ramadão. Em 2002, o Ramadão realizou-se entre os dias 6 de Novembro e 5 de Dezembro. Durante este mês, a mesquita organizava os *iftares* gratuitos para todos os muçulmanos, sendo comum encontrarmos indianos e paquistaneses misturados com bangladeshianos a quebrarem o jejum em conjunto. Neste período, alguns membros da comissão que estão encarregados de organizarem os *iftares* falaram com vários bangladeshianos por forma a verem quem é que podia doar os ingredientes necessários à confecção da refeição que marca o fim diário do jejum. Todos os dias um indivíduo, ou uma família, se encarregou de oferecer a carne. Esta não é comprada em supermercados. Os indivíduos dirigem-se a vários matadouros que se encontram nas periferias de Lisboa e matam ritualmente uma ovelha, um cabrito ou um borrego e depois entregam a carne na mesquita para que seja preparada a tempo do *iftar*. Ao realizarem este acto, certificam-se de que a carne é *halal* e, portanto, passí-

vel de ser consumida pelos muçulmanos, uma vez que, sendo os animais sangrados, o sangue, substância *haram*, é totalmente removido¹⁵. Um pouco à imagem das redes de *biraderi* entre paquistaneses em Inglaterra (Werbner, 1990; Shaw, 2000), a oferta de carne resultante de um abate ritual é vista como uma forma de criar laços de reciprocidade e solidariedade entre redes de parentesco. Este acto é habitualmente realizado mesmo fora das ocasiões festivas, quando se quer estabelecer um laço entre grupos de descendência. Assim, durante o Ramadão, a oferta da carne para a mesquita é vista como um momento de união com todos os bangladeshianos, procurando criar laços de reciprocidade e de dependência que podem ser essenciais noutros contextos (como a obtenção de um emprego ou a ajuda nos processos de legalização). Aqui, e contrariamente às dádivas de carne entre grupos de parentesco, onde é suposto existir uma contraprestação equivalente em algum momento futuro, a contraprestação reside no facto de «aquele que hoje come a comida que eu ofereço será aquele que amanhã fará a oferta ou que poderá ajudar-me numa situação de dificuldade».

À medida que os processos de reunificação familiar se tornam efectivos, com a chegada das esposas e dos filhos e com os consequentes processos de estabelecimento em Portugal, visíveis através da compra de apartamentos e outros bens, começa igualmente a surgir a necessidade de reforçar a educação religiosa às gerações mais novas. Também neste aspecto a mesquita do Martim Moniz se tem revelado um elemento central. Aos sábados, a mesquita é habitualmente usada como uma escola, onde o *mullah* procura ensinar a recitação do *Qu'ran* aos filhos dos primeiros bangladeshianos chegados a Portugal.

Mas esta preocupação com a prática religiosa não se aplica apenas aos mais jovens. A forma como o Ramadão foi vivido em 2002, quando ainda a mesquita não tinha assumido este papel central, e a forma como foi vivido em 2003, é bem reveladora.

Em Novembro de 2002 acompanhei o quebrar do jejum (*iftar*) numa casa partilhada por um grupo de bangladeshianos oriundos de Dhaka, Sylhet e Faridpur nas imediações do Martim Moniz. Quebrámos o jejum sentados no chão da sala e apenas uma das pessoas que estavam presentes fez uma oração em silêncio antes do jejum ser quebrado. A maioria dos presentes começou imediatamente a comer e, no fim, apenas um deles fez a sua oração, tendo-se recolhido num dos quartos. Todos os outros ficaram em casa a conversar sobre os mais variados assuntos; ninguém foi à sala de orações.

Em 2003 voltei a fazê-lo na mesma casa. Desta vez estávamos todos sentados na mesa da cozinha, com sete pratos já preparados. A pessoa que

¹⁵ *Halal* é um termo corânico que significa permitido, legal ou aceitável e aplica-se a comidas e bebidas que são permitidas e recomendadas por *Allah*. O oposto é *haram*.

havia realizado a oração em silêncio no ano passado levantou-se e fez uma oração em árabe, sendo a dado momento interrompida por um dos seus companheiros de casa que lhe disse para dizer alguma coisa em bengali, pedido a que não acedeu e que mais tarde, quando ficámos sozinhos, criticou. No final do *iftar* todos se levantaram. Três foram à mesquita realizar a *salat al-maghrib* (oração que se realiza durante todo o ano a seguir ao pôr do Sol e que durante o Ramadão é realizada após quebrar o jejum) e os restantes ficaram em casa. Enquanto dois deles acabaram por realizar as suas orações, os outros dois não o fizeram, tendo sido acusados, mais tarde, de terem um comportamento *pobitro* (pouco apropriado). Semelhante situação tinha acontecido uma semana antes, quando, depois do *iftar*, um dos co-residentes decidiu, perante as críticas generalizadas de todos os outros membros, ficar em casa, em vez de ir à mesquita fazer as orações.

O que esta comparação parece demonstrar é que a crescente autonomia que a mesquita do Martim Moniz tem vindo a adquirir tem sido acompanhada por uma revalorização das práticas religiosas destes imigrantes bangladeshianos. Isto é, à medida que esta mesquita começou a exercer um papel mais «completo» a nível da vivência dos ritmos do Islão e chamou a si uma certa autoridade, o controlo social sobre a prática religiosa parece ter-se tornado mais efectivo, o que poderá ter tido como consequência uma maior preocupação e consciencialização das práticas cerimoniais. Desta forma é possível compreender a crítica daqueles que foram para a mesquita fazer as suas orações aos que ficaram em casa. Esta mesma ideia é reforçada por um dos meus interlocutores ao afirmar que, desde a criação da mesquita na sua forma actual, se formou a noção de que quem não comparece para as orações não as realiza, mesmo que as faça em casa.

Se é verdade que, como Signe Howell (1997) afirmou, as moralidades são muitas vezes conceitos *embodied*, o caso dos bangladeshianos permite-nos afirmar que as moralidades podem ser materializadas, isto é, podem ser projectadas sobre um espaço físico e adquirir uma realidade material. A mesquita enquanto espaço recria uma ordem moral assente numa crescente *objectificação* do conhecimento e da prática islâmica, ou seja, num auto-exame onde se julgam os comportamentos dos outros e do próprio (Metcalf, 1996), e na produção de laços de solidariedade e de redes de reciprocidade entre bengalis. O comportamento islâmico «adequado» e a co-responsabilidade entre bangladeshianos parecem constituir-se como os valores sociais dominantes, como *moralidades colectivas*, no sentido de que procuram estabelecer uma disposição normativa para o comportamento individual (Gingrich, 1997). Isto não significa, no entanto, que os indivíduos se comportem sempre de acordo com estes valores sociais dominantes. O caso relativo às orações descrito acima é bem demonstrativo. Seria errado pensar que todos os bangladeshianos se ajudam mutuamente pelo simples facto de serem bengalis e muçulmanos. Mais, a ausência das mulheres neste

espaço de culto é bem reveladora da mesquita enquanto espaço masculino. Para além do género, existem outros idiomas de pertença, como identidades regionais ou de parentesco, que assumem uma maior importância noutros contextos. No entanto, e como fica bem patente nos exemplos citados na próxima secção, a mesquita materializa estes valores em torno de categorias mais abrangentes, como o ser bengali e o ser muçulmano.

«BANGLA MASDJID» OU AS AMBIGUIDADES DE UM LUGAR DE CULTO

Ao emergir como um espaço de produção de uma comunidade moral entre os bangladeshianos, a mesquita do Martim Moniz cria igualmente fronteiras, produz a alteridade. Ela não é apenas muçulmana, mas também bengali, e o lugar de culto emerge como um espaço que simultaneamente marca a separação com outros muçulmanos e medeia a relação entre ser bengali e ser muçulmano. Esta diferenciação emerge em determinados momentos cerimoniais, como os sermões (*kuthba*) realizados aquando da *jumu'a*. Estes são sempre efectuados em bengali:

No dia 15 de Agosto, por volta das 13 horas, encontrei-me com o Muhammad para irmos à mesquita do Martim Moniz realizar a *jumu'a* — a oração congregacional de sexta-feira —, que começa por volta das 2 da tarde. Ao chegar ao Martim Moniz fizemos uma breve passagem por um dos restaurantes da zona, onde encontramos algumas pessoas conhecidas, tendo ficado a conversar com outro bangladeshiano que ali se encontrava a almoçar. Quando chegámos à mesquita, já a oração tinha começado. Muhammad ainda tentou encontrar, em vão, um espaço onde pudesse realizar a oração nos três andares actualmente ocupados pela sala de culto. As escadas do prédio estavam repletas de pares de sapatos e sandálias. As janelas, apesar de abertas, estavam cobertas por longas cortinas verdes escuras. Desalentado por não ter conseguido fazer a oração de sexta-feira, Muhammad regressou... Alguns minutos depois começaram a sair vários indivíduos não bengalis, possivelmente guineenses; não se via um único bengali. Dado que a mesquita tinha sido construída por uma comissão de indivíduos oriundos do Bangladesh, perguntei ao Muhammad quem eram os frequentadores, ao que me respondeu que o motivo pelo qual estes estavam a sair era porque a oração em árabe propriamente dita já tinha terminado e que agora, durante o sermão, o *mullah* estava a formular em bengali alguns desejos e outras orações, em homenagem a bangladeshianos que se encontram em situações de precariedade em Portugal. Ora, como não percebem, vêm-se

embora. E, de facto, passados alguns minutos, começaram então a sair os bangladeshianos, que ascendiam, no total, a perto de 150 indivíduos [extracto do diário de campo, 15 de Agosto de 2003].

Frequentemente, os sermões são ocasiões para se falar dos bangladeshianos que vivem em Portugal e no Bangladesh. Fala-se, por exemplo, do papel do Islão na sua vida ou apenas de ocorrências quotidianas relevantes para a comunidade. Se é certo que a importância política do sermão em diversos contextos islâmicos tem sido abordada variadas vezes (v. Fischer Abedi, 1990, e Bowen, 1993), não deixa de ser verdade que o sermão reflecte a identidade da mesquita. Esta expressa-se na forma como o lugar de culto foi criado e nos recursos que a mantêm em funcionamento, elementos estes que, por sua vez, vão dar o contexto geral para aquilo que se diz e para a forma como se diz no sermão (Gaffney, 1987). O caso da *bangla masjid* espelha exactamente a forma como o sermão marca as fronteiras entre diversos grupos de muçulmanos. Ao serem realizados em bengali e versando sobre temáticas associadas à comunidade, os sermões são a representação simbólica da congregação e, conseqüentemente, abrem um espaço de separação em relação a outros muçulmanos não bengalis, o que me parece ser percebido pelos meus interlocutores em diversas ocasiões. Veja-se, a título de exemplo, a seguinte conversa:

[...] Perguntei-lhe [ao telefone] o que é que ia fazer durante o dia de hoje [*eid-ul-fitr*, ou a festa do fim do jejum], ao que me respondeu que iria estar a trabalhar até tarde. Voltei a interpelá-lo para saber se tinha ido à *masjid* [mesquita em árabe] fazer a oração, ao que me respondeu que não, que tinha ido à *bangla masjid*; à *bangladeshi mosque*, e não à mesquita central [extracto do diário de campo, 26 de Novembro de 2003].

Reveladora desta percepção da mesquita como um espaço próprio é uma polémica em torno da *jumu'a*. Esta oração congregacional de sexta-feira realizou-se pela primeira vez na mesquita do Martim Moniz no dia 8 de Agosto de 2003, com um grande aparato e com a presença maciça de bangladeshianos. No entanto, outros preferiram fazer esta oração na Mesquita Central de Lisboa, o que suscitou algumas reacções e críticas acesas. Vejamos o que afirmava um dos meus interlocutores:

[...] o Mukitur tinha-me pedido para ir com ele ao Serviço de Estrangeiros e Fronteiras para ver o andamento do seu processo. Estávamos sentados à espera de ser atendidos pelo responsável quando começámos a falar da celebração da *jumu'a* na mesquita do Martim Moniz que tinha acontecido na sexta-feira anterior. A dado momento perguntei-lhe se nin-

guém tinha ido fazer a *jumu'a* à mesquita central, ao que me respondeu que os bangladeshianos que não querem ir fazer a *jumu'a* ao Martim Moniz são doidos, parece que têm vergonha das pessoas da sua terra [extracto do diário de campo, 14 de Agosto de 2003].

Regressemos agora por momentos ao título deste artigo. A designação de *bangla masjid* marca a ambiguidade do lugar de culto. *Bangla* é um termo bengali que significa a língua que os bangladeshianos falam, mas também a sua pertença enquanto grupo etno-linguístico. Recria-se aqui uma relação entre língua e etnicidade que parece estar relacionada com a própria formação do Bangladesh. Recorde-se que o bengali é uma língua indo-europeia que é actualmente falada por perto de 200 milhões de indivíduos em todo o mundo, sendo que a maioria destes reside no actual Bangladesh, onde é a língua oficial, e os restantes na província indiana de Bengala Ocidental e no Myanmar (Birmânia).

Embora alguns autores considerem que a relação entre a língua bengali e uma etnicidade bengali tem origens mais remotas, parece-me que ela adquiriu uma maior visibilidade, impacto social, político e mesmo emocional aquando dos processos que levaram à criação do Bangladesh. Durante a partição da Índia britânica, em 1948, formaram-se dois países: a Índia e o Paquistão, sendo este último dividido em Ocidental e Oriental. No Paquistão Ocidental (o actual Paquistão) residiam populações muçulmanas falantes de urdu, enquanto no Paquistão Oriental residiam sobretudo muçulmanos falantes de bengali. De acordo com o projecto de Ali Jinnah, o ideólogo do Paquistão, o facto de todas estas populações serem muçulmanas era indispensável para a construção de uma república islâmica. Apenas quatro anos depois, em 1952, na Universidade de Dhaka, actual capital do Bangladesh, realizou-se uma manifestação contra a extensa tentativa de urduização da sociedade bengali por parte das elites dirigentes do Paquistão Oriental¹⁶. Como resultado, morreram seis estudantes, tendo aquele dia (21 de Fevereiro) ficado conhecido como o *Shaheed Dibosh* (o dia da língua), sendo este dia ainda hoje amplamente celebrado no Bangladesh. Este momento marcou também o início das reivindicações por um Estado independente do Paquistão Ocidental, o que viria a ser conseguido pelo Shaik Mujibur Rahman somente em 1971, após uma violenta guerra civil. Assim nasceu o Bangladesh, cujo significado literal é a terra (*desh*) do bengali (*bangla*), procurando significar não só a terra da língua bengali, mas também de todos aqueles que a falam, dos bengalis.

Em Portugal a importância da língua manifesta-se em alguns eventos como a celebração anual do *Shaheed Dibosh*. A última decorreu no dia 23

¹⁶ Procurava-se desta forma tornar o urdu a língua oficial do Paquistão Oriental, fazendo com que o bengali perdesse a relevância que até ali detinha.

de Fevereiro de 2003, no Hotel Sofitel, na Avenida da Liberdade, perante uma audiência de 300 a 400 pessoas, onde compareceram convidados, como o embaixador do Bangladesh em França, um representante do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, o cônsul-geral do Bangladesh e alguns artistas bangladeshianos provenientes de Espanha. Esta festa foi marcada por momentos de êxtase nacionalista, exemplificados na actuação de um artista que subiu ao palco para declamar, emocionado, um poema em homenagem ao ser bengali, enquadrado por um cartaz com uma gravura do monumento aos mártires (*Shaheed Minar*) que se encontra em Dhaka.

Assim, parece-me que o lugar de culto é visto pelos meus interlocutores como um espaço onde se mobiliza a relação entre o bengali como língua e etnicidade, só que agora num contexto totalmente diferente e que, consequentemente, lhe atribui um significado distinto. Esta mobilização da bengalidade está intrinsecamente relacionada com as próprias estratégias desenvolvidas por estes bangladeshianos em Lisboa. É muitas vezes através do recurso a outros conterrâneos, normalmente aqueles que primeiro chegaram a Portugal e que na maior parte dos casos já falam português, que os recém-chegados conseguem encontrar um emprego, obter informações vitais para a aquisição de documentos ou mesmo angariar um fiador para arrendar um apartamento, amenizando dessa forma as dificuldades que enfrentam no país de acolhimento.

Simultaneamente, *masdjid* é um termo árabe que significa mesquita ou local de prostração e que remete para um espaço onde as fronteiras entre muçulmanos se esbatem. O uso do árabe para designar o lugar de culto pode ser lido como simbolizando a universalidade do Islão, uma vez que este foi o idioma da revelação. De acordo com a doutrina islâmica, esta está escrita em árabe numa placa que se encontra perto de *Allah*, no céu, e terá sido a partir deste documento que as Escrituras foram reveladas. Acredita-se que o *Qu'ran*, recitado pelo profeta Maomé, tal como este lhe foi revelado pelo anjo Gabriel, representa a palavra directa de *Allah*. Consequentemente, é suposto que todos os muçulmanos memorizem e recitem o *Qu'ran* em árabe, mesmo que não o percebam ou que a sua língua materna seja outra. Assim, em todo o mundo, as orações devem ser realizadas em árabe (v. Esposito, 1988), demonstrando dessa forma a pertença à comunidade de crentes, à *ummah*.

A crescente preocupação com a prática religiosa dos bangladeshianos, jovens e adultos, é bem reveladora da importância desta outra pertença. Não será por acaso que na legitimação do *mullah* aparece uma referência ao *Jamma'at Tabligh*. Esta organização transnacional tem como objectivo a renovação individual da prática islâmica de acordo com as tradições proféticas, procurando desta forma reforçar o sentido de pertença a uma comunidade global, a *ummah* (Metcalf, 1996a e 2002; van der Veer, 2001). Se é certo que no Bangladesh existe uma longa história ligada à celebração dos *pir*

(santos) e aos movimentos sufistas (v. Roy, 1983, *inter alia*), não deixa de ser verdade que a presença do *Jamma'at* tem vindo a adquirir uma importância considerável, levando as autoridades do Estado a estarem presentes em eventos como o *Bishwa Ijtema*, que se realiza em Tongi, nos arredores de Dhaka, no final de Janeiro. Este é um evento organizado pelo *Jamma'at Tabligh* e reúne o maior número de muçulmanos a seguir à *hajj* (a peregrinação a Meca); só em 2000 eram perto de 2 milhões de pessoas (v. Ellickson, 2002). Entre certos segmentos da população bengali em Lisboa, a influência de tal movimento nas formas como se percepção o Islão parece tanto mais evidente quanto é comum encontrar bangladeshianos a frequentar as reuniões que este movimento realiza nalgumas mesquitas nos arredores de Lisboa, aquando da visita dos seus membros. Mais, durante o meu trabalho de campo fui convidado para a realização de um *Milad* por ocasião de abertura de uma loja. Um *Milad* é uma assembleia devocional que celebra o nascimento do profeta e é praticado por toda a Ásia do Sul (Qureshi, 1996). Consiste na leitura e recitação colectiva de alguns hinos e passagens do *Qu'ran* em homenagem ao profeta e ocorre, entre outras ocasiões, aquando da inauguração de uma nova casa ou de uma loja, como uma forma de trazer *baraka* (bênção, boa sorte ou auspiciosidade). Algumas das pessoas presentes neste evento confidenciaram-me que consideravam esta prática não islâmica e que, portanto, não deveria ser realizada. Elas só se encontravam ali porque eram amigas do proprietário e, portanto, não poderiam faltar. Estes exemplos revelam, por um lado, a existência de uma percepção do que é a «correcta» prática islâmica, que tem sido introduzida um pouco por todo o Bangladesh através de movimentos reformistas como os *Tablighis*. Nestas perspectivas reformistas, o Islão é pensado como algo que transcende as fronteiras nacionais, étnicas e linguísticas, o que é bem visível durante as várias orações do calendário islâmico realizadas na mesquita do Martim Moniz, onde encontramos outras populações não bangladeshianas. Por outro lado, a prática de cerimónias como os *Milads* revela que existem segmentos de bangladeshianos que interpretam e percebem o Islão como algo regionalizado. Estas interpretações continuam a ser reproduzidas em Portugal e são parte integrante da replicação de um Islão bengalizado que é sujeito a debates e contestação por parte de outros segmentos bengalis.

Assim, o que parece vislumbrar-se no espaço de culto do Martim Moniz é uma ambiguidade entre dois universos de sentido. Por um lado, o espaço em si aparece claramente etnicizado e bengalizado; por outro, as orações são momentos de agregação à *ummah* e, portanto, representam uma ocasião onde as fronteiras entre muçulmanos se esbatem. Se aceitarmos como verdadeira a afirmação de que as instituições e os textos provenientes da doutrina islâmica são passíveis de interpretações diferenciadas por parte dos indivíduos e grupos que as vivem, então temos de reconhecer que elementos

aparentemente tão universais como os cinco pilares do Islão — a declaração de fé, o jejum, as cinco orações diárias, a esmola e a peregrinação a Meca — podem ser interpretados de formas distintas, consoante a posição social. Daí a observação de Al-Azmeh (1993) quando afirma que existem tantos islãos quantas as situações que os sustentam. O mesmo poderia aplicar-se ao caso dos bangladeshianos de Lisboa, onde me parece existir uma relação entre o espaço de culto e a (re)produção, agora que se encontram num novo contexto, de uma identidade que é simultaneamente bengali e muçulmana.

O ESPAÇO COMO MEDIAÇÃO: ALGUMAS REFLEXÕES FINAIS

O que tenho vindo a discutir é que as migrações colocam as pessoas em contacto com realidades distintas daquelas onde são originárias e isso pode redefinir a forma como os indivíduos se reconhecem a si mesmos. O caso dos imigrantes muçulmanos abre um espaço de interpretação para o contacto com o «outro» não muçulmano, mas também com o muçulmano que fala uma língua diferente, que tem uma nacionalidade distinta, etc. Se é verdade que o encontro com o não muçulmano pode ser um elemento estruturante na forma como os muçulmanos se autodefinem (v. Metcalf, 1996), não é menos verdade que o encontro com o «outro» muçulmano não tem um efeito menor. Este encontro pode certamente levar a um alargamento da consciência e ao reconhecimento da unidade espiritual de todos os muçulmanos, mas pode igualmente reforçar e produzir processos de distinção e diferença (Eickelman e Piscatori, 1990). O caso dos bangladeshianos parece encontrar-se entre estes dois processos. Talvez simplificando em excesso, a sua chegada a Portugal colocou-os em contacto com uma multiplicidade de muçulmanos, nomeadamente na Mesquita Central de Lisboa e na zona do Martim Moniz, fazendo-os reordenar a sua experiência e percepção do mundo por forma a distinguirem-se destas restantes populações muçulmanas. A *bangla masjid* assume neste processo uma importância central, uma vez que surge como um *site de inscrição* (D'Alisera, 2001) da bengalidade, enquanto comunidade moral e espaço de fronteira.

Simultaneamente, viver num contexto onde são uma minoria e em que são quase sempre encarados como os *estrangeiros* (Simmel, 2004 [1908]) parece ter levado a uma maior consciencialização da prática islâmica, donde surgiu a necessidade de criar um lugar de culto, de educar os mais jovens e de disciplinar os adultos. Desta forma, o lugar de culto materializa e dá existência física a uma comunidade moral e a uma identidade que, neste caso, é simultaneamente etno-linguística e religiosa. É exactamente por isto que a mesquita do Martim Moniz pode ser vista como um espaço de mediação. Quando faço aqui referência à noção de mediação, não falo de uma mediação jurídica, como aquela exercida por uma terceira parte em caso de

conflito entre dois indivíduos ou grupos (v. Evans-Pritchard, 1967 [1937], *inter alia*). Faço aqui alusão a uma mediação simbólica que procura superar significados percebidos como contraditórios. No caso que tenho estado a desenvolver, o espaço físico da mesquita exerce um papel de mediação entre diversas visões do mundo onde se conjuga o ser bengali e o ser muçulmano. Ela materializa a dialéctica entre fluxos e encerramentos (Geschiere e Meyer, 1998). Fluxos em relação ao Islão e a outros muçulmanos e encerramentos em torno da bengalidade. Neste aspecto, a *bangla masjid* assume um papel idêntico àquele desempenhado pelos rituais de vida entre os mandinga em Portugal e na Guiné Bissau (Johnson, 2002), estabelecendo uma comunicação entre significados que são muitas vezes considerados radicalmente separados: o universal e o particular, o sagrado e o profano, o islão e a etnicidade, o inclusivo e o exclusivo.

BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, L. (1988), *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press.
- ABU-LUGHOD, L. (ed.) (1998), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press.
- AHMED, R. (1988), *The Bengal Muslims 1871-1906: A Quest for Identity*, Deli, Oxford University Press.
- AL-AZMEH, A. (1993), *Islams and Modernities*, Londres, Verso.
- BAGANHA, M., FERRÃO, J., e MALHEIROS, J. (1999), «Os imigrantes e o mercado de trabalho: o caso português», in *Análise Social*, n.º 150, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, pp. 147-173.
- BASTOS, C. (2004), «Lisboa, século XXI: uma pós-metrópole nos trânsitos mundiais» in J. M. Pais e L. M. Blass (coords.), *Tribos Urbanas: Produção Artística e Identidades*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 195-223.
- BOWEN, J. (1993), *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, Princeton, Princeton University Press.
- CASTLES, S., e MILLER, M. (1993), *The Age of Migration*, Nova Iorque, The Guilford Press.
- D'ALISERA, J. (2001), «I © Islam: popular religious commodities, sites of inscription, and transnational Sierra Leonean identity», in *Journal of Material Culture*, vol. 6 (1), pp. 91-110.
- EADE, J. (1990), «Nationalism and the quest for authenticity», in *New Community*, n.º 16 (4), pp. 493-503.
- EADE, J. (1996), «Nationalism, community and the islamization of space in London», in B. Metclaf, *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press, pp. 217-233.
- EICKELMAN, D., e PISCATORI, J. (1990), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Berkeley, University of California Press.
- ELICKSON, J. (2002), «Local saint vs. contemporary reformer: religious trends in Bangladesh», in S. Alam (ed.), *Contemporary Anthropology: Theory and Practice*, Dhaka, The University Press Limited, pp. 197-210.
- ESPOSITO, J. (1988), *Islam: The Straight Path*, Oxford, Oxford University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1967 [1937]), *Les nuers: description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Editions Gallimard.

- FISCHER, M., e ABEDI, M. (1990), *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Tradition and Postmodernity*, Madison, University of Wisconsin Press.
- GAFFNEY, P. (1987), «Authority and the mosque in Upper Egypt: the islamic preacher as image and actor», in W. Roff (1987), *Islam and the Political Economy of Meaning*, Berkeley, University of California Press, pp. 199-225.
- GARDNER, K. (1993), «Desh-Bidesh: Sylheti images of home and away», in *Man*, n.º 28, pp. 1-15.
- GARDNER, K. (1995), *Global Migrants, Local Lives. Travel and Transformation in Rural Bangladesh*, Oxford, Oxford University Press.
- GARDNER, K. (2002), *Age, Narrative and Migration. The Life Course and Life Histories of Bengali Elders in London*, Oxford, Berg Publishers.
- GEERTZ, C. (1968), *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, Chicago University Press.
- GESCHIERE, P., e MEYER, B. (1998), «Globalization and identity: dialectics of flow and closure», in *Development and Change*, vol. 29, pp. 601-615.
- GILSENAN, M. (1982), *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*, Nova Iorque, Pantheon Books.
- GINGRICH, A. (1997), «Inside an 'exhausted community': an essay on case-reconstructive research about peripheral and other moralities», in S. Howell, *The Ethnography of Moralities*, Londres, Routledge, pp. 152-177.
- HOWELL, S. (1997), *The Ethnography of Moralities*, Londres, Routledge.
- ISMU (2002), *The Eight Italian Report on Migrations*, Milão, ISMU.
- JOHNSON, M. (2002), *Being Mandinga, Being Muslim: Transnational Debates on Personhood and Religious Identity in Guinea-Bissau and Portugal*, Illinois, tese de doutoramento apresentada na Universidade de Illinois, mimeo.
- KEPEL, G. (2003), *Jihad: The Trail of Political Islam*, Londres, I. B. Taurius.
- KESHAVJEE, F. (1994), «Identities e representações sociais: para o estudo da mulher islâmica em Portugal», in AAVV, *Dinâmicas Multiculturais, Novas Faces, Novos Olhares*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, pp. 191-202.
- KETTANI, A. (1996), «Challenges to the organization of muslim communities in Western Europe: the political dimension», in W. Shadid e P. Koningsveld (eds.), *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslims States*, Kampen, Kok Pharos, pp. 14-35.
- KING, R., LAZARIDIS, G., e TSARDANIDIS, C. (eds.) (2000), *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe*, Londres, MacMillan Press, Londres.
- KNERR, B. (1990), «South Asian countries as competitors on the world labour market», in C. Clarke, C. Peach e S. Vertovec (eds.), *South Asians Overseas. Migration and Ethnicity*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 173-196.
- KNIGHTS, M. (1996), «Bangladeshi immigrants in Italy: from geopolitics to micropolitics», in *Transactions of the Institute of British Geographers*, n.º 21 (1), pp. 105-123.
- KNIGHTS, M. (1997), «Migrants as networkers: the economics of Bangladeshi migration to Rome», in R. King e R. Black (eds.), *Southern Europe and the New Immigrations*, Brighton, Sussex Academic Press, pp. 113-137.
- LEWIS, P. (1994), *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*, Londres, I. B. Tauris.
- MALHEIROS, J. (1996), *Imigrantes na Região de Lisboa, os Anos da Mudança*, Lisboa, Edições Colibri.
- MANDAVILLE, P. (2001), *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, Londres, Routledge.
- MANDEL, R. (1996), «A place of their own: contesting spaces and defining places in Berlins migrant community», in B. Metclaf, *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press, pp. 147-166.

- MAPRII, J. (2002), «De Wenzhou ao Martim Moniz: práticas diaspóricas e (re)negociação identitária do local», in *Ethnologia*, 12-14, Lisboa, Fim de Século, pp. 253-294.
- METCALF, B. (ed.) (1996), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press.
- METCALF, B. (1996a), «New Medinas: the Tablighi Jama'at in America and Europe», in B. Metcalf (ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press, pp. 110-127.
- METCALF, B. (2002), «Traditionalist» *Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs*, Leiden, ISIM.
- NEEDHAM, R. (1981), *Circumstantial Deliveries*, Berkeley, University of California Press.
- PEACH, C. (1994), «Three phases on South Asian emigration», in J. Brown e R. Foot (eds.), *Migration: the Asian Experience*, Londres, The Macmillan Press, pp. 38-55.
- QURESHI, R. (1996), «Transcending space: recitation and community among South Asian muslims in Canada», in B. Metcalf (ed.) (1996), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press, pp. 46-64.
- ROY, A. (1983), *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Nova Deli, Sterling Publishers.
- ROY, O. (2003), *El Islam Mundializado*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- SEF (1995), *Relatório Estatístico 1995*, mimeo.
- SEF (2000), *Relatório Estatístico 2000*, mimeo.
- SEF (2003), *Relatório Estatístico 2003*, www.sef.pt.
- SHAW, A. (1996 [1994]), «The Pakistani community in Oxford», in R. Ballard (ed.), *Desh Padesh: The South Asian Presence in Britain*, Nova Deli, B. R. Publishing Corporation, pp. 35-57.
- SHAW, A. (2000), *Kinship and Continuity: Pakistani Families in Britain*, Amsterdão, Harwood Academic Publishers.
- SIDDQUI, T. (2004), *Institutionalising Diáspora Linkage: The Emigrant Bangladeshis in UK and USA*, Dhaka, International Organization for Migration.
- SIMMEL, G. (2004 [1908]), «O estrangeiro», in G. Simmel, *Fidelidade e Gratidão e Outros Textos*, Lisboa, Relógio d'Água, pp. 133-142.
- SIMMEL, G. (1997 [1898]), «Contribution to sociology of religion», in H. Helle (ed.), *Essays on Religion: Georg Simmel*, Durham, Yale University Press, pp. 101-120.
- TIESLER, N. (2000), «Muçulmanos na margem: A nova presença islâmica em Portugal», in *Sociologia — Problemas e Práticas*, n.º 34, pp. 117-144.
- TINKER, H. (1977), *The Banyan Tree: Overseas Emigrants from India, Pakistan, and Bangladesh*, Oxford, Oxford University Press.
- VAKIL, A. (no prelo), «O 'Portugal islâmico', o 'Portugal multicultural' e os muçulmanos portugueses: história, memória e cidadania na construção de novas identidades», in G. Mota (ed.), *Minorias Étnicas e Religiosas em Portugal: História e Atualidade*, Coimbra, IHESFLUC, pp. 409-451.
- VAKIL, A. (2003), «Muslims in Portugal: history, historiography, citizenship», in *EuroClio Bulletin*, 18, pp. 9-13.
- VAN DER VEER, P. (2001), *Transnational Religion*, comunicação apresentada na conferência «Transnational migration: comparative perspectives», Princeton University.
- VISRAM, R. (2002), *Asians in Britain: 400 Years of History*, Londres, Pluto Press.
- WEBER, M. (1996 [1915]), «L'éthique économique des religions mondiales», in M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Editions Gallimard, pp. 329-486.
- WERBNER, P. (1990), *The Migration Process: Capital, Gifts and Offerings among Pakistanis in Britain*, Oxford, Berg Publishers.
- WERBNER, P. (2002), *Imagined Diasporas among Manchester Muslims: The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*, Oxford, Currey/SARP.