

# PERTENÇAS FECHADAS EM ESPAÇOS ABERTOS

*Estratégias de (re)Construção Identitária  
de Mulheres Muçulmanas em Portugal*

MARIA ABRANCHES



acidi

Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, I. P.



PRESIDÊNCIA DO CONSELHO DE MINISTROS

**PERTENÇAS FECHADAS  
EM ESPAÇOS ABERTOS**  
*Estratégias de (re)Construção Identitária  
de Mulheres Muçulmanas em Portugal*

Maria Abranches

Biblioteca Nacional de Portugal – Catalogação na Publicação

ABRANCHES, Maria

Pertenças fechadas em espaços abertos : estratégias de (re)construção identitária de mulheres muçulmanas em Portugal. – (Teses ; 13)

ISBN 978-989-8000-39-2

CDU 313  
28

PROMOTOR

ALTO-COMISSARIADO PARA A IMIGRAÇÃO  
E DIÁLOGO INTERCULTURAL (ACIDI, I.P.)

[www.acidi.gov.pt](http://www.acidi.gov.pt)

AUTORA

MARIA ABRANCHES

[abanches.maria@gmail.com](mailto:abanches.maria@gmail.com)

EDIÇÃO

ALTO-COMISSARIADO PARA A IMIGRAÇÃO  
E DIÁLOGO INTERCULTURAL (ACIDI, I.P.)

RUA ÁLVARO COUTINHO, N.º 14, 1150-025 LISBOA  
TELEFONE: (00351) 21 810 61 00 FAX: (00351) 21 810 61 17  
E-MAIL: [acidi@acidi.gov.pt](mailto:acidi@acidi.gov.pt)

EXECUÇÃO GRÁFICA

EDITORIAL DO MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

PRIMEIRA EDIÇÃO

250 EXEMPLARES

ISBN

978-989-8000-39-2

DEPÓSITO LEGAL

261 526/07

LISBOA, NOVEMBRO 2007

Dissertação de Mestrado em  
Comunicação, Cultura e Tecnologias da Informação

Autora: Maria Abranches

Orientador: Professor Doutor Fernando Luís Machado  
Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa

Departamento de Sociologia

Outubro 2004



## Índice

<b>PREFÁCIO</b>	<b>9</b>
<b>NOTA PRÉVIA</b>	<b>11</b>
<b>SUMÁRIO</b>	<b>13</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>13</b>
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>15</b>
<b>1. PERCURSOS IDENTITÁRIOS EM CONTEXTO MIGRATÓRIO</b>	<b>23</b>
1.1. O Processo de Construção Identitária na Modernidade	23
1.2. Etnicidade enquanto Fonte de Identidade: Dinâmicas da Diversidade Étnica	28
1.3. Efeitos de Género nos Fenómenos Migratórios	34
<b>2. MUÇULMANOS NO OCIDENTE E EM PORTUGAL: DIVERSIDADE DE TRADIÇÕES E FORMAS DE ADAPTAÇÃO</b>	<b>43</b>
2.1. O Papel da Religião Muçulmana na Construção Identitária: Dinâmicas dos Modos de Expressão Islâmicos	43
2.2. Muçulmanos em Portugal: Especificidades Étnico-religiosas das Populações Guineense e Indiana	49
2.3. A Componente Feminina da Imigração Muçulmana: Processos de (re)Construção Identitária entre Mulheres Migrantes	57
<b>3. DA ORIGEM AO DESTINO: CONTEXTOS DE INSERÇÃO SOCIAL NO FEMININO</b>	<b>65</b>
3.1. Mulheres e Jovens Muçulmanas em Portugal: Origens Étnico-Sociais e Decisão de Emigrar	65
3.2. Estratégias Residenciais: Especificidades da Negociação Feminina entre Afastamento e Proximidade	76
3.3. Percursos Escolares: Negociando Formas de Controlo Social e Familiar	87
3.4. Trajectórias Socioprofissionais: Estratégias Femininas de Inserção no Mercado de Trabalho	94

<b>4. O CICLO DA VIDA:</b>	
<b>RITOS DE PASSAGEM NUM ESPAÇO DE TRANSIÇÃO</b>	<b>101</b>
4.1. Rituais de Nascimento: Entre Tradição e Religião	101
4.2. Do “Namoro Escondido” ao Casamento: A Representação da Sexualidade	111
4.3. A Escolha do Cônjuge e os Sistemas Familiares	121
4.4. Os Ritos Nupciais: Modalidades de Celebração	129
4.5. Encerrando o Ciclo da Vida: O Ritual Sagrado da Morte	136
<b>5. ELEMENTOS DE IDENTIFICAÇÃO CULTURAL:</b>	
<b>FORMAS DE ADAPTAÇÃO ENTRE DUAS REFERÊNCIAS</b>	<b>141</b>
5.1. Diversidade e Especificidade dos Territórios Linguísticos	141
5.2. Novas Expressões da Identidade Religiosa: Reinterpretação de Representações e Práticas	151
5.3. Formas de Participação e Apresentação das Mulheres no Espaço Público e Privado	161
<b>6. SOCIABILIDADES: SENTIDOS E SIGNIFICADOS</b>	<b>173</b>
6.1. Círculos de Amizade e Relações Familiares: Formas de Negociação entre “Abertura e Fechamento”	173
6.2. Redes de Vizinhaça e Percepções de Racismo	181
6.3. Contextos de Socialização e Entreajudas: Os Movimentos Associativos	185
<b>CONCLUSÕES</b>	<b>193</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>203</b>

## Índice de Quadros

Quadro 1 – Caracterização sociodemográfica das entrevistadas de origem guineense	18
Quadro 2 – Caracterização sociodemográfica das entrevistadas de origem indiana	19
Quadro 3 – Origem sociodemográfica e contexto de emigração das entrevistadas mais velhas (entre os 37 e os 69 anos)	67
Quadro 4 – Profissão, no país de origem, dos pais das jovens de origem indiana e guineense	75
Quadro 5 – Distribuição residencial e regime de propriedade das entrevistadas	78
Quadro 6 – Grau de escolaridade e actividades exercidas na origem e no destino pelas mulheres muçulmanas mais velhas	88
Quadro 7 – Grau de escolaridade e actividades exercidas pelas jovens muçulmanas	92





## PREFÁCIO

As relações sociais de género, incluindo os processos identitários a elas associadas, constituem um dos objectos mais estudados pelas ciências sociais contemporâneas. Embora sem termo de comparação com o que se passa no mundo anglo-saxónico e noutras paragens, também os cientistas sociais portugueses têm vindo a interessar-se progressivamente pelo tema. O que é surpreendente é a escassez de trabalhos dedicados às questões de género em populações imigrantes.

Não por falta de pesquisas sobre imigração e etnicidade. Este é um domínio de investigação que está no topo da agenda científica em Portugal. Na última década, fizeram-se em todas as disciplinas das ciências sociais centenas de trabalhos sobre imigração, imigrantes e etnicidade. Os fluxos migratórios, os perfis socioculturais das populações migrantes, a inserção dos imigrantes no mercado de trabalho ou as políticas de imigração, a multiculturalidade nas escolas, entre vários outros tópicos, conquistaram, e bem, a atenção qualificada dos investigadores portugueses. Mas as relações de género, e a situação das mulheres imigrantes em particular, têm ficado à margem desse interesse.

Com raras excepções, os estudiosos da imigração e da etnicidade têm ignorado as relações de género e os estudiosos das relações de género têm ignorado as populações imigrantes e outros grupos etnicamente diferenciados.

As razões para este desencontro prendem-se, em parte, com a própria organização e dinâmica do campo científico, que com certa frequência, levam a que esforços de pesquisa que poderiam encontrar-se em algum ponto se desconheçam mutuamente, por vezes de forma activa.

Mas à parte esse efeito perverso interno ao mundo da ciência, o que está em causa, neste e noutros domínios, é o modo como se estabelece a relevância científica e social dos temas passíveis de investigação, que pode deixar num fundo de obscuridade aspectos da realidade que deveriam estar na primeira linha da atenção.

É um paradoxo que as relações de género, especialmente as desigualdades entre homens e mulheres, sejam objecto generalizado de preocupação pública e análise científica, e que deixem de o ser no que às populações imigrantes diz respeito. E, no entanto, sabe-se que nessas populações e noutros grupos etnicamente minoritários, as relações de género podem ser extremamente desfavoráveis às mulheres, na esfera

familiar e doméstica, no acesso à escola e ao mercado de trabalho, na vida pública em geral.

A investigação sociológica que permitiu a Maria Abranches obter o grau de mestre, e que agora se apresenta a um público mais amplo, é uma das exceções referidas.

A autora fez um trabalho empírico substancial e valioso, orientado pelas mais adequadas ferramentas teóricas. Conseguiu, não sem dificuldade, acesso franco aos mundos sociais de 26 mulheres muçulmanas de origem guineense e indiana, jovens e adultas, por vezes mães e filhas, de condições sociais diferentes e até contrastantes, que em entrevistas abertas lhe narraram vivências familiares, domésticas, escolares, profissionais, de namoro e casamento, religiosas, associativas, de relacionamentos quotidianos e de modos de estar no espaço público e privado.

Os resultados da investigação mostram que as identidades destas mulheres são reconstruídas na e pela imigração, dentro e fora dos seus grupos de coétnicos, com e contra esses grupos, entre compromissos e rupturas, entre o controlo social e a acção individual transformadora. O título feliz que Maria Abranches encontrou para o livro – “Pertencas Fechadas em Espaços Abertos” – sintetiza esses resultados de forma certa.

Professor Doutor Fernando Luís Machado  
Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa

## NOTA PRÉVIA

Para a realização desta pesquisa, foi fundamental a colaboração e apoio de várias pessoas. O meu primeiro agradecimento vai para o professor Fernando Luís Machado, por ter orientado esta tese e acompanhado, de forma atenta e sempre disponível, as várias fases deste percurso, contribuindo fortemente para o aperfeiçoamento do resultado final.

A todos os que me receberam no *Institut d'Études Politiques* (IEP) de Bordéus, onde desenvolvi parte da recolha bibliográfica para este trabalho, ao abrigo do projecto de cooperação entre o Centro de Investigação e Estudos de Sociologia (CIES) e o *Centre d'Étude et de Recherche sur la Vie Locale* (CERVVL), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) e pelo *Centre National de Recherche Scientifique* (CNRS). Em especial a Evelyne Ritaine, Xabier Itcaina e Christian Coulon, pelo apoio e incentivo, bem como por todas as informações prestadas, que em muito contribuíram para a realização deste estudo.

Nos primeiros momentos do trabalho de campo, em que o acesso às populações que constituem objecto deste estudo evidenciou algumas dificuldades, saliento os contactos proporcionados pela Sónia, pela Sandra e pela Carla. Quanto aos conhecimentos que fiz na Mesquita Central de Lisboa, destaco a contribuição do Sheikh Munir, da Raquel e da Amani, que, para além de me terem aberto algumas portas, se disponibilizaram para conversar sobre questões ligadas ao Islão, debatendo ideias ou esclarecendo dúvidas.

Por fim, a receptividade de algumas das próprias entrevistadas traduziu-se num importante factor de incentivo ao longo de toda a realização desta tese, tendo mesmo levado à criação de laços de amizade, de forma que, por altura das festas de Natal e de Ano Novo – as quais, de resto, a maioria destas mulheres nem sequer celebra – recebi os seus telefonemas desejando felicidades. Não posso, assim, deixar de salientar, para além das fontes privilegiadas de informação que estas entrevistadas representaram, a forma disponível como me receberam nas suas redes sociais.



## SUMÁRIO

Com a migração para Portugal, as mulheres muçulmanas de origem guineense e indiana desenvolvem estratégias específicas de negociação entre as referências herdadas, sobre as quais pesa um forte controlo familiar e social, e novos elementos socioculturais encontrados na sociedade de destino, processo este que conduz a uma alteração de determinadas práticas ou significado das mesmas. Este estudo centrou-se numa dupla comparação, entre mulheres de origens distintas e entre duas gerações, tendo demonstrado diferenças significativas a ambos os níveis. Por um lado, a necessidade de negociação é, no que a algumas práticas diz respeito, mais visível entre as indianas, dado o maior grau de fechamento relacional que caracteriza este grupo e a combinação mais acentuada de diferentes traços culturais e religiosos de origem que, entre as guineenses, acciona uma maior atenuação da imposição de regras. Por outro lado, a flexibilização das normas apresenta-se ainda mais visível entre as jovens, inseridas em redes de sociabilidade mais alargadas na sociedade envolvente.

## ABSTRACT

Muslim immigrant women in Portugal with Guinean and Indian origin develop specific strategies of negotiation between inherited references – associated with a strong familial and social control – and new socio-cultural elements found in the receiving society, which lead to the adaptation of certain cultural practices or to their meaning's adjustment. This research was based on a double comparison, between women with different origins and two generations, having significant dissimilarities been demonstrated at both levels. On the one hand, the need to negotiate particular practices is more visible among Indian women, due to the stronger relational closure that characterizes them, and to the fact that Guineans more often combine various cultural and religious original traits. This fact, besides providing Guinean women with more heterogeneous traditions and practices already in the origin country, also contributes to an attenuation of rules' imposition among them. On the other hand, the flexibility that can be part of these rules is more visible among the young girls of both origins, who are involved in larger social networks in the host society.



## INTRODUÇÃO

*“Quinta do Conde, casa do filho de Fariah. De sorriso nos lábios, Fariah leva-me para a sala, aponta-me o sofá e pede-me que espere, enquanto vai dar uma vista de olhos ao feijão indiano que coze no fogão. Na sala, o neto explica-me a história do jogo com o qual se diverte na playstation. Está, diz-me, na pele de um ladrão, cujo objectivo consiste em fugir, escapando às câmaras de vigilância, após o crime cometido. (...) Já a meio da entrevista com Fariah, que o neto vai seguindo pelo canto do olho, enquanto, na sua imaginação, foge do controlo das câmaras, ouve-se uma chave na porta. É o filho da entrevistada que chega a casa, o pai da criança. Esta corre, então, para ele, e, cumprimentando-o, diz, entusiasmada: “Pai, está ali a jornalista que veio entrevistar a avó!” Quando lhe explico que não sou jornalista, responde: “Mas tens um gravador de jornalista!” (Excerto do diário de campo, Setembro de 2003)*

\*\*\*

A pesquisa que aqui se apresenta tem como objectivo cruzar duas temáticas que, por enquanto, pouco caminham juntas na pesquisa sociológica, embora cada uma delas seja, separadamente, alvo de importante discussão na actualidade por parte das ciências sociais: a etnicidade e o género. Pretende-se, assim, alcançar uma maior compreensão sociológica da componente feminina do fenómeno migratório em Portugal, especificamente do segmento de religião muçulmana dessa componente, oriunda, na sua grande maioria, de territórios que constituíram ex-colónias portuguesas: Guiné-Bissau e Moçambique. As mulheres que vieram de Moçambique são, na sua maioria, de origem indiana, tendo as suas famílias passado por uma primeira fase de migração, da Índia para esse país. As mulheres naturais da Guiné-Bissau ilustram, por sua vez, um processo de migração directa deste país para Portugal.

Novas expressões das questões da imigração e da etnicidade são, de facto, observáveis através destes dois grupos de mulheres, que apresentam estratégias migratórias individuais que vão para além dos já conhecidos motivos de ordem económica e de reagrupamento familiar. Distinguem-se, assim, para além das motivações referidas, intenções de realização pessoal e mesmo de atracção pela cultura europeia no que diz respeito ao papel da mulher e, como consequência dessas estratégias específicas, a emergência de uma nova figura de mulher que procura construir, fora dos países de origem, onde subsistem factores mais pesados de discriminação com base no género, uma posição económica e social própria.



Contudo, os processos de (re)construção identitária destas mulheres desenvolvem-se em meios fortemente controlados socialmente, onde a pertença ao grupo de origem condiciona as suas estratégias de autonomização, que, em alguns casos, exigem esquemas complicados de negociação de regras com a família. O jogo de *playstation* com que se entretinha o neto de Fariah, uma das entrevistadas nesta pesquisa, metaforiza de alguma forma o jogo de “fuga” que algumas destas mulheres, sobretudo as mais jovens, se vêem obrigadas a levar a cabo para escapar às “câmaras de vigilância”, ou seja, ao controlo familiar e social, sempre presente quando cometem um “crime”, que corresponde a comportamentos considerados não adequados às normas do grupo.

Nesta pesquisa procura-se dar conta de várias dimensões em que este controlo é negociado, bem como os moldes em que essa negociação é desenvolvida, quer de forma concreta e assumida, quer, por vezes, escondida dos pais e autorizada pelas mães, em situações de cumplicidade feminina entre mães e filhas. Por sua vez, paralelamente às estratégias ligadas à autonomização, também se encontra, nestas mulheres – nas mais jovens e nas mais velhas – o desejo ou a necessidade, devido às vantagens daí retiradas, de manter alguns valores culturais e religiosos de origem, complexificando os processos de (re)construção identitária que protagonizam.

Ao longo da pesquisa foram sempre realizados dois tipos de comparações, transversais às várias dimensões de análise. Um primeiro nível de comparação é feito entre os dois grupos – indianas e guineenses – e um segundo entre jovens e mulheres mais velhas, que são, em alguns casos, mães e filhas. O critério inicial consistia, de facto, em abordar famílias directas sempre que possível. Essa intenção encontrou, porém, fortes obstáculos numa fase inicial da pesquisa. Por um lado, o acesso às mães das jovens indianas (tendo estas jovens incluído a minha presença com mais facilidade nas suas redes), foi dificultado pela reserva com que encaravam o facto de terem que falar das suas vidas privadas. Por outro lado, a chegada recente das guineenses mais velhas com quem inicialmente estabeleci contacto e as suas estruturas familiares complexas significavam, em alguns casos, a ausência de filhas em Portugal, sendo que algumas das mães das jovens guineenses entrevistadas também não residiam no país.

O trabalho de campo decorreu entre Julho e Outubro de 2003. Uma primeira aproximação às guineenses teve lugar na Mesquita Central de Lisboa, onde, durante o mês de Agosto desse ano, fui regularmente às

sextas-feiras<sup>1</sup>, ou mesmo noutros dias da semana. Aí, apesar de uma forte reserva inicialmente demonstrada por estas mulheres, uma base de confiança interpessoal foi sendo progressivamente construída, até que passei a ser chamada para participar nos seus encontros e festas e, quando, por qualquer razão, não podia aceitar o convite, surgiam telefonemas questionando a minha ausência. Nafanta, com quem criei a primeira ligação às guineenses, apresentou-me posteriormente como “a minha amiga portuguesa” à sua rede de contactos.

Os contactos interpessoais, através de colegas e amigos, constituíram outra forma de acesso a ambas as populações. No que diz respeito às mulheres de origem indiana foram, aliás, esses contactos, mais do que os estabelecidos na mesquita, que proporcionaram a minha entrada nas suas redes sociais. Esta conquista de confiança que, embora inicialmente difícil, se revelou extremamente compensadora, tanto a nível pessoal como no que à investigação diz respeito, não pode ser dissociável do factor género. O facto de, enquanto investigadora, eu ser também mulher, teve, com efeito, um papel fundamental na forma como as entrevistadas me transmitiram informações que consideravam confidenciais, e como me viram, muitas vezes, como a confidente a quem podiam confiar desabafos.

Para além da realização de entrevistas semidirectivas a um total de 26 mulheres<sup>2</sup>, a observação participante, nomeadamente em festas de casamento na Mesquita Central de Lisboa, ou noutras ocasiões de convívio familiar em casa de algumas entrevistadas, onde foram tidas várias conversas informais, quer com as próprias entrevistadas, quer com outras pessoas, constituíram importantes fontes de informação. A análise é, assim, ilustrada por vários excertos das entrevistas e alguns do diário de campo, por se considerar que são, eles próprios, claramente exemplificativos das várias situações e resultados que aqui se apresentam. É também importante referir a óbvia utilização de nomes fictícios para as entrevistadas, de forma a garantir o anonimato e a confidencialidade. Houve, no entanto, a preocupação de manter nomes femininos característicos dos grupos muçulmanos dos respectivos países de origem.

1. Sexta-feira é o “dia da congregação” para os muçulmanos – *yum al-jumaa*, em árabe – em que os adultos do sexo masculino devem participar na oração pública realizada nas mesquitas. Embora não seja obrigatória, segundo o Alcorão, a presença das mulheres na mesquita para a oração das sextas-feiras, muitas também aí se deslocam para rezar.

2. As entrevistas foram realizadas a treze jovens (entre os 19 e os 27 anos de idade) – oito de origem indiana e cinco de origem guineense – e treze mulheres mais velhas (entre os 37 e os 69 anos) – seis indianas e sete guineenses. A localização geográfica da amostra circunscreve-se à Área Metropolitana de Lisboa, sendo aqui que se concentra a maior parte dos elementos de ambos os grupos.

Apesar de as entrevistadas terem idades diferentes, a distribuição etária é de complexa categorização. Por um lado, não podemos falar de “duas gerações” de imigrantes, na medida em que, entre as guineenses, a maior parte das entrevistadas mais jovens são elas próprias também imigrantes, tendo vindo para Portugal entre os 10 e os 20 anos de idade, com os pais, outros familiares, ou até já com o cônjuge, no caso de Fatumata. Estamos, portanto, nestes casos, perante aquela que é conhecida como a “geração 1,5”, ou seja, a que se situa entre a primeira e a segunda geração. Apenas Diminga é, de facto, descendente de imigrantes, tendo já nascido em Portugal. Embora as mais jovens (tanto guineenses como indianas) se situem entre os 19 e os 27 anos de idade, casos como o de Fatumata demonstram a impossibilidade de uma categorização rigorosa. Esta entrevistada, embora esteja incluída na faixa etária referida, veio para Portugal com o cônjuge e uma filha – tendo os seus pais permanecido na Guiné-Bissau – aproximando-se, portanto, das mulheres mais velhas, no que diz respeito a algumas dimensões da vida familiar.

**Quadro 1 – Caracterização sociodemográfica das entrevistadas de origem guineense**

Entrevistadas	Idade	Naturalidade	Nacionalidade	Ano de chegada (idade)
Tchambu	24	Guineense	Guineense	1990 (11 anos)
Diminga	25	Guineense	Portuguesa	—
Kumbá	19	Guineense	Guineense	1994 (10 anos)
Aisatu	23	Guineense	Guineense	1998 (18 anos)
Fatumata	21	Guineense	Guineense	2002 (20 anos)
Maimuna	37	Guineense	Guineense	2001 (35 anos)
Nafanta	42	Guineense	Guineense	2000 (39 anos)
Naniampe	53	Guineense	Guineense	2000 (50 anos)
Fulé	44	Guineense	Portuguesa	1) 1984 (25 anos) 2) 1999 (40 anos) <sup>3</sup>
Kulumba	40	Guineense	Guineense	2002 (39 anos)
Mariatu	44	Guineense	Portuguesa	1977 (18 anos)
Musuba	69	Guineense	Portuguesa	1968 (34 anos)

Por outro lado, como se pode observar no quadro 1, Maimuna, de 37 anos, insere-se já no subgrupo daquelas que são aqui consideradas “mais velhas”. Embora inicialmente o limite mínimo desta categoria etária tivesse

3. Como veremos no capítulo 3, Fulé veio pela primeira vez para Portugal em 1984, tendo posteriormente emigrado para França e regressado a Portugal em 1999.

sido definido como o dos 40 anos de idade, este constitui também um caso em que a estrutura familiar da entrevistada, com a mais velha dos oito filhos já com 20 anos de idade, se aproxima daquelas que considere as mulheres mais velhas<sup>4</sup>. O facto de ter vindo juntar-se ao marido em Portugal também contribuiu para a decisão de a agregar a este grupo etário. No que diz respeito à intenção inicial de entrevistar mães e filhas, foi possível concretizá-la, do lado guineense, apenas num caso: Diminga e Mariatu.

Do mesmo modo, encontram-se, entre as entrevistadas de origem indiana, algumas especificidades que convém aqui explicitar. Ao contrário da guineense Maimuna, Samirah e Ayra, de 38 e 43 anos de idade, respectivamente, apresentam perfis migratórios que se aproximam das mais jovens. Apesar de as suas idades e estruturas familiares – casadas e com filhos – serem comparáveis às das mulheres mais velhas (e, por isso, foram aí colocadas), podemos dizer que se situam numa posição geracional intermédia, na medida em que saíram muito jovens de Moçambique, acompanhando os pais ou outros familiares de origem, não tendo partido delas essa decisão.

#### Quadro 2 – Caracterização sociodemográfica das entrevistadas de origem indiana

Entrevistadas	Idade	Naturalidade	Nacionalidade	Ano de chegada (idade)
Hana	23	Moçambicana	Moçambicana	1982 (2 anos)
Inas	27	Moçambicana	Portuguesa	1997 (1 ano)
Rafiah	21	Portuguesa	Portuguesa	—
Latifah	27	Moçambicana	Portuguesa	1981 (5 anos)
Nisa	24	Moçambicana	Portuguesa	1979 (1 mês)
Zayba	23	Moçambicana	Portuguesa	1980 (8 meses)
Yasmin	19	Portuguesa	Portuguesa	—
Manar	25	Portuguesa	Portuguesa	—
Samirah	38	Moçambicana	Britânica	1988 (22 anos)
Ayra	43	Moçambicana	Portuguesa	1975 (15 anos)
Raja	49	Moçambicana	Portuguesa	1981 (27 anos)
Fatimah	58	Moçambicana	Moçambicana	1977 (32 anos)
Fariah	68	Moçambicana	Moçambicana	2001 (66 anos)
Leila	67	Moçambicana	Portuguesa	1976 (40 anos)

4. A filha mais velha desta entrevistada, à semelhança de todos os seus filhos, com excepção da mais nova, permanece na Guiné, motivo pelo qual não se concretizou, neste caso, a intenção de entrevistar mãe e filha.

A primeira deslocou-se aos 8 anos para Inglaterra, onde realizou todo o resto do seu percurso escolar, tendo vindo mais tarde, aos 22 anos, ainda solteira, com a mãe, para Portugal. A segunda veio com 15 anos para Portugal, acompanhando os seus familiares, tendo aqui completado os estudos. Porque, à semelhança das mais jovens, não partiu delas a decisão de vir para Portugal, ao longo da análise estas duas entrevistadas são, por vezes, destacadas de qualquer um dos dois grupos etários (entre os 19 e os 27 ou entre os 37 e os 69 anos). Ayra, aliás, sendo a irmã mais velha de Inas, uma das jovens da amostra, foi entrevistada no sentido de perceber as formas distintas de transmissão, recepção e negociação de valores das duas irmãs, com 16 anos de diferença, com os respectivos ascendentes, tendo a primeira sido influenciada por factores particulares, como a presença da avó no agregado familiar, cuja interferência na educação dos netos mais velhos foi marcante. Para além deste caso de parentesco particular, há duas mães e filhas entre as entrevistadas de origem indiana: Raja e Latifah e Leila e Manar. Samirah e Nisa são, ainda, madrasta e enteada, cuja ligação forte e o facto de se considerarem como mãe e filha me levou também a considerá-lo, fazendo as devidas ressalvas sempre que necessário, nomeadamente a nível dos respectivos percursos familiares.

Os tempos de chegada destas mulheres são, como vimos, diferentes, tendo todas as jovens indianas, ao contrário da maioria das jovens guineenses, nascido em Portugal ou chegado, no máximo, com 5 anos de idade. Este facto deve-se ao carácter mais recente da imigração guineense em geral, que também se traduz no curto tempo de residência que caracteriza algumas das guineenses mais velhas.

A propósito das várias especificidades da amostra e da dificuldade em categorizar as entrevistadas por escalões etários de contornos sociologicamente rigorosos, é importante referir também a questão da nacionalidade. Comparando os quadros 1 e 2 podemos verificar que as mulheres e jovens de origem indiana da amostra têm, em maior proporção do que as guineenses, nacionalidade portuguesa, o que, de resto, já acontecia em Moçambique. De facto, os naturais do antigo Estado Português da Índia (que correspondem geralmente aos pais, ou até mesmo aos avós, da maioria das mulheres mais velhas entrevistadas) eram considerados portugueses se nascidos antes de 1961 (ano da anexação desses territórios pela União Indiana) e, mesmo os que residiam em Moçambique aquando do processo de independência, em 1975, tiveram a possibilidade de conservar a nacionalidade portuguesa, bem como os seus descendentes até ao terceiro grau. Por este motivo, embora o conceito de imigrante ou imigração seja utilizado, num sentido

mais amplo, nesta análise, deve dar-se especial atenção à interpretação do conceito que, enquanto estatuto, não se adequa, nestes casos, com precisão. No mesmo sentido, as jovens indianas, filhas destas mulheres, não são, na verdadeira acepção do conceito, descendentes de imigrantes, facto que contribui igualmente para as singularidades e complexidades inerentes à definição sociológica deste grupo de mulheres.

O trabalho que aqui se apresenta pretende dar conta, como já foi referido, das estratégias de (re)construção identitária destas mulheres, mais velhas e mais jovens, através da análise de várias dimensões sociais e culturais em que esse processo se desdobra.

Nos dois primeiros capítulos procuro situar as temáticas abordadas, quer num plano mais teórico, ligado à definição dos principais conceitos utilizados, quer contextualizando a situação demográfica, cultural e social específica das entrevistadas. Assim, o capítulo 1 faz a discussão teórica dos processos de construção de identidades e das questões de etnicidade, assim como do papel importante que o conceito de género deve ocupar nestes estudos. O capítulo 2 centra-se já nas especificidades da imigração muçulmana no Ocidente e, em particular, em Portugal, sendo historicamente contextualizada a presença guineense e indiana no país, nomeadamente os respectivos segmentos de religião muçulmana. As suas formas de adaptação e integração e, claro, as singularidades que as mulheres desses segmentos apresentam neste quadro são objecto de atenção.

Embora nestes dois capítulos se pretenda fazer a ligação do enquadramento teórico a alguns dados obtidos na pesquisa empírica, são os quatro capítulos seguintes que dão sistematicamente conta dos resultados empíricos alcançados. O capítulo 3 centra-se sobretudo em dimensões de natureza social, ligadas às origens étnicas e sociais das entrevistadas, bem como às suas estratégias residenciais e percursos escolares e profissionais. Tem-se sempre em conta a forma como estas estratégias e percursos foram ou não negociados e os efeitos daí decorrentes para a realização pessoal destas mulheres e jovens.

O capítulo 4 trata das dimensões culturais ligadas às fases do ciclo da vida, desde o nascimento à morte. Para além de uma análise dos ritos tradicionais de nascimento, casamento e morte que continuam a cumprir-se em Portugal, onde se atribui especial atenção ao papel desempenhado pela mulher, aborda-se as alterações de práticas e significados que estes rituais sofrem com a transferência territorial, alterações influenciadas também, em alguns casos, por outras referências culturais

encontradas no país de destino. Também aqui analisados são os sistemas familiares em que se inserem estas mulheres e as transformações que eles sofrem com a migração, nomeadamente as práticas de namoro e casamento (em particular a escolha do cônjuge), estando essas transformações sempre relacionadas com o grau de controlo mais ou menos forte exercido pelos respectivos grupos de pertença e com a consequente maior ou menor necessidade de negociação para a realização dos projectos individuais.

O capítulo 5 aborda outras dimensões culturais ligadas a elementos de pertença ou referência como a língua, as representações e práticas religiosas e a separação entre as formas de estar no espaço público e privado, nomeadamente no que diz respeito ao vestuário. Nestes planos, procura dar-se conta das transformações que decorrem da inevitável filtragem de elementos culturais da sociedade receptora, e daquelas que se ligam a estratégias conscientes e determinadas de alteração de algumas normas e valores.

Por fim, o capítulo 6 trata de forma mais aprofundada a dimensão das redes de sociabilidade, central na presente pesquisa. De facto, também nos capítulos precedentes as sociabilidades surgem como um conceito fundamental que influencia as restantes dimensões sociais e culturais analisadas. Aqui, todavia, redes de amizade, relações familiares e de vizinhança e formas de associativismo formal e informal são os desenhos de sociabilidades colocados em relevo, onde se inclui igualmente a questão das percepções de racismo.

A conclusão sistematiza e integra, por sua vez, os resultados da pesquisa. Aqui, em particular, as formas de sociabilidade ocupam um papel central na integração das restantes dimensões da análise, na medida em que, como se disse, influenciam o sentido das transformações que ocorrem, através das várias influências, na (re)construção das identidades. Neste capítulo conclusivo procura-se ainda lançar pistas de cenários futuros e questionar modelos de sociedade pluriétnicas limitativos.

## 1. PERCURSOS IDENTITÁRIOS EM CONTEXTO MIGRATÓRIO

### 1.1. O Processo de Construção Identitária na Modernidade

A construção da identidade deve ser entendida como um processo flexível e dinâmico, ao qual estão inerentes permanentes transformações. O indivíduo recebe diversas influências e actua continuamente em diferentes contextos, integrando pertenças múltiplas e desempenhando papéis variados que coexistem e se interrelacionam. Existindo um vasto conjunto de opções e possibilidades, característico da crescente interligação entre as influências globalizadoras e as tendências pessoais, os indivíduos são forçados a negociar estilos de vida como parte da construção da sua autoidentidade (Castells, 1997; Giddens, 1994).

Este processo dinâmico é produzido através da conjugação de identidades herdadas e das estratégias inerentes à elaboração de novos projectos. O peso dos grupos de pertença na construção identitária é variável, podendo a finalidade dos grupos e os objectivos individuais dos elementos que os compõem diferir parcialmente ou opor-se totalmente. Apesar das contradições que podem existir entre estratégias pessoais e colectivas (bem visíveis, como veremos, entre as mulheres e jovens muçulmanas residentes em Portugal), as estratégias identitárias mobilizam geralmente características individuais e do grupo de pertença, visando um ajustamento social ao quotidiano. Têm, portanto, como função principal a reestruturação e articulação de diversos aspectos da identidade, ditadas, por um lado, pelo exterior, e desejadas, por outro lado, pelo indivíduo (Manço, 1999).

A rejeição de concepções essencialistas dos fenómenos identitários tem sido largamente desenvolvida pelas ciências sociais, no sentido de abandonar a ideia irrealista de que os traços que formam uma identidade têm fronteiras bem definidas e imutáveis, que chegam mesmo a ser encaradas, na perspectiva do essencialismo, como entidades paralelas que não se cruzam em nenhum ponto. A atracção pelo universal conduz a uma definição de categorias (étnica, nacional, feminina ou de classe, entre outras) encaradas como essências identitárias, onde não há espaço para as singularidades complexas que fazem parte das totalidades aparentes (Santos Silva, 1996).

As identidades culturais são, pelo contrário, socialmente construídas, múltiplas, mutáveis e contextuais, verificando-se uma interrelação constante entre os processos de globalização e as diferenciações locais. A tensão permanente entre globalização e particularismo é, de facto,



característica da modernidade, na medida em que “[...] não há linearidade, antes contradição, nem há unidade, antes tensão e conflito, na construção relacional de identidades sociais” (Santos Silva, 1996: 34).

Esta diversidade pode, no entanto, ser usada de modo a criar uma identidade distinta, composta por diferentes pertenças e papéis, e não necessariamente identidades paralelas (Giddens, 1994). Deste modo, pretende-se aqui adoptar uma posição intermédia, que tem aliás vindo a ser defendida por alguns autores, os quais ilustram perspectivas baseadas na ligação entre processos de globalização e proliferação de identidades culturais diferenciais (Costa, 2002), podendo os diferentes traços que coexistem em cada indivíduo unir-se, paradoxalmente, para dar lugar a um ser humano único (Pereira, 2002).

Georg Simmel, autor cuja obra, inscrita no quadro da tradição clássica, tem contribuído para reformular e repensar problemáticas actuais, apresenta precisamente a noção de que a ligação do indivíduo a vários círculos sociais não exclui a ideia de unidade. A perspectiva simmeliana utiliza, assim, a geometria do círculo como metáfora da identidade, sendo estas formas separadas mas intercomunicantes, cruzando-se em combinações de natureza diferente, deixando, assim, espaço à individualidade. De facto, a individualidade é garantida pela combinação dos círculos em que o indivíduo se insere, que varia de pessoa para pessoa (Simmel, 1995). Amin Maalouf traduz de forma exemplar esta ideia no ensaio “As Identidades Assassinas”, referindo-se à sua própria experiência como libanês em França: “*Metade francês e metade libanês? De modo algum! A identidade não se compartimenta, não se reparte em metades, nem em terços, nem se delimita em margens fechadas. Não tenho várias identidades, tenho apenas uma, feita de todos os elementos que a moldaram, segundo uma «dosagem» particular que nunca é a mesma de pessoa para pessoa*” (Maalouf, 1999: 10).

Os fenómenos migratórios constituem lugares privilegiados para a análise destes processos de (re)construção identitária, na medida em que as próprias categorias que erradamente se poderiam pensar como universais, movem-se aqui entre pelo menos dois espaços diferentes e, conseqüentemente, duas culturas diferentes. Na pesquisa empírica de que aqui se dá conta, encontraram-se situações e discursos particularmente exemplificativos destes processos, embora seja importante ter em conta que nem sempre as construções discursivas sobre a identidade (elas próprias, porém, parte da manifestação das identidades culturais) são totalmente coincidentes com a relação de pertença identitária. Entre os testemunhos encontrados salienta-se o

seguinte, referente à identificação étnica, também ela objecto de múltiplas reconstruções, sobretudo entre as jovens já nascidas em Portugal ou que imigraram muito cedo, num percurso de relação entre espaço e tempo:

*“Eu acho que é assim... eu, se queres que te diga, não tenho nenhuma definição... não me defino... É assim, eu sou muçulmana, eu sou moçambicana, mas também vivi muitos anos em Portugal. Mas não me identifico com nenhuma dessas coisas, entendes? É assim, eu sou uma pessoa, uma pessoa individual, que por acaso até é moçambicana e que por acaso até é muçulmana, entendes? Não uso nenhuma dessas coisas para me definir enquanto pessoa, estás a perceber?”* (Hana, 23 anos, origem indiana, chegou a Portugal em 1982, com 2 anos)

A propósito dos jovens descendentes dos imigrantes turcos na Bélgica, Altay Manço salienta a articulação entre a expressão da pertença cultural, através da mobilização de valores e símbolos, e as acções individuais e criativas com vista à autonomia, que constituem os projectos. É a articulação entre estes dois processos, que o autor designa por aculturação e personalização, que permite aos jovens a construção de estratégias identitárias em continuidade com os valores familiares e compatível com as necessidades de uma adaptação ao contexto social envolvente (Manço, 1998).

A construção da identidade e a elaboração de projectos individuais ocorrem em diferentes esferas da vida social que se cruzam e, por vezes, entram em conflito, de acordo com a maior ou menor flexibilidade ou coesão cultural do grupo de referência do indivíduo. O campo de possibilidades influencia, assim, as escolhas individuais, as quais, como se disse, podem opor-se às estratégias colectivas (Velho, 1987). Neste caso, a viabilidade de realização dessas escolhas ou projectos individuais depende do grau de abertura ou fechamento das redes sociais em que se movem os actores, noção que ocupa um lugar fundamental na análise do processo de construção identitária das mulheres e jovens muçulmanas em Portugal, como se verá ao longo deste trabalho. Sujeitas a vários constrangimentos e limitações, este processo é, porém, muitas vezes negociável entre elas e o grupo a que pertencem. Por outro lado, o próprio projecto pode transformar-se e adaptar-se, sendo *“uma forma de manipular e dar uma direcção a conjuntos de símbolos existentes em uma cultura. Implica sempre algum tipo de selecção em função de experiências, necessidades e estratégias particulares”* (Velho, 1987: 108-109). Aquilo que Gilberto Velho designa por potencial de metamorfose representa exactamente a diversidade de papéis e pertenças de qualquer

indivíduo, em contextos de interacção variados. “A metamorfose (...) possibilita, através do accionamento de códigos, associados a contextos e domínios específicos – portanto, a universos simbólicos diferenciados – que os indivíduos estejam sendo permanentemente reconstruídos” (Velho, 1994: 29).

Tratando-se de construções sociais relacionais, as identidades são produzidas em relação social, devendo ser atribuída particular atenção a estas relações nos processos de construção identitária (Costa, 2002). Entre as influências múltiplas que interferem no processo de construção de identidade, os grupos de sociabilidade detêm um importante papel, sendo fundamentais para contextualizar a acção social. A propósito dos fenómenos migratórios, podemos identificar não apenas o lugar físico de origem e as tradições a ele associadas como estruturantes da identidade dos imigrantes, mas também, e sobretudo, as novas redes de relações sociais estabelecidas em diferentes contextos, na sociedade de acolhimento, sendo as próprias tradições uma realidade em constante movimento e transformação (Santos Silva, 1996).

O carácter relacional da produção social de identidades é também salientado por José Madureira Pinto. As identidades constroem-se através de um duplo processo que o autor define como integração e diferenciação, na medida em que os actores sociais integram-se em conjuntos mais vastos de pertença ou referência e, simultaneamente, tendem a autonomizar-se e diferenciar-se de outros grupos (Madureira Pinto, 1991).

O mesmo autor enfatiza ainda a importância do momento da recepção de sentido no processo de construção das identidades, considerando mesmo a recepção como prática cultural e política. Esta concepção explica-se, por um lado, pelo facto de as diferentes formas como os sujeitos recebem o sentido, influenciados pelas suas experiências, permitirem a recriação e reinterpretção de símbolos e, por outro lado, porque a própria ordem social depende desta recepção tanto como da produção de sentido (Madureira Pinto, 1991).

Na mesma linha, ao falar de projecto social ou colectivo, Gilberto Velho sublinha o facto de este não ser vivido de modo totalmente homogéneo pelos indivíduos que o compartilham, verificando-se diferenças de interpretação que variam de acordo com particularidades de estatuto e trajecto social, género ou geração (Velho, 1994).

No que diz respeito aos dois grupos de mulheres que constituem a amostra da presente pesquisa, a análise das sociabilidades será aprofundada

no capítulo 6. Como veremos, uma flexibilização das tradições culturais apresenta-se, de facto, muito visível sobretudo entre as jovens muçulmanas, inseridas em redes de sociabilidade mais alargadas e mantendo uma maior proximidade com a sociedade envolvente do que os seus pais, dispendo, portanto, de um conjunto de influências mais diversificado para a construção de identidades, estratégias e representações. Como será demonstrado ao longo do trabalho aqui apresentado, novas expressões das questões migratórias e de etnicidade, exemplificadas na alteração das estratégias individuais das mulheres de tradição muçulmana são, portanto, visíveis sobretudo nas entrevistadas mais jovens. A forma como gerem as vantagens simbólicas e materiais dessas redes é particularmente notória no discurso desta jovem guineense, onde é referida ainda a importância do capital escolar:

*“Pronto, eu já estava praticamente inserida aqui nessa cultura. Sim senhora, ainda tinha um pouco daquela cultura muçulmana, mas não era tanto, porque normalmente os muçulmanos, aquilo é daquele género... casam e o homem é que comanda a situação, a mulher tem que se submeter sempre àquilo que eles querem, é mesmo essa a realidade. E eu, na altura, já tinha umas luzes, estava a estudar, não é? Já estava a inserir-me... Foi aos poucos que eu fui-me inserindo, que eu fui perdendo... Ao fim e ao cabo foi isso, fui perdendo aquela cultura mesmo muçulmana. Pronto, ainda tenho, sempre que digo, digo que sou muçulmana, mas digo que não sou 100% muçulmana, porque agora não pratico o que eu praticava dantes. Pronto, fui perdendo assim, aos poucos”.*  
(Tchambu, 24 anos, origem guineense, chegou a Portugal em 1990, com 11 anos)

Para além de construções sociais, as identidades são igualmente simbólicas, tendo em conta as categorizações culturais que as envolvem, assim como as estratégias, contextualmente accionadas, de selecção simbólica de determinados traços sociais (Costa, 2002). Todavia, se pensarmos no fenómeno da imigração, e porque as estratégias identitárias desenvolvidas pelos imigrantes não dependem exclusivamente da vontade destes, as condicionantes estruturais da sociedade de origem e de acolhimento também influenciam e limitam esse poder estratégico. Os dois tipos de factores que condicionam a construção das estratégias identitárias são, pois, de carácter externo, ligados a essas condicionantes estruturais das sociedades, e de carácter interno, com base nos recursos materiais e simbólicos de que os próprios imigrantes dispõem (Vásquez, 2001). Os elementos de resistência e coacção encontrados pelas mulheres muçulmanas no seio do seu grupo de pertença constituem, em parte, um obstáculo à (re)construção das

identidades culturais e à atenuação das diferenças. No fundo, as identidades produzem-se em circunstâncias concretas mas variáveis, traduzindo situações de cruzamentos de tempo e situações (Santos Silva, 1996).

## **1.2. Etnicidade enquanto Fonte de Identidade: Dinâmicas da Diversidade Étnica**

A identidade étnica representa uma entre as várias dimensões da identidade, que coexistem e se articulam de forma complexa (Machado, 2002). Corresponde ao sentimento de pertença baseado numa história partilhada e numa cultura e tradições comuns – sendo a língua e a religião domínios centrais nesse padrão cultural de pertença – associado a um território específico.

Sendo a integração dos imigrantes na sociedade receptora indissociável de toda a sequência do processo migratório, desde a origem ao destino, Rui Pena Pires distingue dois processos de integração, que se combinam em diferentes configurações contextuais. O autor redefine, em primeiro lugar, o conceito de assimilação, ligando o seu significado às dinâmicas identitárias que fazem parte da trajectória do imigrante. Na medida em que a própria sociedade onde se insere o imigrante é heterogénea, a assimilação não representa uma mera adaptação nem uma homogeneização, mas antes uma reconstrução do espaço identitário comum, através da inclusão de novas referências. O segundo processo de integração é designado por etnicização, e consiste na construção de uma identidade colectiva, caracterizada por um sentido de solidariedade e baseada num sentimento de pertença a uma colectividade com uma ascendência comum. A etnicização apresenta um carácter relacional, na medida em que depende mais das reacções à presença dos imigrantes na sociedade de destino do que às memórias culturais que eles transportam, na medida em que, por um lado, os conteúdos da identidade étnica não são todos necessariamente transportados pelo imigrante e, por outro lado, as suas identidades anteriores não correspondem a uma memória unificada do passado mas antes a uma reconstrução no presente, devido à própria extracção dos contextos em que foram construídas (Pena Pires, 2003b).

Os fenómenos migratórios, cada vez mais visíveis nas sociedades contemporâneas, caracterizam-se, assim, pela complexidade da coexistência entre uma cultura global e as especificidades locais, numa constante adaptação e reconstrução das identidades que as caracterizam.

O imigrante move-se sempre entre dois espaços, dois tempos, duas línguas, entre o definitivo e o transitório, entre o sentimento de fracasso e de êxito, assumindo contextualmente diferentes categorias e criando um jogo original entre elas (Rinaudo, 1999). Tal como acontece com todas as categorias identitárias, também as identidades étnicas são socialmente construídas e, por isso, encontram-se em permanente transformação. Os imigrantes, enquanto actores sociais, definem igualmente estratégias identitárias em diferentes contextos, mobilizando determinadas categorias étnicas para organizar as interacções e interpretar as diferentes situações. *“Os emigrantes são, portanto, forçados a modificar profundamente as suas identidades em função desse novo padrão de relações. Têm que rever as suas categorias de pertença e de lealdade, redefinir a sua situação e adaptar-se a um campo simbólico que é novo. Mas também procuram defender e reafirmar os seus valores e preferências e os seus códigos de reconhecimento específicos (...)”* (Fortunata Piselli in Tavares e outros, 1998: 116).

Para além da identidade étnica, a reconstrução de significados e a recombinação de inúmeras dimensões é inegável em contexto de imigração, dada a movimentação dos imigrantes entre dois contextos culturais distintos, sendo os próprios percursos étnicos reconstruídos e cruzados de acordo com uma nova lógica de globalização de culturas e economias (Castells, 1997). A multiplicidade de identidades constitui, portanto, um fenómeno comum em contexto migratório, sendo a pertença étnica um dos elementos que influencia a constante construção e reconstrução dos percursos identitários. *“(…) Se virmos a nossa identidade como sendo feita de pertenças múltiplas, algumas delas ligadas a uma história étnica e outras não, algumas ligadas a uma tradição religiosa e outras não; a partir do momento em que conseguirmos ver em cada um de nós, nas nossas próprias origens, na nossa trajectória, os confluente diversos, as contribuições diversas, as mestiçagens diversas, as diversas influências subtis e contraditórias; a partir deste momento cria-se uma relação diferente com os outros, (...) deixa de haver simplesmente «nós» e «eles» (...)”* (Maalouf, 1999: 42).

A etnicidade é, portanto, aqui entendida como um conceito abrangente, incluindo não apenas as diferenças raciais – na medida em que sejam dotadas de significado social – mas também as culturais, tais como a religião ou os modos de vida, estas particularmente evidenciadas na população que constituiu objecto desta pesquisa. *“Pode então definir-se a etnicidade como a relevância que, em certas condições, assume, nos planos social, cultural e político, a pertença a populações étnica ou racialmente diferenciadas. Essa pertença traduz-se e é veiculada por*

*traços como língua, religião, origem nacional, composição social, padrões de sociabilidade, especificidades económicas e outros, traços que se sobrepõem, em maior ou menos número, na distintividade de cada grupo particular” (Machado, 2002: 29).*

Neste sentido, a etnicidade surge numa fase de sedentarização da imigração, em que os imigrantes deixam de ser apenas ou sobretudo agentes económicos para passarem a desempenhar o papel de actores sociais, estabelecendo redes de relações sociais mais alargadas, devido às alterações da sua composição sociodemográfica (nomeadamente com a chegada de mulheres e crianças à sociedade receptora). Todavia, apesar de o imigrante se envolver progressivamente no espaço e tempo da nova sociedade onde se insere, não estamos perante uma pertença exclusiva e fechada (Machado, 2002). Pelo contrário, os traços da cultura de chegada que vão sendo adquiridos entram em negociação com as referências do espaço de origem, cruzando-se as várias pertenças no processo de construção identitária do imigrante, que adquire assim diferentes combinações. Em contexto migratório, é fundamental perceber as dinâmicas dos vários papéis que os sujeitos representam enquanto pais ou filhos, trabalhadores, estudantes ou vizinhos, bem como as diferenças das principais funções exercidas no país de acolhimento face à situação no país de origem, nomeadamente no que diz respeito à situação socioprofissional, enquanto componente dos papéis representados, assim como às práticas familiares e de sociabilidade, que constituem parte do processo de construção identitária.

Os fenómenos migratórios são fenómenos de mudança social e cultural, sendo muito variável o grau em que uma minoria forma uma comunidade. Porque a etnicidade constitui uma fonte de significado num contexto mais vasto de princípios de identidade, embora represente um aspecto fundamental da estruturação da sociedade, ela não induz à criação de comunidades por si só, sendo estas primeiramente constituídas em função de elementos como a religião, nacionalidade ou género, aspectos cuja especificidade a etnicidade tende a reforçar (Castells, 1997). Mais ainda, etnicidade e comunidade apenas coincidem quando as dimensões sociais, culturais e políticas da primeira se manifestam de forma expressiva. O risco inerente ao conceito de comunidade deve-se ao facto de este impor, à partida, identidades colectivas fortes e fronteiras socioculturais nítidas entre a população que a constitui e aquela que a circunda, situação que nem é a mais comum no contexto imigratório português. Mesmo nos casos em que se pode falar de comunidades, ou seja, em que a etnicidade tem forte expressão social, cultural e política e em que existe uma reprodução das estruturas familiares, dos modos de

vida e dos sistemas de valores, há sempre uma socialização externa, que encontra expressão nos contactos estabelecidos com a cultura receptora e com outras culturas minoritárias (Machado, 2002).

Os vários grupos étnicos que compõem o tecido migratório caracterizam-se por diferentes graus de contraste e continuidade social e cultural com a população maioritária, definindo situações de etnicidade forte ou, no pólo oposto do modelo, de não-etnicidade (Machado, 2002). Para além dos casos polares, podem ser detectados perfis intermédios, dado que não existe habitualmente uma homogeneidade bem definida para cada grupo étnico mas, pelo contrário, uma diferenciação interna em termos socioculturais. Tratando-se de um fenómeno multidimensional, tanto o eixo cultural como o eixo social deste modelo de contrastes e continuidades desdobram-se em múltiplas dimensões, tais como a língua, a religião, as práticas matrimoniais ou as sociabilidades no caso do primeiro, e as condições socioeconómicas, a escolaridade, a localização residencial ou a estrutura demográfica relativamente ao segundo eixo (Machado, 2002).

Outros dois factores importantes de diferenciação interna em populações pensadas como homogéneas são a nacionalidade e o tempo de residência (Machado, 2002). A primeira, mesmo que não influencie directamente as referências socioculturais do imigrante, traduz-se na relação com o Estado e com a cidadania, podendo igualmente criar situações de conflito ligadas aos processos de (re)construção identitária, tal como exemplificado no discurso de Hana:

*“Até há uma coisa muito engraçada que me aconteceu por essa questão de ser portuguesa ou moçambicana. Eu tenho documentos moçambicanos, sou estrangeira aqui em Portugal. E aconteceu-me que eu, quando entrei para a faculdade, fui pedir uma bolsa de estudos, porque eu de certeza que tinha direito a uma bolsa. Não aceitaram, e eu perguntei porquê. Disseram: «Este fundo de apoio é só para estudantes que sejam portugueses, e a senhora não é portuguesa». Tudo bem, pronto. (...) Consegui lá uma entrevista [Embaixada de Moçambique]... «Ah, sabe, nós não temos acordos com Portugal nesses termos...». Tudo porque eu já estou aqui há 20 e não-sei-quantos anos. Eu ainda perguntei ao senhor: «É assim, o Estado português diz que não me dá porque eu sou moçambicana. O Estado de Moçambique também não... Então diga-me, se faz favor, de que nacionalidade é que eu sou, ou a que país é que eu pertença». Diz-me lá tu. Não tem lógica nenhuma, pois não? (Hana, 23 anos, origem indiana)*



Este exemplo constitui, porém, uma excepção, sendo Hana a única, entre as oito jovens entrevistadas de origem indiana, que não tem nacionalidade portuguesa. Como referido inicialmente, as mulheres de origem indiana que constituem a amostra (sobretudo as mais novas, mas também as mais velhas) possuem nacionalidade portuguesa em maior proporção do que as guineenses (ver quadros 1 e 2), facto que caracteriza a generalidade dos elementos daquele grupo que, em grande parte, eram já detentores de nacionalidade portuguesa no país de origem. Esta especificidade constitui, portanto, um dos factores que, logo à partida, diferencia as duas populações em análise. Apesar do forte grau de contraste cultural com a sociedade envolvente, traduzido essencialmente na diferenciação religiosa e nas formas de sociabilidade mais autocentradas (elementos, aliás, transversais aos segmentos de religião muçulmana dos dois grupos, de origem indiana e guineense), não podemos deixar de ter em conta o facto de a população de origem indiana ser composta maioritariamente por cidadãos nacionais, o que não acontece com a população guineense.

Apesar de nacionalidade e condições sociais não serem necessariamente categorias directamente relacionadas, a nacionalidade portuguesa possibilita geralmente melhores oportunidades de vida e influencia aspirações e projectos associados a essas possibilidades. No modelo de contrastes e continuidades das minorias em Portugal (Machado, 2002), os indianos apresentam, apesar da sua diversidade interna específica, um grau de contraste social fraco, contrapondo-se ao perfil de contraste cultural mais elevado.

No que diz respeito à população africana, onde a divisão entre os indivíduos de nacionalidade portuguesa e estrangeira é mais significativa, verifica-se que os primeiros detêm habitualmente um estatuto social mais elevado e inserem-se em segmentos mais privilegiados da população, representando categorias etárias mais altas que deram origem aos fluxos migratórios. Por outro lado, os indivíduos mais jovens, descendentes de imigrantes e frequentemente já nascidos em Portugal, embora tenham também com frequência nacionalidade portuguesa, representam uma situação distinta, na medida em que não se incluem nos perfis sociais mais altos (Machado, 2002).

Por sua vez, o tempo de residência e a conseqüente sucessão de gerações implicam igualmente processos de diferenciação social interna. No decorrer da pesquisa pudemos verificar que as raparigas mais jovens, embora mantendo uma forte coesão familiar (aderindo a grande parte dos valores e respeitando as normas religiosas), negociam com as suas

mães o significado dessas normas, acabando, em alguns casos, por modificar lentamente o sistema de representações em vigor nas suas famílias. O acesso dos filhos ao ensino adquire aqui um papel fundamental por dois motivos. Por um lado, é ele próprio, muitas vezes, objecto de negociação entre as jovens e os seus pais, dada a tradição de que apenas os rapazes devem prosseguir os estudos; por outro lado, produz uma inevitável filtragem e atenuação das diferenciações religiosas e culturais, uma vez que o alargamento das redes de sociabilidade destas jovens acaba por interagir com a estrutura familiar e social de origem, tradicionalmente pouco permeável à mudança. Porque as jovens de origem indiana são, geralmente, mais escolarizadas, este processo de negociação entre mães e filhas é mais visível entre a população dessa origem, especialmente as que frequentam a universidade, que beneficiam das vantagens simbólicas do seu capital escolar. Esta negociação encontra-se bastante evidente no discurso de Raja, uma mãe de origem indiana:

*“Em princípio, o meu marido, como vem de Quelimane, ele não era muito daquele tipo que as filhas estudassem. Quelimane é uma cidade, pronto, muito pequenina, um meio mais fechado, não é? E ele também, quando a [Latifah] quis avançar para frente, lá ele, pronto: «Ah, não, o 12.º chega, e acabou-se, e não-sei-quê». Mas, depois, houve um amigo dele que em conversa para ele disse: «Eh pá, se a miúda está na tua casa, não está a fazer nada... deixa-a avançar, deixa-a acabar o curso», «Ah, não sei...». Pronto, o meu marido vê na nossa sociedade... Não era habitual, mas aqui em Portugal já havia muita gente, muitas raparigas, rapazes, estava tudo a avançar para a frente, portanto, eu também lhe disse a ele: «Olha, não há problema, vamos a ver». (...) Era sempre aquela coisa, a gente tinha medo que as pessoas... Pronto, não era tradição, mas pronto, às vezes a gente tem que virar-se conforme o tempo, não é?”* (Raja, 49 anos, origem indiana, mãe de Latifah, de 27 anos)

O facto de as mulheres mais velhas de origem guineense que constituem a amostra apresentarem, em maior número do que as de origem indiana, um tempo de residência ainda muito curto (ver quadros 1 e 2), contribui igualmente para a diferenciação social entre os dois grupos. Entre outros elementos de integração influenciados pelo tempo de residência, tais como a inserção profissional, as condições habitacionais ou as redes de sociabilidade criadas, a um menor tempo de residência encontra-se muitas vezes associado um maior grau de dificuldade com a língua portuguesa, visível entre as mulheres guineenses e raramente manifestado entre as indianas, sendo este um elemento com fortes implicações na integração na sociedade de acolhimento.

### 1.3. Efeitos de Género nos Fenómenos Migratórios

A dinâmica das sociedades humanas e a mobilidade que progressivamente as caracteriza, através de uma série de movimentações de carácter social e de alterações nas inserções espaciais, leva-nos a perceber o fenómeno das migrações como um processo social. Com um impacte cada vez mais visível nas sociedades actuais, em Portugal a imigração é mais recente e apresenta números mais reduzidos do que na generalidade dos países da União Europeia<sup>5</sup>.

A escassez de estudos relativos à posição da mulher nos movimentos migratórios deve-se essencialmente à especificidade que tem caracterizado as suas formas de migração. Na medida em que os primeiros movimentos migratórios de grande parte destas mulheres surgiram na sequência da emigração dos maridos, elas permaneceram, numa primeira fase da sua estadia na sociedade receptora, limitadas ao espaço doméstico. O debate público sobre imigração tem sido, por isso, caracterizado por uma invisibilidade, que importa combater, do papel das mulheres migrantes nestes processos, o qual tem sido limitado à figura das esposas que vão juntar-se aos maridos (*Françoise Gaspard in Tavares e outros, 1998*). “*Nos estudos dos processos e políticas migratórios, a pouca atenção que lhes é dada enquadra-se normalmente nas políticas de reunificação familiar e nas análises comparativas da fertilidade das populações. A própria legislação da União Europeia relativamente à livre circulação de pessoas ainda se baseia no modelo dominante do provedor masculino, tornando-se as mulheres actores passivos e invisíveis do processo migratório. Neste contexto, as mulheres migrantes não são consideradas como sujeitos autónomos, ou como suscitando problemas específicos de integração*” (*Teresa Tavares in Tavares e outros, 1998: 5-6*).

Apesar de o fenómeno de reagrupamento familiar – ligado à sedentarização da imigração – constituir um dos aspectos que tem, entretanto, vindo a suscitar algum interesse pela situação das mulheres imigrantes, verifica-se a emergência de novos modelos de reunificação familiar, associados a redes de mulheres imigrantes formadas por mães, irmãs e primas, em que, ao contrário dos modelos tradicionais, são as mulheres as primeiras a deixar o país de origem, seguidas então pelos maridos ou outros familiares (*Virgínia Ferreira e Teresa Tavares in Tavares e outros, 1998*). Tem sido, portanto, ignorada uma outra parte igualmente

5. De entre a já considerável bibliografia existente a respeito da imigração em Portugal, ver os trabalhos recentes de Machado (2002 e 2003) e Pena Pires (2000, 2002 e 2003).

significativa do segmento feminino da imigração, profissionalmente activa e até, em alguns casos, caracterizada por movimentos migratórios autónomos e independentes dos maridos ou outros familiares, que só muito recentemente tem vindo a merecer especial atenção.

De acordo com um estudo realizado na Suíça sobre a população imigrante, verifica-se, por exemplo, que mais de metade das mulheres de nacionalidade espanhola e italiana residentes nesse país emigraram sozinhas, enquanto solteiras, tendo, portanto, construído um projecto migratório individual no sentido de melhorar as suas condições de vida (Fibbi, Bolzman e Vial, 2001). No mesmo sentido, através de um inquérito nacional aos guineenses residentes em Portugal, levado a cabo em 1995, foram encontradas mulheres que emigraram solteiras e estabeleceram relações conjugais já em Portugal (Machado, 2002). Para além da migração feminina de carácter laboral, motivos de âmbito político também podem levar as mulheres a migrarem sozinhas. Algumas angolanas, moçambicanas e também guineenses podem enquadrar-se neste contexto, tal como sucedeu com Nafanta, uma entrevistada de 42 anos de origem guineense, chegada a Portugal em 2000, que se viu forçada a partir na sequência de um período de fortes conflitos na Guiné, em que o marido havia perdido o passaporte.

Sendo a migração um fenómeno de carácter selectivo, as estruturas familiares representam um dos factores que pode contribuir para as estratégias desenvolvidas pelas mulheres migrantes (Oso e Catarino, 1997). Essas estratégias podem passar, na sociedade receptora, pelo casamento com homens autóctones com o intuito de elevar o seu estatuto social. No entanto, como veremos no capítulo 4, estas experiências apenas muito raramente acontecem entre as mulheres de origem muçulmana, dado que a escolha de um cônjuge de outra religião (e mesmo de outra origem étnica) não é social nem culturalmente aceite pela família, a qual constitui fonte de pressão e coesão social entre as jovens muçulmanas.

A poligamia, por outro lado, quando constitui parte dessas estruturas familiares (como, por exemplo, entre alguns guineenses), pode contribuir para determinar a migração das mulheres. Este facto encontra-se visível, de resto, nas declarações de Nafanta, a única entrevistada guineense que migrou sozinha para Portugal. Embora a decisão de emigrar não tenha sido da própria, mas antes decorrido dos conflitos político-militares no país de origem, a sua estadia em Portugal há três anos leva-a a preferir a permanência no país de acolhimento, sem o cônjuge, o qual pratica a poligamia na Guiné. “O importante”, diz, “é conseguir trazer os filhos”.

Esta situação também nos demonstra que a mulher que, na família, é a primeira a partir, ocupa uma posição social mais favorável do que aquela que vem juntar-se ao marido. Os termos do reagrupamento familiar invertem-se, o cônjuge torna-se mais dependente, e é conferida à mulher uma maior capacidade de decisão e uma conquista de poder, uma vez que deixa de estar sob dependência jurídica ou económica. Por outro lado, pode dar-se a situação inversa, em que é a centralidade da posição masculina, ou seja, a localização dos homens, a determinar o movimento da família nas estratégias migratórias. Este efeito é confirmado através do inquérito aos guineenses de 1995, em que a maioria dos homens cuja mulher se encontra na Guiné-Bissau afirma pretender que esta venha para Portugal, enquanto as mulheres que dizem o mesmo a respeito do cônjuge residente no país de origem representam uma minoria (Machado, 2002). Todavia, casos como o de Nafanta, acima descrito, evidenciam outro tipo de motivos associados à ausência da manifestação de desejo pela vinda do cônjuge para Portugal, que se prendem com a maior liberdade e realização pessoal adquirida neste país, longe da estrutura familiar poligâmica onde se encontrava inserida na Guiné.

As transformações vividas pelas populações imigrantes, não apenas durante os primeiros anos de residência no país receptor mas durante todo o ciclo migratório, envolvem alterações das suas formas de organização familiar. Em primeiro lugar, as estruturas poligâmicas de algumas famílias na Guiné-Bissau podem sofrer, de facto, mudanças significativas em Portugal, verificando-se, por vezes, a migração de apenas uma mulher do mesmo homem. Naniampe, de 53 anos, exemplifica esta situação. Tendo chegado a Portugal seis anos após o cônjuge, deixou a segunda mulher deste, no país de origem, com a responsabilidade de cuidar dos filhos de ambos os casamentos. Para além desta situação de carácter mais particular, a alteração da dimensão dos agregados, das taxas e modalidades de casamento e de divórcio ou as mudanças ao nível dos papéis e das interacções entre elementos da família (quer nas relações conjugais, quer entre gerações), são efeitos mais generalizados da migração (Machado, 2002), cuja análise será aprofundada ao longo dos próximos capítulos.

Importa aqui salientar, porém, as diferenças mais significativas entre as estruturas familiares das populações de origem guineense e de origem indiana. Antes de mais, o primeiro grupo não se caracteriza geralmente por uma migração familiar, mas antes por um primeiro fluxo de indivíduos do sexo masculino em idade activa, enquadrados na chamada migração laboral. A população de origem indiana, pelo contrário, revela-se mais equilibrada na sua composição sexual (Malheiros, 1996a) e, para

além de ser uma presença mais antiga no nosso país, as razões de ordem política que motivaram, em grande número, a saída desta população de Moçambique para Portugal, atribuem-lhe muitas vezes um carácter mais familiar, em que casais com filhos, e até outros familiares, migraram juntos.

De acordo com o mesmo inquérito aos guineenses de 1995, são os muçulmanos os que, quando comparados com outros guineenses, têm as mulheres e os filhos em Portugal em menor número, e quem menos manifesta a intenção que estes venham para Portugal. Embora o prolongamento do tempo de residência possa levar a uma alteração dessa opção (a maioria das guineenses entrevistadas vieram juntar-se aos cônjuges, residentes há vários anos em Portugal), a intenção de uma estadia temporária e do regresso ao país de origem é mais visível entre estes homens, pelo menos numa primeira fase dos seus ciclos migratórios. Esta decisão liga-se igualmente aos movimentos frequentes entre o país de origem e de destino que caracterizam alguns muçulmanos, devido às redes comerciais que, por vezes, estabelecem entre os dois países (Machado, 2002). Como veremos no próximo capítulo, as mulheres guineenses de religião muçulmana manifestam, pelo contrário, uma intenção menos firme de regresso.

A existência de filhos nascidos no país de acolhimento é, por sua vez, mais visível entre a população indiana do que entre os guineenses, reflectindo o maior tempo de residência dessa população. Por outro lado, sabe-se que a taxa de natalidade das populações migrantes em geral é menor do que a verificada nos respectivos países de origem, e que tende a diminuir com o prolongamento do tempo de residência, embora a média se mantenha globalmente mais elevada do que a média da taxa de natalidade portuguesa (Machado, 2002).

Para além das estruturas familiares, elementos como a origem rural ou urbana e o próprio contexto económico e social da sociedade de acolhimento contribuem igualmente para o desenvolvimento de diferentes estratégias ou, até mesmo, para a decisão de emigrar, por parte das mulheres (Oso e Catarino, 1997). Neste sentido, a origem das mulheres que emigram sozinhas é maioritariamente urbana e proveniente das camadas mais escolarizadas, na medida em que, nos meios rurais, estão mais limitadas ao espaço privado. Por outro lado, as imigrantes de origem rural manifestam, muitas vezes, maior preferência por alguns traços socioculturais da nova sociedade onde se inserem, mesmo que a migração tenha tido como objectivo primeiro juntar-se ao marido. Como será possível verificar ao longo deste trabalho, a imigração acaba por contribuir,

em alguns casos, para a concretização do desejo de ganhar uma maior autonomia e realização pessoal por parte destas mulheres, embora este desejo surja frequentemente como uma intenção associada ao objectivo migratório principal, e possa adquirir forma apenas após a chegada ao país de acolhimento e o contacto com os modos de vida no destino.

No que diz respeito ao contexto económico e social da sociedade receptora, verifica-se, em primeiro lugar, uma ligação entre a participação da mulher imigrante na esfera produtiva e a procura de mão-de-obra no sector dos serviços. De facto, é nos países onde a procura é maior neste sector, muitas vezes ligado a trabalhos pouco qualificados e mal remunerados deixados livres pelas mulheres autóctones, que mais se desenvolvem fluxos migratórios onde predominam as mulheres. Num estudo comparativo entre mulheres imigrantes em Portugal e Espanha (Oso e Catarino, 1997), conclui-se que as grandes cidades espanholas facilitam, mais do que Portugal, a chegada de mulheres que migram sozinhas, iniciando fluxos migratórios femininos de carácter económico.

De facto, o aumento da escolaridade e da qualificação profissional das mulheres autóctones, que passam a poder ocupar postos mais qualificados, criou uma necessidade de mão-de-obra nas actividades não qualificadas em Espanha, nomeadamente os serviços domésticos, em particular os serviços domésticos internos, para a qual se recorre às trabalhadoras estrangeiras. Em Portugal, por sua vez, a qualificação profissional das mulheres é mais baixa, não produzindo, por enquanto, efeitos de substituição no mercado de trabalho feminino com as mesmas dimensões que em Espanha, embora também aqui a presença de estrangeiras nestas actividades seja cada vez mais visível. O relativo menor desenvolvimento do sector terciário no nosso país, tradicionalmente criador de emprego feminino e, em particular, de emprego de mulheres imigrantes noutros países europeus, não possibilita o mesmo poder de atracção para a formação de redes femininas de imigração. A situação do mercado de trabalho é, portanto, menos favorável às mulheres imigrantes em Portugal, que conhecem uma maior taxa de desemprego do que os homens estrangeiros residentes no nosso país, ao contrário do que acontece, por exemplo, em Espanha. No país vizinho, deve atribuir-se especial atenção às mulheres de origem dominicana, peruana e filipina que, na sua maioria, tornaram-se pioneiras de um projecto migratório de cariz económico, não se incluindo, assim, no tradicional reagrupamento familiar.

A imigração de mulheres filipinas apresenta um carácter ainda mais antigo em Itália, onde fortes redes familiares se encontram estabelecidas

há já várias décadas por essas mulheres. Estas redes, de carácter atípico, são formadas sobretudo por irmãs, tias ou primas, enquanto os cônjuges e os filhos permanecem, com frequência, no país de origem (Barsotti e Lecchini, 1989; Cesareo, 2000).

Abordando o contexto da imigração em França, Françoise Gaspard salienta a existência deste conjunto de mulheres cujos objectivos da migração se prendem com a procura de oportunidades de emprego no estrangeiro e de uma maior liberdade e autonomização, fazendo as suas próprias escolhas e traçando as suas estratégias. Sendo extremamente complexa a realidade inerente às estratégias desenvolvidas pelas mulheres migrantes, as próprias circunstâncias económicas na sociedade receptora podem contribuir para realizar o desejo de inserção profissional da mulher, tal como se pode ver no seguinte testemunho recolhido junto de Fatimah, uma entrevistada de origem indiana:

*“Quando eu cheguei cá, depois de nascer os meus filhos, aquela fase eu sentia-me só, porque ele [o cônjuge], às vezes, ia para fora. E, portanto, houve umas pessoas aqui, vizinhas, que pediram para ver se eu podia fazer umas horas. Era um entretenimento, não é? Mas o meu marido nunca me deixava, porque é a tal coisa, porque ele trabalhava e o que ganhava era suficiente. Isso é natural, todos os homens é assim, não é? Ele não queria, ele não se sentia bem. Foi quando se reformou que ele depois aceitou, e eu fui fazendo essas horas. Ele sentiu... viu que realmente já havia diferença, porque não chegava, não é? E é aquela coisa, como eram vizinhos aqui, também eu não precisava ir para longe, era só mesmo subir aqui, era no mesmo prédio, consegui lhe convencer, e assim ele também depois concordou”. (Fatimah, 58 anos, origem indiana, em Portugal desde 1977)*

Mesmo no contexto da sociedade portuguesa, tanto a família como o trabalho constituem dimensões susceptíveis de representar apostas fundamentais para as mulheres no plano identitário. Enquanto a família permite a obtenção de reconhecimento enquanto mulher ou, mais ainda, enquanto modelo adequado de mulher, por meio do trabalho no exterior afirma-se a individualidade e os direitos da mesma (Torres, 2002). *“Elas, trabalhando no exterior numa perspectiva no essencial utilitária, vêm depois descobrir as vantagens, no plano relacional e pessoal, dessa participação na actividade”* (Torres, 2002: 583).

Por outro lado, algumas mudanças significativas nos modelos migratórios ligam-se ao papel desempenhado pelas mulheres, verificando-se



uma tendência para o crescimento do número de estrangeiras em situação ilegal que, entrando no circuito da economia informal, se sujeitam às mais diversas formas de dominação e exploração, tanto em casa como no trabalho, dada a precariedade do seu estatuto legal, dependente da sua situação conjugal (*Virgínia Ferreira e Teresa Tavares in Tavares e outros, 1998*).

A assimetria das representações das categorias sexuais (masculino e feminino) é comprovada por vários estudos no âmbito da psicologia social, salientando-se a dominância do género masculino. De facto, enquanto os significados do masculino se revelam universais, as representações do feminino mostram-se mais limitadas e particulares, verificando-se a mobilidade dos atributos categoriais apenas no sentido do masculino para o feminino, e não no sentido contrário. Assim, a única subcategoria que conserva exclusivamente atributos femininos é a de mulher-mãe. Os significados de mulher-atleta ou mulher-empresária, por exemplo, já se ligam a subcategorias masculinas (Amâncio, 1993).

Também a sociologia da família se tem debruçado sobre a questão da assimetria dos papéis, tendo em conta as fortes transformações ocorridas na sociedade portuguesa nas últimas décadas, nomeadamente no que diz respeito à participação da mulher no trabalho exterior e ao aumento da escolaridade feminina. Assim, embora a situação se mostre, no plano dos valores, mais benéfica para as mulheres mais jovens, caminhando-se para uma indiferenciação no desempenho de papéis entre homens e mulheres ao nível teórico, na prática a diferenciação permanece, pelo menos em parte. São sempre as mulheres, por exemplo, a sacrificar os seus objectivos pessoais em função das responsabilidades familiares (Torres, 2002).

A dimensão da instrumentalidade e dominância aparece, assim, sempre associada ao masculino, sendo representada por traços relacionados com a competência, a racionalidade, a afirmatividade e a competitividade. A categoria “feminino” liga-se, pelo contrário, a dimensões de expressividade e submissão. “(...) *A individualidade inscrita nos significados do ser homem permite aos indivíduos do sexo masculino manifestar a sua singularidade, não só em relação aos outros homens, como em relação aos contextos, sem que isso entre em contradição com a sua identidade colectiva, enquanto que no caso das mulheres, o próprio sentido colectivo inscrito nos significados do ser mulher implica que a manifestação da singularidade se faça necessariamente em ruptura com a identidade colectiva (...)* (Amâncio, 1993: 135).

Porque a representação do masculino abrange diversos contextos, enquanto a representação do feminino encontra significados mais limitados, surge a necessidade de justificação por parte de quem observa uma mulher “fora do seu meio natural” (Amâncio, 1993). Neste sentido, e tendo em conta que o imigrante é muitas vezes encarado como um estranho ou desviante pela sociedade de acolhimento, a mulher imigrante encontra maiores obstáculos face aos homens nos significados atribuídos por parte dessa nova sociedade onde se insere.

Estas mulheres deparam-se, assim, muitas vezes, com uma dupla limitação ligada, em primeiro lugar, à questão do género – inserem-se no mercado feminino de trabalho, por si próprio mais limitado do que o dos homens – e também à situação precária do seu estatuto de imigrante (*Françoise Gaspard in* Tavares e outros, 1998). Um estudo realizado em 1999 pela Organização Internacional para as Migrações (OIM), em cooperação com o Fórum dos Migrantes da União Europeia (FMUE), relativo a mulheres de oito grupos de imigrantes em Portugal, concluiu precisamente que, para além das dificuldades de acesso ao mercado de trabalho, a situação profissional dessas mulheres é caracterizada pela precariedade de vínculos laborais e das condições de trabalho. No que diz respeito aos dois grupos que constituem a amostra do estudo aqui apresentado, verifica-se, entre as guineenses, uma predominância de empregadas domésticas e de limpeza e, por outro lado, a inserção das mulheres indianas em funções comerciais, ligadas à venda ambulante ou mesmo gerência e propriedade de estabelecimentos ou armazéns (OIM, 1999), facto que, a somar à nacionalidade portuguesa e ao maior tempo de residência que caracterizam a maioria da população indiana, distingue socialmente ambas as populações, tornando os indianos menos contrastantes neste eixo do espaço da etnicidade (Machado, 2002).

Outras vezes, porém, a especificidade dos próprios sectores em que as mulheres se inserem conduz à posição contrária, em que, apesar das frequentes situações de precariedade contratual, as mulheres, concentradas sobretudo nos serviços pessoais e domésticos, comércio, hotelaria e restauração, encontram maior estabilidade profissional e menor precariedade dos vínculos contratuais do que os homens. Se compararmos os dois grupos em análise, podemos afirmar que esta diferenciação ocorre especificamente no caso guineense, em que os homens, na sua grande maioria inseridos na construção civil, começam por entrar informalmente no sector e mantêm relações laborais informais, trabalhando sem contrato ou apenas com contratos a prazo (Machado, 2002).

Para além das diferenças a nível das condições de trabalho, às mulheres migrantes é frequentemente atribuída a função estratégica de contribuir para a integração, sendo incumbidas de transmitir e dar continuidade aos valores e costumes. Este facto, associado à divisão tradicional dos papéis femininos e masculinos, dificulta o acesso das mulheres ao trabalho assalariado. Também as estruturas familiares destas mulheres constituem um obstáculo à sua liberdade de escolha, na medida em que a maioria não dispõe de familiares, na sociedade de acolhimento, para prestação de apoio informal, indispensável à conciliação entre a vida familiar e profissional (Louise Ackers in Tavares e outros, 1998).

Os novos cenários étnicos que se têm vindo a construir no perfil do fenómeno imigratório em Portugal, assim como algum crescimento da componente feminina do total de estrangeiros residentes, confirmam a importância do desenvolvimento de estudos empíricos desta temática, sem negligenciar as transformações inerentes ao processo que ocorrem já na sociedade receptora. A necessidade de aprofundar a análise da questão do género nos modelos migratórios é, pois, cada vez mais urgente, sendo fundamental uma abordagem interrelacional entre as duas grandes temáticas – género e etnicidade – para melhor conhecer a especificidade feminina na (re)construção identitária em contexto de imigração.

De facto, as limitações ainda hoje atribuídas às representações do feminino e, até mesmo ao nível prático, ao papel da mulher, tanto nas relações familiares como nas relações de trabalho, produzem efeitos de constrangimento nos processos femininos de construção da identidade, que devem aqui ser somados aos obstáculos muitas vezes encontrados após a migração. Por outro lado, no caso particular das mulheres muçulmanas em Portugal, os seus projectos individuais ou, pelo menos, parte deles, são muitas vezes negociados com sucesso com as suas famílias e com o grupo de pertença. Mesmo quando estes projectos não se coadunam totalmente com as estratégias identitárias do grupo, fortemente coeso, a que pertencem, como é o caso da inserção profissional da mulher, outros condicionalismos exteriores podem contribuir, como vimos, para a sua concretização, tal como a necessidade de reforço dos rendimentos familiares. Não sendo geralmente este o objectivo primeiro da vinda para Portugal destas mulheres – embora seja importante não esquecer as várias modalidades existentes de migração feminina, frequentemente ignoradas – representa uma intenção que, tal como outras que foram analisadas ao longo desta pesquisa e que serão aqui apresentadas, é influenciada por vários elementos que contribuem fortemente para a (re)construção identitária.

## **2. MUÇULMANOS NO OCIDENTE E EM PORTUGAL: DIVERSIDADE DE TRADIÇÕES E FORMAS DE ADAPTAÇÃO**

### **2.1. O Papel da Religião Muçulmana na Construção Identitária: Dinâmicas dos Modos de Expressão Islâmicos**

A religião, enquanto expressão de identidade e parte do “eixo cultural da etnicidade” (Machado, 2002), constitui uma forma mental inerente ao conceito de representação partilhada e reproduzida colectivamente, podendo caracterizar-se por uma estabilidade que exerce coerção sobre os indivíduos (Durkheim, 2002). No contexto da imigração, a religião muçulmana pode, em alguns casos, ligar-se a formas de identidade colectiva. Sendo organizada em torno de um conjunto específico de valores cujo significado e partilha são marcados por códigos fortes de autoidentificação, pode funcionar como uma forma de refúgio e solidariedade, visando uma protecção contra um mundo exterior e hostil (Castells, 1997).

Na perspectiva de Alejandro Portes, a construção de identidades colectivas associa-se directamente à questão da imigração, constituindo uma forte fonte de significados neste processo de (re)construção das identidades dos imigrantes. A complexidade inerente à forma como são cumpridos os ajustamentos à sociedade de acolhimento e ao modo como os imigrantes se inserem nas novas sociedades poderá, de facto, ser facilitada através do recurso a bases colectivas de origem nacional, posição social ou convicção religiosa (Portes, 1996). A partilha de uma base religiosa comum não impede, no entanto, a existência de distâncias identitárias que inevitavelmente coexistem, e que decorrem da multiplicidade de categorias existentes na construção das identidades (Bochaca, 2000).

As formas de adaptação dos imigrantes muçulmanos às sociedades ocidentais têm vindo a ser estudadas por vários autores, nomeadamente franceses. Em França, de facto, o debate em torno destas questões é já bastante antigo, e tem sido mais levantado do que noutros países europeus. Apesar de, em alguns casos, a mediatização do fenómeno da imigração muçulmana, sobretudo aquela oriunda dos países do norte de África, ter produzido a imagem do Islão como elemento inquietante da imigração em França, sondagens à opinião pública indicavam, ainda em finais dos anos 80 do século XX, que a maioria dos franceses partilhava a ideia generalizada da “privatização” do Islão por parte dos imigrantes desta religião, cuja integração se entendia moderada e tranquila (Beski, 1997). Estas discussões em França têm vindo, contudo, a tornar-se mais

acesas, tendo surgido sobretudo através da questão do uso do véu nas escolas, embora se alarguem a situações de complexidade vividas no espaço público, como as mulheres muçulmanas que se recusam a ser vistas por um médico do sexo masculino ou as alunas que não podem frequentar as aulas de ginástica na escola, quer devido ao convívio entre rapazes e raparigas, considerado imoral de acordo com esta perspectiva religiosa, quer, por vezes, ao equipamento desportivo, o qual não se adequa às normas de vestuário impostas pela religião.

Estas discussões, em França, levaram mesmo à aprovação de uma lei fortemente controversa, a 10 de Fevereiro de 2004, que proíbe o uso de qualquer sinal religioso ostensivo nas escolas públicas. Manifestações de jovens muçulmanas que reivindicam, nesse país, o direito a usar o véu, representam uma parte da população muçulmana que se sente estigmatizada e que, tal como outras facções da opinião pública, admitem que a lei em questão esconde ironicamente a sua verdadeira razão, a qual se ligaria ao Islão em particular mais do que à laicidade em termos gerais. Por outro lado, existem testemunhos de mulheres que se assumem manifestamente contra o uso do véu, como Chahdortt Djavann, uma iraniana residente há 10 anos em Paris: *“Dos treze aos vinte anos fui reprimida, condenada a ser uma muçulmana submissa e presa debaixo do negro do véu. Dos treze aos vinte anos. E não deixarei ninguém dizer-me que esses foram os melhores anos da minha vida (...).”* (traduzido de: Djavann, 2003: 7).

Ao contrário de França, no Reino Unido, por exemplo, onde existe uma religião oficial cujo chefe máximo é a Rainha, os símbolos religiosos são tolerados e aceites nos espaços públicos e privados. Já na Alemanha, onde o ensino é descentralizado, o Estado de Baden-Württemberg, no sul do país, tornou-se o primeiro a proibir o véu nas escolas, em Novembro de 2001. Esta aprovação legal é, contudo, ainda mais polémica do que a mais recente lei francesa, na medida em que *“prevê o afastamento de símbolos islâmicos mas permite os de cristãos e judeus, pondo em causa o princípio da igualdade religiosa inscrita na Constituição”* (Delgado, revista *Única*, 22/11/2003: 95). Em Itália, por sua vez, e à semelhança de Portugal, o tema das diferenças religiosas e, em particular, a presença islâmica no país, não suscitou interesse durante largos anos. Recentemente, porém, o Islão tornou-se um tema crucial do debate público sobre imigração nesse país, e posições fortemente negativas têm conquistado as primeiras páginas dos jornais (Sciortino, 2002). Do mesmo modo, a discussão destas questões apresenta um carácter ainda recente em Espanha, onde a instalação de muçulmanos é, todavia, significativamente visível.

De facto, embora o Islão tenha feito parte da história da Europa, foi a imigração a partir de países muçulmanos que, desde a segunda metade do século XX, trouxe novamente esta religião aos países europeus. A Europa acolhe actualmente entre 12 a 18 milhões de muçulmanos, o que faz do Islão a segunda religião deste continente. Por sua vez, grande parte da imigração de origem muçulmana na Europa reside em França (cerca de 3 a 4 milhões), na Alemanha (2 a 3 milhões) e no Reino Unido (entre 1 e 2 milhões) (Tiesler, 2000; EUMC, 2003).

O significado destes números tem levantando uma discussão em torno da designada “islamofobia”, sobre a qual se salienta, em primeiro lugar, a própria complexidade conceptual. Num encontro levado a cabo em Bruxelas pelo *European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia*, a 6 de Fevereiro de 2003, discutiu-se precisamente as manifestações de “islamofobia” na Europa e o distanciamento entre este conceito e os conceitos de racismo e xenofobia que se deve, em primeiro lugar, ao discurso altamente politizado que envolve o primeiro. Pressupondo a emergência de uma “ameaça islâmica”, os termos de racismo e xenofobia são, de certo modo, estendidos à questão religiosa, em que os aspectos enfatizados passam a fazer parte do sistema de crenças e valores, considerados ameaçadores para a cultura e religião autóctones.

Referindo-se ao nascimento de um Islão europeu, caracterizado pela recomposição de uma religiosidade em função da globalização, Olivier Roy distingue quatro tipos de resposta da população muçulmana imigrante, determinados por uma nova configuração do espaço identitário próprio das sociedades ocidentais contemporâneas (Roy, 1999). Entre tendências de fechamento na (re)construção identitária desta população, efeitos da coerção e pressão social e familiar presentes nestes grupos, são identificados outros tipos de reconstrução da religiosidade, dado que este não é um processo linear e constante. Não sendo, portanto, mutuamente exclusivas, verifica-se com frequência a conjugação de mais do que uma das categorias definidas pelo autor.

As duas primeiras formas de resposta e organização desta população correspondem à construção de uma identidade comum estritamente religiosa e universal, em que as fronteiras socioculturais com a população autóctone se tornam claras. Assim, estas formas de expressão do Islão no Ocidente representam, segundo o autor, a formação de comunidades. A diferença entre as duas – definidas por Olivier Roy como neofundamentalista e neoétnica – centra-se no facto de a primeira não aceitar a flexibilidade religiosa, definindo o sujeito enquanto parte de um sistema de normas religiosas caracterizadas em termos de lícito e ilícito

enquanto, para a segunda, a prática religiosa não constitui um princípio fundamental. Embora aqui se considere o peso da cultura de origem (ligada a critérios de ordem étnica e geográfica) a religião é separada das outras esferas simbólicas e constitui a componente essencial da identidade cultural, sobrevalorizando-se uma “cultura muçulmana comum”. A religião, nestes dois tipos de construção identitária, é encarada como objecto separado das restantes dimensões socioculturais da identidade, criando uma cultura em si. A terceira forma do Islão em contexto migratório é definida pelo autor como religiosidade laica. Esta integra a separação do espaço público e privado e os sujeitos que a constituem centram-se essencialmente nos valores simbólicos. Por último, pode dar-se uma reformulação da religiosidade, em que lhe é atribuída um sentido mais individual.

Outros autores estabelecem tipologias semelhantes das formas de expressão islâmicas no Ocidente, em que são comuns os dois pólos correspondentes ao neofundamentalismo e ao individualismo. Tal como Roy, Lamchichi e Cesari definem, por um lado, um Islão neofundamentalista ou uma reislamização, caracterizada por uma autodefinição de uma identidade comum centrada exclusivamente na pertença religiosa, em que se salienta a utilização da mensagem religiosa para fins políticos. Esta corresponde à forma de adaptação menos frequente nas sociedades ocidentais. Por outro lado, o Islão individualizado e secularizado liga-se essencialmente à população nascida em França, na sua maioria jovens, pertencentes às classes médias que, não renegando as suas referências islâmicas e atribuindo-lhes mesmo um sentido importante, procuram adaptá-las à sociedade ocidental. A prática religiosa não ocupa um lugar fundamental nesta reconstrução da identidade religiosa, em que a dimensão colectiva da pertença religiosa é regulada pela lógica individual. Numa posição intermédia encontramos um Islão definido pelos autores como popular e tranquilo, ligado mais às tradições religiosas populares do que à grande tradição erudita e teológica. Este tipo moderado de adaptação do Islão é característico dos indivíduos instalados há mais tempo em França, na sua grande maioria de nacionalidade francesa e frequentemente com filhos nascidos no país de acolhimento. Apesar de abandonada a ideia de retorno ao país de origem, estes imigrantes procuram demarcar a sua pertença islâmica. Ocasionalmente constituem pequenas comunidades de origem étnico-nacional, cuja função essencial consiste em criar formas de coesão e solidariedade, assim como em transmitir aos mais jovens os valores culturais e religiosos de origem (Cesari, 1997; Lamchichi in Ragi, 1999).

Contudo, as formas de expressão islâmica mais próximas do fundamentalismo não serão aqui objecto de uma análise mais aprofundada, visto que a presença islâmica em Portugal apresenta características bastante mais próximas do “popular e tranquilo”, e mesmo do “individualizado”, não se verificando posições de hostilidade entre a Comunidade Islâmica de Lisboa e a sociedade envolvente (Tiesler, 2000).

Tal como a dimensão do género tem sido até à data pouco visível no debate público sobre imigração, a ausência de interesse pelo tema das diferenças religiosas na imigração caracterizou, durante algum tempo, os meios de comunicação em Portugal, facto que se deve, como veremos, à pequena dimensão da população muçulmana em Portugal e à heterogeneidade que a caracteriza. Esta tendência tem, todavia, vindo muito recentemente a alterar-se, sobretudo após os atentados de 11 de Setembro de 2001 em Nova Iorque e de 11 de Março de 2004 em Madrid, ligados à noção de fundamentalismo islâmico e, por isso, muitas vezes promovendo uma imagem negativa e estigmatizada do Islão. A propósito dos atentados terroristas de 11 de Setembro, a *Revista* do jornal *Expresso* publicada no dia 27 do mês seguinte dedica-se quase inteiramente ao Islão, e outros jornais e revistas procuram explicar a história da religião islâmica, assim como começam a referir-se à sua presença em Portugal, embora, neste contexto, ao país seja atribuída a imagem de “oasis de tolerância” (Câmara, revista *Única*, 22/11/2003: 90).

Na verdade, a distinção entre identidades experimentadas ou vividas e identidades designadas ou atribuídas (Costa, 2002) encontra, nestas questões, uma forte relevância. As construções discursivas em torno do “mundo islâmico” têm muitas vezes tendência para a generalização, e estigmatizam a população de religião muçulmana que, como se viu, nem sequer adere maioritariamente às perspectivas fundamentalistas.

A expressão islâmica na Europa adquire, assim, vários modelos distintos, que se cruzam entre eles, na medida em que a identidade muçulmana não é imutável, mas antes constituída por categorias étnicas variáveis. Esta realidade encontra-se particularmente visível no testemunho de Abdool Vakil, líder da comunidade islâmica portuguesa, em entrevista à *Revista* do jornal *Expresso*: “Sou português, europeu. Sou ocidental. E sou muçulmano. Uma coisa é cultura, a outra religião. Não se podem misturar, nem estão em choque [...]” (de: Rosendo, *Revista*, 27/10/2001: 59).

De facto, a discussão sobre o Islão encontra muitas vezes um obstáculo na dificuldade em distinguir os aspectos puramente religiosos dos elementos culturais. Para além disso, factores como a entrada das



mulheres no espaço público e a maior facilidade com que rapazes e raparigas partilham o mesmo espaço (sobretudo em contexto escolar) alteram as formas de socialização tradicionais destes grupos e conduzem a uma negociação entre o Islão como experiência pessoal e tradição comunitária, pondo em evidência a flexibilidade religiosa. A europeização do Islão passa igualmente pela individualização, não existindo uma mas várias expressões islâmicas na Europa (Roy, 1999). No mesmo sentido em que este autor defende a conjugação de modos diferentes de adaptação do Islão ao Ocidente, Tiesler salienta as formas divergentes do quotidiano muçulmano actualmente presentes no continente europeu, sendo difícil falar do Islão na Europa, na medida em as expressões e tradições a ele associadas são extremamente diversificadas (Tiesler, 2000).

Neste contexto, quando pensamos em determinadas componentes culturais, não podemos enquadrá-las *a priori* numa cultura muçulmana de origem. Dificilmente se pode falar de práticas musicais e alimentares muçulmanas em geral, ou mesmo de vestuário muçulmano, na medida em que cada uma destas dimensões se manifesta de diferentes formas de acordo com a origem étnica (social, cultural e territorial), podendo mesmo existir eixos culturais comuns entre indivíduos de origem muçulmana e de outras religiões. O caso da população guineense constitui um exemplo particularmente representativo dessa realidade, na medida em que, como veremos, apresenta uma forte influência das tradições animistas em algumas práticas culturais. Também entre a população de origem indiana é possível encontrar expressões culturais semelhantes entre hindus e muçulmanos, nomeadamente através do vestuário ou de práticas alimentares ou musicais. Por outro lado, práticas culturais ligadas à alimentação, música ou vestuário apresentam, de facto, diferentes expressões entre os indianos e os guineenses que, no entanto, têm um padrão religioso comum.

Em suma, tal como, no capítulo 1, vimos que a imigração constitui um lugar privilegiado para a análise dos percursos identitários, no contexto específico da imigração muçulmana o processo de (re)construção das identidades pode complexificar-se. Os dois grupos de mulheres muçulmanas aqui em análise representam, tal como será demonstrado ao longo desta pesquisa, uma situação em que o processo de (re)construção identitária implica uma forte negociação entre estratégias individuais e colectivas, devido ao peso dos grupos de pertença e ao controlo familiar e social marcantes.

## 2.2. Muçulmanos em Portugal: Especificidades Étnico-Religiosas das Populações Guineense e Indiana

A razão pela qual o debate sobre o Islão, não tem tido, em Portugal, a mesma visibilidade do que noutros países europeus deve-se, em primeiro lugar, ao facto de os números da imigração muçulmana serem menos significativos em Portugal do que noutros países e, por outro lado, às particularidades dos grupos com maior representação em Portugal, que se afastam social e culturalmente das características da imigração oriunda dos países árabes, fortemente representada noutros pontos da Europa. Sendo difícil contabilizar, em termos estatísticos, a população muçulmana em Portugal, existem estimativas que apontam para cerca de 30 mil (Tiesler, 2000; Rosendo, *Revista*, 27/10/2001), embora os censos de 2001 registem apenas 12.014 indivíduos<sup>6</sup>. No que diz respeito aos dois principais ramos que dividem o Islão, a grande maioria dos muçulmanos é sunita, representando o xiismo apenas cerca de 15% dos muçulmanos no mundo, e sendo o Irão o principal país de maioria xiita<sup>7</sup>.

Em Portugal, torna-se evidente uma marcante diversidade de tradições entre os grupos de imigrantes muçulmanos mais representativos, em que, apesar de um universo religioso comum, as características de modos de vida específicos sobrepõem-se muitas vezes às tradições religiosas. Esta multiplicidade de experiências e pertenças conduz, portanto, a uma diversidade de influências na constante construção e reconstrução dos percursos identitários destas populações.

Verificando-se uma quase ausência de imigrantes de países árabes em Portugal, os dois grupos mais representativos de imigrantes muçul-

6. Embora estes dados revelem alguma subdeclaração, na medida em que, da população residente com 15 ou mais anos, 786.822 indivíduos não responderam, o registo da população que se declara muçulmana permanece afastado dos números estimados por outros estudos.

7. A divisão entre os dois ramos ocorreu após a morte de Maomé. Para os xiitas, a sucessão do profeta cabe a 12 imãs, cuja linha terá sido iniciada por Ali (primo e genro de Maomé, marido de sua filha Fátima). Formaram assim, o partido de Ali (*xiat Ali* em árabe, palavra que deu origem a xiismo). Do Islão xiita autonomizou-se depois o ramo ismaelita, que passou a seguir um imã próprio, o príncipe Aga Khan IV. Para os sunitas, por seu lado, Abu Bakr seria o sucessor do profeta, tendo sido um dos seus primeiros companheiros. Para a maioria sunita, a *sunnah* representa as normas religiosas estabelecidas através dos *hadith* (palavras e costumes de Maomé) (revista *História*, número especial, 2003). Os ramos sunita e xiita do Islão não constituíram, no entanto, objecto desta análise, sabendo-se que tanto a população islâmica proveniente da Guiné-Bissau como de Moçambique (esta, de origem indiana) é maioritariamente sunita.

manos são o de origem indiana (sendo a sua maioria natural de Moçambique) e o de origem guineense. Quer a imigração de origem indiana, quer guineense, caracterizam-se por uma heterogeneidade de composição, traduzida em diferenciações de carácter linguístico e de origem nacional e religiosa (e de subfiliações étnicas no caso dos guineenses), que continuam vivas e não parecem ter tendência a diminuir com o aumento do tempo de residência (Machado, 2002).

Entre os guineenses, e apesar das divisões internas de âmbito étnico e religioso (num país cuja população não chega a atingir um milhão de habitantes existem mais de vinte etnias), as componentes muçulmanas constituem uma parte significativa das mesmas. Representando 35% da população na Guiné, as etnias de maioria muçulmana – sobretudo fula e mandinga e, em menor número, beafada – constituem 22% do total das presenças guineenses no nosso país, recuando, portanto, apenas 13% com o processo de migração. Ainda no que diz respeito à distribuição religiosa no país de origem, os restantes grupos étnicos dividem-se entre os animistas (60%) e os de religião católica (5%). Na Guiné, etnicidade significa, portanto, diferenciar os guineenses em várias categorias étnicas que têm traços distintos em termos linguísticos, religiosos, de actividade económica ou de localização geográfica. Embora continue a utilizar-se, a designação “etnias muçulmanas” poderá não ser, contudo, rigorosa, como mostram os 15% de indivíduos que, no inquérito aos guineenses residentes em Portugal de 1995, tendo-se autoidentificado como fulas ou mandingas, afirmaram, no entanto, não ter qualquer filiação religiosa (Machado, 2002).

O conjunto da população de origem indiana, por sua vez, pode dividir-se em quatro subgrupos diferenciados segundo as proveniências regionais e as tradições religiosas: islâmicos, ismaelitas, hindus e goeses (Malheiros, 1996a). Os ismaelitas, embora sejam também de religião muçulmana, distinguem-se dos aqui designados islâmicos por praticarem uma fé reconhecidamente diferente de outras formas do Islão – não frequentam a mesquita, tendo um local de culto próprio – pelo seu maior grau de organização, pela inserção socioeconómica privilegiada na sociedade de acolhimento e pela discricção que os caracteriza, evitando o protagonismo no exterior (Ávila e Alves, 1993; Malheiros, 1996a; Tiesler, 2000). Tendo em conta estas diferenciações, que tornariam difícil a perspectiva de comparação que se pretendia adoptar nesta pesquisa, apenas os islâmicos, entre a população de origem indiana, constituíram objecto da análise.

Os números da imigração indiana são particularmente difíceis de precisar, devido essencialmente à nacionalidade portuguesa que caracteriza

a sua maioria e, portanto, à impossibilidade de identificar a população de origem indiana nas fontes estatísticas oficiais, que apenas contabilizam a população estrangeira. Por outro lado, não nos ajudam os dados sobre a população de naturalidade indiana e nacionalidade portuguesa, na medida em que a generalidade dos indivíduos de origem indiana nasceu não na Índia, mas em Moçambique. De facto, o grupo dos imigrantes de origem indiana pode ser distinguido através da frequente passagem por dois tempos de migração: da Índia para Moçambique e de Moçambique para Portugal. As actividades comerciais do Índico ligadas ao império colonial português levaram ao primeiro momento de migração da Índia para Moçambique, ainda entre os finais do século XIX e início do século XX, enquanto o segundo momento, de Moçambique para Portugal, ocorre geralmente na sequência das transformações económicas e políticas decorrentes do processo de independência de Moçambique (Ávila e Alves, 1993; Malheiros, 1996a). Apesar da dificuldade em precisar os números desta população, e da inexistência de estimativas recentes, existem estudos que apontavam, em 1992, para valores na ordem dos 33.300 para o total da população de origem indiana residente em Portugal, sendo cerca de 7.900 o número correspondente ao segmento islâmico (Malheiros, 1996a). Actualmente, o número de indianos em Portugal, no seu conjunto, poderá rondar os 70 mil (Pereira, jornal *Público*, 09/02/2004)<sup>8</sup>.

Tendo em conta o perfil da composição dos dois grupos principais de imigração muçulmana em Portugal (excluindo, pelas razões explicitadas, os ismaelitas), importaria agora especificar a sua componente feminina. No entanto, é aqui que surgem as maiores dificuldades. No que diz respeito ao grupo dos guineenses, a inexistência de dados estatísticos oficiais sobre os segmentos étnicos de religião muçulmana, apenas nos permite salientar a divisão, por sexo, dos totais desta população. Assim, esta divisão apresenta-se fortemente significativa, registando-se 12.336 homens e 5.244 mulheres, de um total de 17.580 indivíduos, em 2001 (INE, 2001a). É importante salientar, no entanto, que estes números excluem os imigrantes com autorização de permanência (os quais registam um total de 3.239 guineenses nesse ano), reportando-se apenas aos registos de autorizações de residência. Por seu lado, outras estimativas demonstram claramente a parcialidade destes dados. Considerando e complementando os dados obtidos através de várias fontes, já em 1996 podia apontar-se para um intervalo entre 22.000 e 23.000 o número de guineenses residentes em Portugal, quer de nacionalidade guineense, quer portuguesa (Machado, 2002).

8. Dados divulgados num relatório do Alto Comissariado da Diáspora Indiana.

Ainda relativamente à divisão, por sexo, das etnias muçulmanas, o já referido inquérito nacional aos guineenses de 1995 confirma a composição sexual desta população. Assim, os inquiridos de religião islâmica são os que apresentam a maior diferenciação em termos de composição sexual, constituindo 22,4% do total de homens guineenses e 7,3% do total de mulheres (Machado, 2002). É, contudo, importante referir um fluxo mais recente, de dimensão não determinável, de mulheres guineenses muçulmanas, visível na Mesquita Central de Lisboa. Segundo o *Sheikh* David Munir, *Imam*<sup>9</sup> da mesquita, a sala de oração destinada às mulheres enche-se actualmente à hora da oração pública das sextas-feiras, sobretudo devido à presença destas guineenses. Há poucos anos a esta parte, e porque a reunião na mesquita para rezar esta oração é obrigatória apenas para os homens, a sala das mulheres não reunia o mesmo número de fiéis. Pelo contrário, no conjunto da população de origem indiana, através da estimativa realizada por Malheiros em 1992 (não existindo, como se disse, estimativas mais recentes), mesmo tendo em conta a respectiva desactualização dos dados, pode assumir-se uma distribuição equilibrada entre homens e mulheres, embora não seja possível identificar qual a composição, a este nível, do subgrupo de religião muçulmana.

Para além da diversidade inerente a estas populações, os próprios segmentos muçulmanos apresentam algumas especificidades. Na Guiné-Bissau, as etnias muçulmanas são oriundas sobretudo de zonas rurais do leste do país, nomeadamente Gabu e Bafatá. A heterogeneidade étnica e as especificidades do processo histórico que caracterizam a população guineense produziram um Islão original nesse país, que é, de resto, comum a outros povos islamizados da África Ocidental. Traços da religião muçulmana combinam-se, assim, com elementos da cultura religiosa pré-islâmica e com o padrão cultural introduzido pela colonização europeia (Machado, 2002). Podemos, portanto, falar de uma tolerância religiosa que caracteriza as etnias muçulmanas, as quais conhecem, aliás, uma mistura cultural com os guineenses animistas e cristãos (Cardoso, 1994), tal como se pode ver no seguinte testemunho de Aisatu, uma jovem guineense entrevistada:

*“É assim, há países que... No Senegal não podes vestir essas coisas assim, saias curtas. Na Guiné não, na Guiné já... como há várias etnias e não são todas muçulmanas, podes usar. Quando vão para a discoteca usam saias curtas mesmo. Mas no Senegal é diferente (...) porque lá é tudo mais de religião muçulmana. Eu*

9. Dirigente religioso que conduz a oração ritual na mesquita.

*acho que na Guiné as coisas são diferentes, são mais modernas, não tem aquele preconceito, porque lá há mistura”. (Aisatu, 23 anos, origem guineense)*

A coexistência entre a tradição religiosa oficial e as tradições populares de origem antiga é, de facto, extremamente marcada nesta população. Os chamados marabus ou astrólogos muçulmanos, especialistas da manipulação do sobrenatural, são exemplo de referências que, apoiando-se no Islão, utilizam práticas curandeiras e de adivinhação. Sendo islâmicos praticantes e estudiosos do Alcorão, assumem-se como detentores de poderes capazes de prevenir e resolver qualquer tipo de problema (Machado, 2002). Nos discursos de algumas entrevistadas de origem guineense é visível a proximidade com estas práticas, quer experienciadas pelas próprias, quer pelos pais:

*“Eu vou, mas é muito difícil, não é a toda a hora. (...) Evita-me muita coisa, aquele que queria fazer mal, para não conseguir”. (Musuba, 69 anos, origem guineense)*

*“Eu não fui, porque eu... Não é questão de não acreditar, mas é não ligar. Eu respeito e acho que, pronto, cada um faz o seu trabalho. Mas eu não fui, nunca fui. O meu pai vai, a minha mãe vai, mas não é para fazer mal a ninguém... Porque há pessoas que vão lá para fazer mal à outra pessoa, a uma pessoa que têm inveja. Isso então na Guiné é uma coisa que se pratica muito”. (Kumbá, 19 anos, origem guineense)*

*“Já fui, por acaso já fui. Por exemplo, quando eu cheguei aqui, as coisas não foram correndo como eu planeava, como eu queria. Eu vou trabalhar, não estou fazendo o que eu quero, vou à procura de trabalho, não encontro... Eu fico chateada e vou ver o que é que eu preciso fazer para conseguir um emprego estável. Quando fui lá, fui indicada por uma amiga minha. Eu não queria ir, eu preferia ter que pedir à minha irmã, que está na Guiné, para ir lá fazer por mim. Mas ela disse: «Não vale a pena gastar o dinheiro da tua irmã. Vai lá, que ele não vai pedir muito, e ele vai ser muito sincero»”. (Aisatu, 23 anos, origem guineense)*

Embora não constitua uma prática conhecida e largamente difundida entre a população muçulmana de origem indiana, uma entrevistada desta origem revelou já ter consultado um astrólogo, apesar de não ser prática recorrente:

*“Aqueles que fazem adivinhação? Costumo, já fiz, num familiar, ele é que faz essas coisas. Mas eu não acredito muito. Às vezes vou, mas sem acreditar. É só para curiosidade, mas não acredito muito nessas coisas. (...) Não vou a muita parte para pedir, eu*

*mesma peço a Deus, e ele é que tira a nossa aflição. A minha confiança está em Deus, ele é que vai resolver esses problemas que eu tenho. Eu sempre rezo para Deus”. (Leila, 67 anos, origem indiana)*

A presença da religião islâmica no subcontinente indiano remonta, por sua vez, aos finais do século XII. Contudo, e à semelhança do que aconteceu com a população guineense e as tradições de origem africana, manteve-se, no seio desta população indiana convertida ao Islão, grande parte das práticas culturais herdadas em períodos anteriores. Porque o sistema social hindu não desapareceu imediatamente, tendo diversos muçulmanos conservado a casta durante vários anos, desde sempre existiu uma ligação entre elementos hindus e muçulmanos, nesta população (Malheiros, 1996a), que as próprias entrevistadas reconhecem:

*“Há muita tradição que nem tem nada a ver com a religião, tem a ver até com uma religião que é a hindu. Porque, se tu reparares, as pessoas de religião muçulmana e hindu têm tradições muito semelhantes, as que têm descendência indiana. Se fores comparar o meu modo de viver, as minhas tradições, com um muçulmano da Arábia Saudita, não tem muito a ver. Tem mais a ver até com um hindu, que tem uma religião completamente diferente da minha, com valores completamente diferentes, mas as ascendências são iguais”. (Rafiah, 21 anos, origem indiana)*

As mulheres muçulmanas de origem indiana residentes actualmente em Portugal demonstram precisamente o carácter original da cultura islâmica indiana, visível através das práticas alimentares, de vestuário ou linguísticas. Esta coexistência entre manifestações da cultura do país de origem e a religião islâmica torna-se, contudo, ainda mais marcante no caso das guineenses, em que a cultura local atribui uma forma específica e culturalmente distinta à religião. O vestuário das guineenses, embora largo e comprido é, regra geral, extremamente colorido, não cobre o cabelo e deixa visíveis certas partes do corpo, adaptando-se apenas em parte às normas religiosas. Assim como o namoro e a sexualidade das jovens não são controlados pelas mães com o mesmo rigor das indianas, a conquista do espaço público não tem o mesmo significado que adquire no caso das indianas, por aquelas terem já uma maior exposição ao olhar dos outros no seu país de origem. De facto, as pertenças religiosas e culturais dos grupos de imigrantes são variáveis e podem sofrer mais ou menos alterações com a migração, contribuindo, para tal, entre outros factores, as redes de sociabilidade (Sunier in Baumann e Sunier, 1995).

Na sequência do que já foi dito, um certo distanciamento é visível entre os dois grupos de muçulmanos mais representativos em Portugal. Os muçulmanos de origem guineense queixam-se de serem alvo de alguma marginalização, sobretudo na CIL (Comunidade Islâmica de Lisboa), cuja direcção é dominada por muçulmanos de origem indiana, e formaram, assim, uma associação própria, a *Associação dos Muçulmanos Naturais da Guiné-Bissau Residentes em Portugal*, em 1990 (Harouna, 1992).

Na própria Mesquita Central da Praça de Espanha, em Lisboa, evidencia-se a separação entre os elementos das duas origens que, quer na sala de oração, quer à saída, no momento de convívio que se dá após a oração de sexta-feira, se distinguem através de uma divisão clara do espaço. De resto, são os guineenses que mais tempo permanecem na rua da mesquita, em que, sobretudo as mulheres, aproveitam para vender os seus produtos (que vão desde peças de vestuário a tapetes, incenso, cassetes de vídeo de cantores guineenses e senegaleses ou produtos alimentares). Algumas entrevistadas indianas salientam, elas próprias, esta divisão do espaço, notando-se um tom de crítica face às práticas das guineenses:

*“Se reparares, as guineenses não se tapam tanto. Olha, no outro dia, por acaso, houve a roupa de uma guineense que me chamou um bocado a atenção... é que ela estava com esta parte aqui [de lado, por baixo dos braços] totalmente à mostra, percebes? E, pronto, isso não pode ser. Para rezar, então, não deverá mesmo ser”. (Yasmin, 19 anos, origem indiana)*

*“Sempre ouvi dizer que, na mesquita, tu vês pessoas assim mais para o indiano que normalmente estão sempre em conjunto. Mas, depois, esses guineenses, não penses que se misturam. Não se misturam. Tu notas mesmo que há ali uma divisão entre eles”. (Hana, 23 anos, origem indiana)*

No entanto, não são negligenciáveis outros testemunhos que apontam no sentido de uma maior solidariedade e convívio entre diferentes nacionalidades de religião muçulmana. Maimuna, guineense de 37 anos, considera manter uma boa relação com muçulmanos de outras origens, salientando a ajuda prestada por um indiano à comunidade muçulmana, ao ter alugado um espaço no Rossio para que quem se encontre naquela zona da cidade à hora das orações tenha possibilidade de aí se deslocar para rezar. Esse espaço é, portanto, frequentado por indivíduos de várias origens, mantendo-se um convívio entre todos. Do mesmo modo, Kulumba, guineense de 40 anos, afirma ter amigos muçulmanos de origem indiana que conheceu na mesquita. Este facto poderá ficar a dever-se à especificidade que caracteriza a sua situação, na medida em



que, não tendo ainda conseguido uma inserção profissional em Portugal, permanece todo o dia na Mesquita Central de Lisboa, onde o cônjuge trabalha nas áreas da limpeza e cozinha. Por fim, Kumbá, uma jovem guineense, enfatiza a amizade criada com uma jovem muçulmana de origem indiana.

A divisão que, não obstante os testemunhos acima mencionados, é frequentemente visível entre os dois grupos, acentua-se, como já foi referido, pelas diferenças sociais e culturais que os distinguem. Enquanto a maioria dos guineenses é constituída por trabalhadores pouco qualificados, a população de origem indiana apresenta uma condição socioeconómica bastante mais favorecida, desenvolvendo actividades comerciais que lhes facilitam a integração social. Para além disso, como já vimos, têm geralmente nacionalidade portuguesa e um tempo de residência mais longo.

Adoptando o modelo dos contrastes e continuidades (Machado, 2002) para as populações destas duas origens, podemos situar os guineenses muçulmanos mais perto de um duplo contraste (cultural e social), enquanto o grupo de origem indiana apresenta maiores continuidades a nível social, mas contrastes culturais ainda mais fortes com a população autóctone do que o grupo de origem guineense. O forte grau de contraste cultural que caracteriza a população indiana manifesta-se sobretudo na dimensão das redes de sociabilidade, na medida em que a formação destas redes constitui objecto de controlo familiar e social mais marcante nesta população, como será demonstrado ao longo deste trabalho. Por outro lado, apesar de ambas as populações terem tido contacto, nos países de origem, com a cultura católica maioritária, ao contrário do que acontece nas populações islâmicas fixadas noutros países da Europa, este contacto é mais marcante nos indivíduos provenientes de Moçambique. A questão da língua, que será aprofundada no capítulo 5, traduz particularmente esta realidade, na medida em que, embora a existência de línguas próprias seja comum a ambas as populações, os indianos tinham, em Moçambique, um maior contacto com o português, e revelam menos dificuldades com o mesmo, após a migração para Portugal.

Apesar de, como já vimos, a presença muçulmana em Portugal se enquadrar sobretudo numa forma de expressão moderada do Islão, distante das expressões mais fundamentalistas, existem alguns subgrupos de carácter mais fechado e tradicional. Alguns indianos residentes no Laranjeiro, concelho de Almada, que frequentam a mesquita da zona e cujos filhos estudam numa escola criada em Palmela, onde se lecciona simultanea-

mente o ensino geral e o Alcorão e árabe são, por exemplo, muitas vezes inseridos nesse subgrupo pelas próprias entrevistadas. Nisa, por exemplo, *“salienta a sua vontade de ir viver para longe do Laranjeiro. Fala-me da escola de Palmela, não muito longe dali, onde funciona a escola religiosa e o ensino oficial em simultâneo, e que considera ter um ambiente um pouco estranho. Uma das suas amigas de infância, de resto, é actualmente professora nessa escola, e tornou-se uma “ninja”, dessas que cobrem totalmente o rosto, deixando apenas os olhos descobertos, tal como todas as professoras que aí ensinam. Confessa-me não conseguir entender o que leva uma pessoa que, em criança, partilhava com ela as mesmas brincadeiras e os mesmos gostos, a seguir essa via do Islão que considera demasiado fechada”*. (Excerto do diário de campo, Agosto de 2004).

### **2.3. A Componente Feminina da Imigração Muçulmana: Processos de (re)construção Identitária entre Mulheres Migrantes**

A importância do género nos processos dinâmicos que caracterizam a construção identitária no contexto específico da imigração é, tal como já foi referido, frequentemente subvalorizada. Contudo, as desigualdades frequentemente marcantes entre homens e mulheres de algumas minorias ocupam um papel fundamental na construção das estratégias identitárias femininas, muitas vezes desenvolvidas com vista à alteração do papel subordinado da mulher. É fundamental ter em conta, porém, que, mesmo fora do contexto de imigração, as mulheres são muitas vezes reduzidas, no terreno das trocas simbólicas, a instrumentos da política masculina (Bourdieu, 1999). Enquanto o estereótipo masculino permanece representado como o principal actor num cenário de mudança social, a mulher é relegada para segundo plano nesse mesmo cenário (Amâncio, 1993). *“(…) As diferenciações mais flagrantes no domínio dos modos de vida (...) reflectem os estereótipos culturais, dizem respeito às tarefas e atributos compatíveis com as representações do feminino e do masculino na sociedade contemporânea. Aos homens, a técnica, a competição, a performance, a vida política, o sindicalismo. Às mulheres, a intimidade, a vida familiar, o interior, o altruísmo, a religião, a estética, o lúdico”* (traduzido de: *Service des Droits de Femmes*, 1995: 180).

Um conhecimento mais aprofundado da especificidade do segmento feminino do conjunto de muçulmanos residentes em Portugal é, neste contexto, fundamental, na medida em que, na origem, a representação destas mulheres é muitas vezes composta por significados ainda mais

limitados, em contraste com um fortalecimento da dimensão de dominância sobre os outros por parte da categoria masculina, persistindo uma identidade religiosa forte, associada a modos de vida tradicionais que envolvem especificidades próprias do papel da mulher.

Por outro lado, os recentes processos de democratização da vida pessoal na modernidade conduzem à atribuição de um papel fundamental às mulheres, que abandonam o controlo masculino que lhes era reservado nas sociedades pré-modernas, passando a experimentar uma nova liberdade, na qual desenvolvem potencialidades e qualidades (Giddens, 1992). A eliminação do óbvio na dominação masculina foi resultado de profundas transformações vividas pela condição feminina, nomeadamente no que diz respeito ao alargamento do acesso ao ensino e ao trabalho assalariado – que conduz a uma independência económica – à distanciação relativa às tarefas domésticas e à transformação das estruturas familiares (Bourdieu, 1999).

O movimento global da modernidade na sociedade portuguesa dos últimos 30 anos produz, de facto, alterações nas formas de organização familiar, associadas a uma melhoria das condições de vida da maioria da população. A presença das mulheres no mercado de trabalho e o alargamento da escolaridade feminina conferem à mulher um maior protagonismo familiar, social e económico, que se traduz numa maior capacidade de decisão e negociação no casal. Também as formas de conjugalidade se alteram, verificando-se uma promoção do bem-estar da família sem detrimento da autonomia dos dois indivíduos e dos seus projectos individuais de realização pessoal. O casamento é, portanto, nestes casos, visto como uma associação (Almeida e outros, 1998; Torres, 2002).

Contudo, estudos na área da sociologia da família têm demonstrado a relação existente entre formas de conjugalidade e classe social. Menor escolaridade é frequentemente sinónimo de dinâmicas familiares mais tradicionais e fechadas, com uma maior diferenciação dos papéis sexuais, onde se mantém uma clara diferenciação entre o papel instrumental do homem e o papel expressivo da mulher (Torres, 2002; Aboim e Wall, 2002).

No caso das mulheres muçulmanas em Portugal, como será demonstrado ao longo da análise, é também o controlo social e familiar forte que, para além da classe social, condiciona as dinâmicas da família, permanecendo uma maior hierarquização dos papéis – de acordo com critérios como o sexo e a idade – e um maior fechamento. Embora,

como veremos, certas normas possam ser negociadas, mesmo entre as jovens mais escolarizadas permanece a importância dos referenciais e das pertenças familiares, que condicionam os projectos individuais. No que diz respeito ao género, também na sociedade portuguesa as assimetrias se mantêm, como já foi referido, e formas de negociação são igualmente visíveis. *“Os condicionamentos de género continuam a funcionar e impõem-se à vontade dos indivíduos, mas estes não deixam de explorar a ampliação possível das margens de manobra”* (Torres, 2002: 587).

É, pois, essencial perceber de que forma as mulheres muçulmanas imigrantes utilizam as transformações características da sociedade ocidental – em que os traços distintivos da identidade e representação dos papéis feminino e masculino, embora permaneçam, tornam-se menos marcantes – na (re)construção das suas identidades. Através desta pesquisa será possível confirmar que, nas trocas simbólicas inerentes aos processos de (re)construção identitária em contexto de imigração, a condição feminina pode ser estrategicamente negociada. A este propósito, Latifah, uma jovem de origem indiana, professora primária, salienta a importância do seu trabalho para a construção da sua própria independência, reconhecendo simultaneamente a tradição inerente à religião muçulmana que atribui à mulher apenas o papel de dona de casa:

*“A maioria das mulheres muçulmanas são domésticas e, às vezes, sofrem, não é? E, depois, se sofrem, pensam assim: «Para onde é que hei de ir? Ele sustenta-me, vou aguentar. Tenho que ficar aqui caladinha, porque não tenho futuro, não tenho nada. Para onde é que hei de ir?» (...) A minha independência acima de tudo, não é?”* (Latifah, 27 anos, origem indiana)

A questão do trabalho feminino fora de casa encontra essencialmente dois tipos de abordagem nos modos de expressão islâmicos (Lamchichi, 2002; Roald, 2001; Weibel, 2000). Na primeira, o papel da mulher circunscreve-se à casa e à família, sendo o exercício de uma profissão apenas admitido se as circunstâncias económicas o exigirem. Contudo, esta situação pode ser encarada como um fracasso do marido, incapaz de responder às necessidades da família. Porque a necessidade da contribuição económica da mulher se verifica frequentemente em contexto migratório, as sociedades ocidentais constituem, de acordo com esta perspectiva, uma fonte de relaxamento dos costumes.

Ainda de acordo com a mesma abordagem, num contexto em que a moral religiosa seria diluída na liberdade individual ocidental, a mulher

é considerada o elemento causador de desordem, em oposição à ordem divina. Este modelo liga o Islão, portanto, não apenas ao sistema político, mas também às relações individuais, em particular entre homens e mulheres, sendo traçada uma fronteira bem definida entre os dois sexos nos espaços públicos. Em suma, se se permite a ascensão da mulher e a sua participação na vida política, social, profissional e educativa, deve evitar-se a mistura entre os dois sexos e obrigar ao uso do véu nos locais públicos, para que elas estejam protegidas e evitem a desordem (Haddad, 2002). É assim que, segundo estes autores, o uso do véu começa a tornar-se visível entre as jovens muçulmanas em França. É também, nesse contexto, que emergem as manifestações de algumas destas jovens nesse país, após a aprovação da lei que proíbe o uso de símbolos religiosos, e que se instaura parte da polémica em torno dessa mesma lei. Sem poderem usar o véu nas escolas, muitas dessas jovens vêem posta em causa a sua possibilidade de prosseguir os estudos e, em vez de contribuir para a igualdade entre os sexos, a lei acabaria, neste sentido, por contribuir para a exclusão feminina.

De acordo com a segunda abordagem, é, por sua vez, aceitável que a mulher muçulmana trabalhe no exterior, desde que continue a cumprir a sua principal função dentro de casa. Embora as mulheres muçulmanas continuem a ocupar-se das tarefas domésticas, passa a olhar-se a casa não como a única, mas como a principal responsabilidade. Para Lamchichi, as evoluções registadas relativamente ao estatuto jurídico e social da mulher na generalidade dos países muçulmanos são tímidas e continuam marcadas por fortes pressões tradicionalistas, ocorrendo sobretudo nas camadas urbanas da população. A abertura das sociedades muçulmanas à modernidade não pode, portanto, acontecer sem uma alteração da posição da mulher e, conseqüentemente, sem uma concretização efectiva da igualdade entre os sexos (Lamchichi, 2002).

Embora apenas alguns países muçulmanos reconheçam a *Shari'ah*<sup>10</sup> como lei fundamental, o estatuto da mulher encontra-se ainda fortemente ligado às tradições, na sua maioria. É importante, contudo, mais uma vez, não esquecer as fortes diferenças que se verificam entre as várias sociedades muçulmanas. No Iémen, por exemplo, uma mulher ocupa o cargo de Ministra dos Direitos Humanos. Amat al-Alim as-Susswa, em entrevista ao jornal *Público*, salienta a importância do factor económico na desigualdade, que as fracas condições sociais

10. Lei religiosa cuja fonte é o Alcorão.

fomentam (de: Branco, jornal *Público*, 02/02/2004). Tal como refere Lamchichi, as explicações para a emergência dos discursos mais tradicionalistas e para a difusão de determinadas práticas ligadas a esses discursos não se encontram apenas na interpretação da lei religiosa, mas também nos diferentes contextos sociais, políticos e jurídicos, na medida em que o estatuto e os direitos da mulher variam entre culturas, épocas, países e classes sociais diferentes (Lamchichi, 2002). Para além disso, a condição feminina é frequentemente regulada por costumes locais externos e pré-existentes às normas jurídicas e valores espirituais da religião muçulmana. A excisão, sobre a qual me irei debruçar mais à frente, constitui um exemplo dramático de uma prática que se desenvolveu em regiões posteriormente islamizadas, sendo, por isso, anterior à chegada desta religião. Contudo, não estando a religião na origem da prática, acomodou-se, de certo modo, a ela, nessas regiões (Lamchichi 2002).

Também em sociedades de religião muçulmana será possível adoptar, em determinados contextos, a perspectiva de democratização das sociedades ocidentais. Maria Cardeira da Silva, criticando as visões essencialistas sobre a mulher islâmica, em que o Islão é visto como a referência central determinante e incontornável de uma identidade cultural e sexual, traça um paralelo do processo de democratização das relações de género inerente ao projecto ocidental, na sociedade marroquina, concluindo que o próprio discurso religioso é reinterpretado por essas mulheres de acordo com estratégias próprias (Cardeira da Silva, 1999). No mesmo sentido, Gilberto Velho, embora analise a elaboração de projectos nas sociedades mais individualistas, insiste que *“mesmo nos sistemas hierarquizantes, holistas, tradicionais, mais fechados, podem ocorrer fenómenos usualmente alocados à sociedade moderna”* (Velho, 1994:104-105).

Em contexto migratório, para além das situações já descritas das mulheres que emigram sós, o desejo de libertação e autonomização das mulheres surge, muitas vezes, associado também aos objectivos de reunificação familiar, sobretudo entre as mulheres da África do Norte e Subsariana. Destas, são as oriundas das zonas rurais, onde o sistema patrilinear e poligâmico continua a vigorar, as que maioritariamente vêm a emigração como uma contribuição para o alcance de um estatuto de mulher principal da família. Neste sentido, verifica-se mesmo a existência de estratégias matrimoniais que levam algumas mulheres a casarem-se com homens migrantes, esperando que a passagem de fronteiras contribua para ultrapassar os obstáculos à sua liberdade criados pelas sociedades de origem. Parecendo confirmar esta tendência,

o desejo de regresso ao país encontra-se menos visível entre as mulheres do que entre os homens migrantes, posição que se reforça ainda entre as originárias de países em que a sua condição é inferiorizada, influenciadas pelas vantagens da integração económica e social na sociedade de acolhimento (*Françoise Gaspard in* Tavares e outros, 1998; Monteiro, 1993; Oso e Catarino, 1997). Entre as mulheres muçulmanas de origem guineense e indiana residentes em Portugal, esta posição parece ser, de facto, bastante visível, estando relacionada, em grande parte, com as dificuldades vividas no país de origem e com a possibilidade de melhoria das condições de vida para os filhos. As saudades do país de origem estão, contudo, mais representadas entre as guineenses, o que, em alguns casos, se pode explicar pela presença de um maior número de familiares na Guiné, do que entre as indianas, em Moçambique:

*“Eu quero continuar aqui. Se for para ir lá é só para visitar, ver e matar saudades, mas as intenções agora é continuar a viver aqui. Eu já tenho dois filhos que nasceram aqui, portanto... A minha terra é a minha terra, não é? Mas já estou mais habituada cá e sinto-me bem também, graças a Deus”.* (Fatimah, 58 anos, origem indiana, naturalidade moçambicana)

*“Voltar para Moçambique não voltava porque, pronto, como as miúdas cresceram aqui, havia de estragar a vida delas, né? Porque elas, pronto, aqui avançaram para a frente, e eu, voltando para lá, havia de estragar mesmo a vida delas, né?”* (Raja, 49 anos, origem indiana, naturalidade moçambicana)

*“É tudo, eu acho que aqui é tudo bom. Pelo menos aqui, o que eu posso dizer que eu gosto de Portugal, é que há mesmo democracia, penso, mesmo de verdade. Na minha terra não há democracia, embora que dizem que há, mas não é democracia isso”.* (Mariatu, 44 anos, origem e naturalidade guineense)

Por outro lado, entre as mais jovens, que chegaram muito novas ou nasceram já em Portugal, apenas duas de entre as cinco entrevistadas guineenses referem a possibilidade de regressar à Guiné:

*“Por acaso é engraçado, eu sempre imaginei a minha vida lá. Sempre imaginei fazer o meu curso superior aqui e voltar para lá, porque eu acho que somos nós – que viemos para cá arranjar uma vida melhor, estudar aqui, e que temos uma mentalidade diferente – é que temos que voltar para lá, que é para ver se mudamos um bocadinho o percurso histórico que tem sido o percurso da história de Bissau, da Guiné em si”.* (Kumbá, 19 anos, origem e naturalidade guineense)

*“Como a situação está assim, eu prefiro viver cá ainda, mas quando melhorar eu acho que uma pessoa tem aquela coisa...”*

*A tua terra é a tua terra sempre. Se calhar, quando a situação lá melhorar, gostava de voltar para lá trabalhar, dependendo da situação. Podemos pensar, mas os nossos filhos, eles não vão querer voltar, vão gostar de ficar cá, já não dá. Temos que fazer a coisa que a minha mãe faz. Ela está lá, fica muito tempo fora, depois vem cá visitar os filhos”. (Aisatu, 23 anos, origem e naturalidade guineense)*

Esta posição intermédia, muito presente em alguns testemunhos de mulheres guineenses, caracteriza-se pela impossibilidade que estas mulheres sentem em regressar ao seu país (devido, em grande medida, à existência de filhos na sociedade receptora, às redes de relações que entretanto constroem, às dificuldades socioeconómicas do país de origem, e ainda, no caso das guineenses, por motivos que se ligam à instabilidade política) e, simultaneamente, ao incontornável desejo (mito) de regresso, uma espécie de fidelidade à sua história pessoal (Fibbi, Bolzman e Vial, 2001; Monteiro, 1993).

Pelo contrário, as oito jovens entrevistadas de origem indiana afirmam não ter qualquer intenção de regressar ou viver no país de origem, salientando mesmo que em nada se identificam com Moçambique, ou até com a Índia:

*“Já fui três vezes, para aí, sempre de visita, a Moçambique. É, tipo, um sítio que tu nem sequer identificas nada... Ou tu vais e vês alguns familiares, ou então não identificas nada com a tua família. Não tem nada a ver. (...) À Índia nunca fui, e não me identifico. Muito sinceramente, não. Em termos de cultura, não. Já estive no Paquistão, e eu e o meu irmão passávamos o dia inteiro no quarto do hotel, porque a confusão das ruas, as pessoas... Ó pá, não tens noção, não tem nada a ver, nada, nada, nada. Não gostei, não. Eu identifico-me muito mais com Portugal”. (Rafiah, 21 anos, origem indiana, naturalidade portuguesa)*

A passagem geográfica das religiões e tradições de uma cultura para outra significa que novos elementos culturais serão introduzidos, e nenhuma categoria identitária permanece imutável com a migração. As tradições culturais e religiosas entram em interacção com o novo ambiente, produzindo-se mudanças nas interpretações dos símbolos (Roald, 2001). Estas negociações são, como já vimos, estratégicas e contextuais, e as mulheres muçulmanas podem, através delas, reinterpretar o discurso religioso, articulando códigos e práticas tradicionais e ocidentais, num jogo de “bricolage” (Cardeira da Silva, 1999). Como diz esta autora, “o investimento das mulheres (...) não é no sentido de



*mudar o discurso hegemónico masculino inspirado no Islão, nem tão-pouco o de desenvolver estratégias que o subvertam. Elas aproveitam a elasticidade do Islão enquanto discurso religioso e código de conduta para rentabilizar táticas e produzir enunciados que inscrevem nas suas margens mas dentro dos limites da ordem cultural e social que ele contempla” (Cardeira da Silva, 1999: 174).*

### 3. DA ORIGEM AO DESTINO: CONTEXTOS DE INSERÇÃO SOCIAL NO FEMININO

#### 3.1. Mulheres e Jovens Muçulmanas em Portugal: Origens Étnico-Sociais e Decisão de Emigrar

Na medida em que os imigrantes se identificam por referência não a uma, mas a duas ou até mais sociedades, o conhecimento das origens e trajectos sociais referentes à sociedade de partida é importante para perceber as modalidades de inserção das populações imigrantes no destino (Machado, 2002). Sendo a migração um processo social complexo e dinâmico, a decisão de emigrar é influenciada pelas estruturas das sociedades de origem, pelas circunstâncias históricas e pelas redes entretanto estabelecidas através de imigrantes que se vão fixando noutros países.

Um dos factores que diferencia, à partida, as duas populações em análise, liga-se, assim, aos motivos da migração. Enquanto a maioria das mulheres de origem indiana saiu de Moçambique na sequência do processo de descolonização, devido à instabilidade política, entre as guineenses encontram-se movimentos migratórios de carácter mais recente e mais frequentemente com o objectivo de reagrupamento familiar, ilustrando uma situação em que os respectivos cônjuges residem há mais tempo em Portugal. Das guineenses, apenas Nafanta, como já vimos, refere ter vindo para Portugal na sequência de conflitos políticos. Nafanta e Musuba são as únicas entrevistadas guineenses que emigraram sozinhas, ambas impulsionadas pelos respectivos cônjuges que, permanecendo na Guiné, adiam a sua migração, não tendo o marido de Nafanta conseguido ainda vir para Portugal. É de referir ainda o contexto particular da migração de Fatumata, de 21 anos, que, embora pertença ao escalão etário das mais jovens (não estando, por isso, incluída no quadro 3), veio recentemente para Portugal para se juntar ao cônjuge, residente há já alguns anos no nosso país, enquadrando-se assim no padrão migratório da maioria das mulheres guineenses mais velhas.

Entre as indianas, pelo contrário, apenas Fatimah veio juntar-se e mesmo conhecer o marido, com quem se tinha casado através de uma procuração, por intermédio de familiares, tratando-se já de um segundo casamento para ambos os elementos do casal. Por sua vez, apenas uma de entre as entrevistadas indianas – Fariah – emigrou mais recentemente e com mais idade, a pedido do filho já residente em Portugal. Mariatu e Musuba são, por seu lado, as duas guineenses que residem há mais tempo em Portugal, tendo Musuba chegado mesmo antes da década

de 70, a pedido do segundo cônjuge, de origem portuguesa, que cumpria o serviço militar na Guiné-Bissau:

*“Eu vim grávida para aqui. Ele ficou lá na tropa e eu vim ter com a minha sogra, vim cá ter o bebé. (...) Eu entrei em Portugal em 68, não havia negro nenhum. Às vezes criança chorava quando via a minha cor, eu já vi criança chorar e perguntar à mãe. Estou aqui há 35 anos, fui das primeiras a chegar aqui. Naquela altura havia um negro aqui e havia um em Sintra, não havia mais negro nenhum”.* (Musuba, 69 anos, origem guineense, em Portugal desde 1968)

Leila e Raja, duas entrevistadas de origem indiana que migraram em idade adulta (exceptuando, portanto, Samirah e Ayra, as duas mulheres que, apesar de se inserirem na categoria etária das mulheres mais velhas e apresentarem uma estrutura familiar que envolve filhos jovens e adolescentes, chegaram ainda novas com a família de origem), vieram acompanhadas pelo marido, filhos e outros familiares, referindo ter sido uma decisão tomada em conjunto pela família.

**Quadro 3 – Origem sociodemográfica e contexto de emigração das entrevistadas mais velhas (entre os 37 e os 69 anos)**

Entrevistadas	Idade	Local de nascimento	Último local de residência antes da vinda para Portugal	Ano de chegada	Contexto/motivo da decisão de emigrar	Com quem veio para Portugal
Samirah	38	Inhambane, Moçambique	Londres, Inglaterra	1988	Juntar-se ao pai (a saída de Moçambique para Inglaterra deveu-se à instabilidade política) (decisão do pai)	Com a mãe e dois irmãos mais novos
Ayra	43	Ilha de Moçambique, Moçambique	Maputo, Moçambique	1975	Instabilidade política (decisão dos avós)	Com os tios
Raja	49	Ilha de Moçambique, Moçambique	Quelimane, Moçambique	1981	Instabilidade política (decisão familiar)	Com o cônjuge, as duas filhas que tinha até ao momento e outros familiares
Fatimah	58	Ressano Garcia, Moçambique	Maputo, Moçambique	1997	Instabilidade política e juntar-se ao cônjuge (decisão familiar)	Sozinha
Fariah	68	Cabaceira Pequena, Moçambique	Maputo, Moçambique	2001	Juntar-se ao filho já residente em Portugal (decisão do filho)	Sozinha
Leila	67	Nacarora, Moçambique	Nampula, Moçambique	1976	Instabilidade política (decisão familiar)	Com o cônjuge e os sete filhos que tinha até ao momento

Origem Indiana

(continua)

(continuação)

Entrevistadas	Idade	Local de nascimento	Último local de residência antes da vinda para Portugal	Ano de chegada	Contexto/motivo da decisão de emigrar	Com quem veio para Portugal
Maimuna	37	Bafatá, Guiné	Bafatá, Guiné	2001	Juntar-se ao cônjuge e proporcionar tratamento médico à filha mais nova (decisão familiar)	Com a filha mais nova
Nafanta	42	Ponta Varela, Guiné	Bissau, Guiné	2000	Conflitos políticos (decisão do cônjuge)	Com um grupo de guineenses, depois de ter estado a representar a Associação Guineense de Pequenos Comerciantes (AGUIPEC), na exposição da Alemanha, esse Verão
Naniampe	53	Bambadinca, Guiné	Bissau, Guiné	2000	Juntar-se ao cônjuge já residente em Portugal (decisão do cônjuge)	Com um grupo de guineenses, depois de ter estado a representar a Associação de Mulheres Vendedoras de Peixe da Guiné, na exposição da Alemanha, esse Verão
Fulé	44	Bissau, Guiné	1.ª migração: Bissau, Guiné 2.ª migração: Paris, França	1.ª: 1984 2.ª: 1999	1.ª: Juntar-se ao primeiro cônjuge, já residente em Portugal (decisão familiar); 2.ª: Voltar para a casa que entretanto tinha comprado em Portugal/ preferência pela vida em Lisboa (decisão familiar)	Com um grupo de guineenses, depois de ter estado a representar a Associação de Mulheres Vendedoras de Peixe da Guiné, na exposição da Alemanha, esse Verão
Kulumba	40	Gabu, Guiné	Gabu, Guiné	2002	Juntar-se ao cônjuge, já residente em Portugal (decisão do cônjuge)	Com a filha mais velha

Origem Guineense

(continua)

(continuação)

Entrevistadas		Idade	Local de nascimento	Último local de residência antes da vinda para Portugal	Ano de chegada	Contexto/motivo da decisão de emigrar	Com quem veio para Portugal
Mriatu		44	Bafatá, Guiné	Bissau, Guiné	1977	Juntar-se ao cônjuge, já residente em Portugal (decisão do cônjuge)	Sozinha
Musuba		69	Ilha de Bolama, Guiné	Bissau, Guiné	1968	Estando grávida, pretendia ter o filho em Portugal, com o apoio da sogra (decisão do cônjuge)	Sozinha

As migrações internas que precedem a vinda para Portugal ocorrem geralmente do meio rural para o meio urbano e são comuns às duas populações (ver quadro 3). Grande parte destas mulheres nascidas em meios rurais ou em pequenas cidades passaram, assim, pelas capitais, Maputo e Bissau, frequentemente após o casamento. Para além disso, Samirah, indiana, e Fulé, guineense, passaram ainda por um processo migratório para outro país antes de se fixarem definitivamente em Portugal. Fulé veio para Portugal em 1984 para juntar-se ao cônjuge, tendo emigrado para Paris passado quatro anos, e regressado a Portugal dez anos depois (ver quadro 3). Samirah, por sua vez, emigrou inicialmente para Londres, Inglaterra. Esta decisão foi tomada pelo pai, por motivos políticos, assim como foi, também ele, responsável pela migração posterior da família, de Inglaterra para Portugal:

*“O meu pai optou por Inglaterra, porque achou que, na questão de educação, era muito superior naquela altura. Em 74, 75, Inglaterra ainda tinha uma superioridade muito grande. Ele já tinha viajado muito, e ele gostou muito daquele país”.*

*(...)*

*“O meu pai já estava a trabalhar cá. Ele em 85 chegou a Portugal e tinha um cunhado dele que deu-lhe um emprego aqui. Ele começou a trabalhar aqui e achou que nós devíamos estar todos juntos com ele e, então, a minha mãe e eu – que naquela altura não era casada – a minha irmã mais nova e o meu irmão mais novo viemos para cá. Os outros irmãos eram casados”.* (Samirah, 38 anos, origem indiana, em Portugal desde 1988)

A preferência por Portugal é, todavia, um elemento comum à maioria dos imigrantes oriundos destes dois países. Esta opção deve-se essencialmente às afinidades linguísticas, instrumento importante para a primeira inserção dos imigrantes, especialmente em termos profissionais, e factor que geralmente influencia esta opção:

*“Nós na Inglaterra tínhamos um cunhado, e ele estava a dizer para a gente ir para lá. Mas, entretanto, eles pensaram bem e disseram: «Não, é preferível ficar em Portugal, porque é sempre mais fácil». Pronto, se uma pessoa fala fluente, chega a qualquer porta, bate, né?”.* (Raja, 49 anos, origem indiana, em Portugal desde 1981)

Ainda no que diz respeito às migrações internas e externas que precedem a vinda para Portugal, apesar de ocorrerem geralmente após o casamento, podem dever-se a outros motivos, nomeadamente religiosos. Leila, por exemplo, tendo recebido uma forte educação religiosa, passou por processos de migração ainda com os pais, com o intuito de apro-

fundar o estudo do Alcorão, quer na Ilha de Moçambique, quer em Porbander, na Índia, onde permaneceu dois anos e aprendeu adicionalmente a língua da região, o gujarati, por desejo do pai.

A passagem pela Alemanha de duas mulheres guineenses recém-chegadas, no seu percurso migratório para Portugal, é outro aspecto a mencionar. A exposição de Hannover, na Alemanha, em 2000, acolheu, assim, Nafanta e Naniampe, que aí exibiram os produtos das suas actividades tradicionais, tendo a primeira participado enquanto membro da Associação Guineense de Pequenos Comerciantes (AGUIPEC) e a segunda representado as vendedoras de peixe, através da Associação de Mulheres Vendedoras de Peixe da Guiné. Esta passagem pela Alemanha contribuiu para um momento de autonomização destas mulheres, que falam com orgulho da experiência.

As primeiras dificuldades sentidas em Portugal pelas mulheres de origem indiana e guineense devem-se essencialmente às necessidades económicas iniciais, assim como à falta da família e consequente sentimento de solidão. As que não vieram em reagrupamento familiar, mas migraram juntamente com o cônjuge, salientam a ajuda prestada por familiares e por outras pessoas da mesma origem, já residentes em Portugal:

*“Pronto, nós quando chegámos aqui foi começar a trabalhar, porque sentados não podíamos estar. Estávamos a pensar em abrir uma empresa, assim uma coisita pequena. E as pessoas da nossa comunidade sempre nos deram uma mãozinha. No mesmo prédio onde a gente morava tinha uma tia minha que já cá estava. E, pronto, ela sempre... Ela é minha tia, deu-nos muita ajuda”.* (Raja, 49 anos, origem indiana, em Portugal desde 1981)

*“Quando cheguei eu senti a falta mesmo da minha mãe, das minhas filhas, dos familiares... E da terra também, não é? Mas depois fui-me habituando, fui criando amizades. (...) Eu quando cheguei cá, realmente, naqueles anos, havia pouca gente muçulmana e eu sentia um bocadinho, porque eu já estava habituada... Lá a vizinhança era toda muçulmana e, depois, havia dias que a gente se junta, vai para a mesquita entre senhoras, e tudo, e aqui ainda não havia essas possibilidades. Mas as coisas foram mudando, começou a chegar muita gente que vem de Moçambique e de outros países muçulmanos. Depois começou a haver esta mesquita e, depois, em cada bairro já há uma mesquita assim provisória.”* (Fatimah, 58 anos, origem indiana, em Portugal desde 1977)



As origens sociais das duas populações são, por seu lado, diferenciadas. Enquanto grande parte dos familiares das indianas, em Moçambique, era proprietária de estabelecimentos comerciais e, por vezes, de armazéns de grande dimensão, as famílias das guineenses exerciam sobretudo actividades agrícolas. Embora os pais de algumas mulheres guineenses se inserissem no sector comercial, eram geralmente pequenas actividades, muitas vezes ligadas à venda ambulante:

*“O meu pai, antes de morrer, ensinava, era padre. E outro trabalho, só o campo. A minha mãe era negócios, a vender assim coisas, coisinhas. Nem é comerciante, é, tipo, vender umas coisinhas assim”.* (Mariatu, 44 anos, origem guineense, em Portugal desde 1977)

*“Os meus pais tinham uma loja de tecidos em sociedade com o meu tio. A minha mãe... pronto, ia assim um pouco ajudar, né? Naquele tempo já sabe... As mulheres não iam muito, praticamente ficavam em casa”.* (Raja, 49 anos, origem indiana, em Portugal desde 1981)

*“O meu pai tinha fábricas de caju, ele era um grande empresário lá. Claro que perdeu tudo quando a mudança do governo foi para Moçambique, não é? Era uma grande fortuna, tivemos que começar... A minha mãe, em Moçambique, não trabalhava, mas quando fomos para Inglaterra, porque começámos a vida a zero, precisou-se de trabalhar, e ela começou a fazer como cozinheira e ajudante de cozinha para uma família particular. O meu pai começou uma empresa e dali... Começou por várias empresas, por várias aventuras. Foi assim”.* (Samirah, 38 anos, origem indiana, em Portugal desde 1988)

Musuba apresenta um estatuto social mais elevado entre as guineenses, na medida em que o pai, tendo sido um dos chefes locais (régulos) na Guiné, detinha um número elevado de propriedades agrícolas onde trabalhavam as suas mulheres:

*“Minha mãe trabalhava na Bolanha<sup>11</sup> (...). Meu pai era régulo do meu país, não fazia nada, tinha os trabalhadores dele. Meu pai tinha 25 mulheres lá. Todas as mulheres tinham que trabalhar na Bolanha dele”.* (Musuba, 69 anos, origem guineense, em Portugal desde 1968)

No que diz respeito às origens étnicas, entre as guineenses encontram-se as etnias de maioria muçulmana (fulas, mandingas e uma beafada),

11. Campos de cultivo de arroz.

sendo apenas uma entrevistada de dupla origem – Fulé – filha de pai guineense mandinga e de mãe caboverdiana. Tendo praticado a religião católica durante o período em que viveu com a mãe, na Guiné, passou a autoidentificar-se sobretudo como mandinga e a praticar a religião muçulmana a partir dos 13 anos, altura em que foi viver com o pai:

*“A minha mãe divorciou com o meu pai quando eu tinha 2 anos de idade. Da escola corânica só fiz o início, quando era mais nova, da idade da minha filha. A gente ensinava, escrevia, a gente lia lá, e essas coisas, mas isso não durou, porque a minha mãe me levou a Bubaque, ilhas de Bijagós, e ficámos lá. Eu fui na minha mãe tinha 9 anos e meio, voltei para o meu pai tinha 13 anos e meio. O meu pai foi-me lá mesmo buscar, eu e a minha irmã, e trouxe-nos para Bissau”.*

*[E quando vivia com a sua mãe não seguia a religião muçulmana?]*  
*“Não, não, nada disso. Com a minha mãe ia à igreja, estudei catecismo. Acabei o catecismo, ia lá na missão católica, fazia hóstia... Fazia tudo, porque a escola que eu começava a ir era escola católica, da missão católica. Quando voltei para Bissau deixei disso e entrei mais na religião muçulmana. Eu sou muçulmana, do meu pai. Isso é muito importante, muito importante para mim. É muito importante, muito, muito importante”.* (Fulé, 44 anos, origem guineense, em Portugal desde 1999)

Do lado das indianas, por sua vez, a ligação à Índia provém geralmente da geração dos pais ou dos avós. Das mulheres mais velhas, apenas Fatimah e Fariah se autoidentificam como moçambicanas mais do que como indianas, sendo as duas entrevistadas que possuem nacionalidade moçambicana (ver quadro 2), e que, tal como veremos no capítulo 5, falavam dialectos moçambicanos e não indianos, no país de origem. Fatimah, de resto, refere ter moçambicanos negros na família de origem, facto que evidencia uma origem étnica mista.

Leila e Mariatu, com pais de origem indiana e guineense mandinga, respectivamente, casaram-se com pessoas de origem étnica mista ou diferente da própria. Mista, no caso da primeira, cujo cônjuge tem origens portuguesas na família, e diferente, no caso da segunda, na medida em que o marido, embora guineense, é de etnia fula:

*“Meu pai é da Índia mesmo, ele nasceu na Índia. Minha mãe é indiana, mas nasceu em Moçambique, mas os pais dela são da Índia. (...) Meu marido até tem familiar dele português. Meu marido é indiano, o pai é indiano, a mãe é filha de uma portuguesa e de um indiano. Por isso tem muita mistura”.* (Leila, 67 anos, origem indiana, em Portugal desde 1976, mãe de Manar)

*“A minha família é toda mandinga. Agora os meus filhos são fula-mandinga, o pai é fula, a mãe é mandinga. Eles são as duas coisas”.* (Mariatu, 44 anos, origem guineense, em Portugal desde 1977, mãe de Diminga)

A este respeito, é igualmente importante referir as origens étnicas e sociais das jovens muçulmanas que compõem a amostra, bem como a forma como se identificam. Diminga, filha de Mariatu, tem, assim, origem fula e mandinga, embora se autoidentifique sobretudo como fula, a etnia do pai. Por sua vez, Manar, filha de Leila, sendo de origem indiana, tem, portanto, origens portuguesas na família, por parte do pai.

*“Ó pá, eu sempre considerei-me mais fula. Nem é só por ser do meu pai. Eu cresci, convivi sempre com eles e, então, o que eu ouvi sempre foi mais o fula, mandinga não ouvi muito, porque a minha mãe é mandinga mas também fala fula, e eu sempre ouvi ela a falar mais fula. Então, sempre que as pessoas perguntavam, eu dizia: «Ah, eu sou fula». Mas eu não ligo muito”.* (Diminga, 25 anos, origem guineense, nascida em Portugal, filha de Mariatu)

Entre as jovens guineenses, para além de Diminga, também Tchambu tem pais de etnias e, neste caso, religiões diferentes, sendo o pai de etnia fula e a mãe de etnia papel, católica. À semelhança de Fulé, Tchambu viveu só com a mãe durante um primeiro período de separação dos pais. Embora refira autoidentificar-se como muçulmana já nessa altura, devido à tradição de seguir a religião do pai, foi após a chegada a Portugal que, tendo passado a residir com familiares muçulmanos, começou a praticar de forma mais continuada a religião:

*“Eu lembro-me, quando era criança... Pronto, a religião muçulmana não permite comer carne de porco e, na altura, a minha mãe, que era católica... Eu dizia: «Não, mãe, eu não posso comer isso, que eu sou muçulmana». Já tinha aquela ideia: «O meu pai é muçulmano, eu também sou». Porque normalmente os filhos têm sempre que seguir a religião do pai. Mas não pude praticar muito mais por causa disso. E depois, entretanto, quando vim para cá, vim para casa da minha tia, que é irmã do pai. Ela é muçulmana – a família toda do meu pai, é tudo muçulmano – e foi cá que eu comecei a ir para a mesquita aprender”.* (Tchambu, 24 anos, origem guineense, chegou a Portugal em 1990, com 11 anos)

As restantes jovens guineenses são de etnia fula e mandinga. As jovens indianas, por seu lado, para além de Manar, têm origem exclusivamente indiana, excepto Hana, de origem mista indiana e moçambicana negra.

Deste modo, tal como Fatimah e Fariah, e porque, para além da origem étnica mista, vive desde os dois anos de idade em Portugal, Hana (a única jovem de origem indiana que não tem nacionalidade portuguesa, mas sim moçambicana) não se autoidentifica com a mesma expressividade como indiana, afirmando sentir-se sobretudo portuguesa e moçambicana, exemplificando, assim, um caso de diversidade de pertenças identitárias<sup>12</sup>.

Por sua vez, também as origens sociais se diferenciam. Tal como veremos adiante, as jovens de origem indiana são, na sua grande maioria, mais escolarizadas do que as guineenses e exercem profissões mais qualificadas. Do mesmo modo, os seus pais eram geralmente grandes proprietários em Moçambique, dando quase sempre continuidade a esse estatuto em Portugal, ultrapassadas as dificuldades iniciais.

**Quadro 4 – Profissão, no país de origem, dos pais das jovens de origem indiana e guineense**

	Entrevistadas	Pai	Mãe
Origem Indiana	Hana	Proprietário de um talho	Não trabalhava fora de casa
	Inas	Proprietário de terras (cultivo de castanha de caju)	Não trabalhava fora de casa
	Rafiah	Proprietário de empresas de vários ramos em diversos países	Não trabalhava fora de casa
	Latifah	Proprietário de uma fábrica de sapatos	Não trabalhava fora de casa
	Nisa	Proprietário de lojas	Prestava ajuda ao cônjuge nas lojas
	Zayba	Proprietário de lojas	Não trabalhava fora de casa
	Manar	Funcionário público (Dep. Finanças)	Proprietária de uma loja
	Zayba	Proprietário de lojas	Não trabalhava fora de casa
	Yasmin	Proprietário de lojas	Não trabalhava fora de casa
	Manar	Funcionário público (Dep. Finanças)	Proprietária de uma loja

*(continua)*

12. A este propósito, salienta-se aqui o facto de a designação “mulheres e jovens de origem indiana”, ter vindo a ser utilizada ao longo deste trabalho de modo a simplificar o texto, salvaguardando-se a maior complexidade que o conceito “de origem indiana” abarca, considerando, por um lado, a própria autoidentificação das entrevistadas e, por outro, os complexos trajectos migratórios destas famílias.

(continuação)

Origem Guineense	Entrevistadas	Pai	Mãe
	Tchambu	Agricultor	Costureira
	Diminga	Pescador	Não trabalhava fora de casa
	Kumbá	Funcionário público	Secretária administrativa
	Aisatu	Proprietário de uma loja	Prestava ajuda ao cônjuge na loja
	Fatumata	Professor do ensino secundário	Enfermeira

Todavia, as jovens guineenses entrevistadas detêm já um perfil social mais elevado do que as guineenses mais velhas. De origem urbana, todas nasceram em Bissau, excepto Diminga, filha de Mariatu, já nascida em Portugal. Para além disso, os pais de duas destas jovens mais escolarizadas, exerciam actividades qualificadas (ver quadro 4).

Hana, de origem indiana, apresenta uma especificidade no que diz respeito ao estatuto e percurso migratório dos pais, que vale a pena destacar. Ambos exerciam profissões pouco qualificadas em Portugal (operário fabril e vendedora ambulante), para além de se inserirem em trajectórias mais complexas do que as das restantes famílias indianas, na medida em que o abandono do pai forçou os filhos a iniciar precocemente uma actividade laboral.

### 3.2. Estratégias Residenciais: Especificidades da Negociação Feminina entre Afastamento e Proximidade

Em Portugal, a maioria dos imigrantes reside na área metropolitana de Lisboa<sup>13</sup>, sendo o Algarve a segunda região mais representada. Esta distribuição territorial liga-se a um maior leque de oportunidades nestas regiões e à inexistência de redes de sociabilidade estabelecidas pelos imigrantes noutras zonas do país. O facto de os primeiros imigrantes em Portugal se terem fixado na Área Metropolitana de Lisboa conduziu à formação de redes sociais concentradas nesta região e contribuiu para

13. Com excepção parcial da mais recente imigração oriunda da Europa de Leste, menos concentrada na Área Metropolitana de Lisboa e ligeiramente mais dispersa pelo litoral e um pouco pelas zonas interiores, facto que se explica através das novas características destes fluxos, nomeadamente as formas de recrutamento organizado que substituem a lógica de densificação das redes sociais de imigrantes (Pena Pires, 2002).

uma fixação progressiva de imigrantes na cidade. Por outro lado, dado o ritmo sempre elevado das actividades de construção e obras públicas nas zonas da Grande Lisboa e Península de Setúbal, os imigrantes oriundos dos PALOP, que ocupam geralmente lugares menos qualificados no sector da construção civil, concentram-se sobretudo nessas zonas. No que diz respeito à população de origem indiana, dos 33.300 indivíduos residentes em Portugal, estimados em 1992<sup>14</sup>, 26.200 viviam na Área Metropolitana de Lisboa (Malheiros, 1996a).

Apesar de, através das informações estatísticas, não ser possível identificar áreas de segregação residencial na Área Metropolitana de Lisboa, podemos verificar que os imigrantes de origem africana distribuem-se essencialmente nos concelhos de Lisboa, Amadora, Oeiras, Loures e, mais recentemente, Sintra, no que diz respeito à zona da Grande Lisboa, e, na Península de Setúbal, Moita, Seixal, Almada e Setúbal constituem os concelhos que exerceram maior atracção (Bastos e Bastos, 1999). No que diz respeito à distribuição geográfica dos guineenses em particular, não se conhecem concentrações específicas de acordo com a referência étnica ou religiosa. Sabe-se, de resto, que esta população apresenta uma maior dispersão residencial do que outras populações africanas, nomeadamente a caboverdiana. Os concelhos mais representados seguem, contudo, o padrão de fixação acima referido relativamente ao conjunto de imigrantes de origem africana, verificando-se, apesar de alguma descontinuidade territorial apresentada, uma proximidade geográfica que se traduz, desde logo, na concentração em alguns concelhos da Área Metropolitana de Lisboa.

Por seu lado, Lisboa e Loures, seguidos de Odivelas e Amadora, correspondem aos concelhos mais representados pela população de origem indiana, no seu conjunto (Malheiros, 1996a). É mesmo possível distinguir alguns núcleos residenciais onde predominam, diferenciadamente, alguns subgrupos da população indiana. Enquanto o subgrupo dos hindus, geralmente detentor de menos recursos, se concentra no concelho de Loures, sobretudo na freguesia de Santo António dos Cavaleiros e da Portela<sup>15</sup>, no que concerne aos muçulmanos detectam-se dois núcleos residenciais principais, um no concelho de Odivelas (Quinta do Mendes)

14. Saliento, mais uma vez, a inexistência de estimativas mais recentes sobre esta população.

15. Verificava-se ainda a existência de um bairro de barracas no Vale do Areeiro, onde se concentrava a população hindu de castas socialmente menos valorizadas (Malheiros, 1996a). Contudo, o Programa Especial de Realojamento conduziu à transferência desta população para alojamentos clássicos, nomeadamente no concelho de Loures.

e outro na Margem Sul do Tejo, mais precisamente no Laranjeiro, concelho de Almada (Malheiros, 1996a). Para além destes núcleos, detectam-se pequenos conjuntos de famílias muçulmanas noutras zonas da Área Metropolitana de Lisboa, nomeadamente na Colina do Sol, Brandoa, concelho da Amadora.

**Quadro 5 – Distribuição residencial e regime de propriedade das entrevistadas**

	<b>Entrevistadas</b>	<b>Zona de residência</b>	<b>Regime de propriedade</b>
<b>Origem Indiana</b>	Hana	Brandoa/Amadora	Alugada
	Inas	Ramada/Odivelas	Própria
	Rafiah	Entrecampos/Lisboa	Própria (dos pais)
	Latifah	Odivelas	Própria
	Nisa e Samirah	Laranjeiro/Almada	Própria
	Zayba	Quinta do Mendes/Odivelas	Própria (dos pais)
	Yasmin	Areiro/Lisboa	Própria (dos pais)
	Manar e Leila	Brandoa/Amadora	Própria
	Ayra	Odivelas	Própria
	Raja	Odivelas	Própria
	Fatimah	S. Sebastião de Guerreiros/ /Loures	Própria
	Fariah	Quinta do Conde/Sesimbra	Própria (do filho)
<b>Origem Guineense</b>	Tchambu	Vialonga/Vila Franca de Xira	Própria
	Diminga	Póvoa de Santa Iria/Vila Franca de Xira	Própria
	Aisatu	Póvoa de Santa Iria/Vila Franca de Xira	Própria (do irmão)
	Fatumata	Cacém/Sintra	Alugada
	Maimuna	Martim Moniz/Lisboa	Alugada
	Nafanta	Damaia/Amadora	Alugada
	Naniampe	Anjos/Lisboa	Alugada
	Fulé	Massamá/Sintra	Própria
	Kulumba	Restauradores/Lisboa	Alugada
	Mariatu	Vialonga/Vila Franca de Xira	Própria
Musuba	Chelas/Lisboa	Habituação Social	

Não sendo uma amostra representativa, as entrevistadas de origem indiana dividem-se entre o concelho de Odivelas, seguindo-se a Amadora, Lisboa e Almada. Apenas uma entrevistada reside no concelho de Loures e uma no concelho de Sesimbra (ver quadro 5). As entrevistadas guineenses, por seu lado, distribuem-se sobretudo por Vila Franca de Xira, seguindo-se Lisboa e Sintra e, por fim, Amadora.

A casa própria é o regime de propriedade comum à quase totalidade das entrevistadas de origem indiana (apenas Hana que, como já vimos, apresenta uma trajectória familiar complexa e algumas dificuldades económicas, reside numa casa alugada), enquanto as guineenses se dividem entre seis proprietárias (frequentemente não as próprias, mas pelo menos um dos membros do agregado familiar em que se inserem, tal como se verifica entre as indianas), as que mantêm o aluguer como regime de propriedade (cinco mulheres) e uma residente numa casa de habitação social (ver quadro 5). Todavia, também o percurso residencial das mulheres de origem indiana passou frequentemente pelo aluguer e por uma fase de várias mudanças e de concentração de um número elevado de familiares no mesmo alojamento, que geralmente caracteriza o período inicial de fixação, logo após a chegada ao país receptor.

*“Era uma casa com um quarto, uma sala e uma kitchenette. Vivíamos tipo doze pessoas, tudo família, porque vim eu com os meus tios, depois vieram os meus avós, vieram os meus pais... Depois, claro, cada um teve que se arranjar, não é? Mas ainda chegámos a viver doze pessoas naquela casa”.* (Ayra, 43 anos, origem indiana, em Portugal desde 1975)

*“Nós vivíamos numa pensão, quando eu cheguei. Depois morámos em casa de um colega dele [marido], depois fomos morar num quarto... Fomos, assim, alugando morada. Primeiro era uma casa assaltada, uma casa velha, abandonada, e então, os homens, muitos assaltavam, e o meu marido, como soube, foi lá também. Como chovia muito, arranámos outra casa ali na Avenida, era um sótão. Morámos aí durante um mês, Deus nos ajudou logo, conseguimos ali saber dessa casa em Vialonga e, então, não demorou muito, deram-nos a chave”.* (Mariatu, 44 anos, origem guineense, em Portugal desde 1977)

*“Naquela altura eu ocupei uma casa abandonada com marido, filhos e mais colegas brancos dele também que trouxeram mulheres africanas. Depois aquilo foi dividido em casas. Aqui foi dado, aqui é da Câmara. Aqui já estou há vinte anos”.* (Musuba, 69 anos, origem guineense, em Portugal desde 1968)



Na medida em que estas mulheres, ou vieram recentemente juntar-se aos cônjuges numa fase de maior estabilidade destes, ou já residem em Portugal há vários anos, actualmente formam sobretudo estruturas familiares simples, de casais com ou sem filhos. Apenas Maimuna, uma das entrevistadas guineenses recém-chegadas, se insere numa estrutura familiar complexa, cujo agregado doméstico inclui famílias múltiplas, morando com outras pessoas não familiares na casa de sete assoalhadas que aluga no Martim Moniz. Embora o marido resida em Portugal desde 1990, entre as oito pessoas que dividem a casa encontram-se outros amigos guineenses daquele, assim como o dono da casa, de nacionalidade angolana, e os respectivos filhos.

Sabe-se, aliás, que este constitui o tipo de agregado doméstico mais comum entre os imigrantes guineenses, nos primeiros tempos após a chegada a Portugal, onde os grupos domésticos são quase exclusivamente masculinos (Machado, 2002). Esta situação caracteriza, porém, sobretudo os homens que migram sozinhos, numa primeira fase do ciclo migratório, sendo, portanto, transitória. Quando as mulheres chegam a Portugal para se juntar aos cônjuges, a constituição de agregados domésticos simples é, de facto, já mais comum. Tal como, na sociedade portuguesa, uma melhoria substancial das condições de vida surge como um dos factores que poderá ter contribuído para a menor visibilidade de estratégias de concentração doméstica como resposta às dificuldades de habitação própria (Vasconcelos, 2003), também o aumento do tempo de residência pode proporcionar melhores condições aos imigrantes, influenciando, do mesmo modo, as suas estruturas familiares.

Todavia, agregados de famílias múltiplas são mais numerosos entre os imigrantes do que entre a população autóctone, tendo esta vindo a conhecer uma diminuição deste tipo de estruturas domésticas. Comparando os dois grupos deste estudo, encontram-se com mais frequência, ou por tempo mais prolongado, casos de famílias guineenses complexas do que indianas, o que pode ficar a dever-se ao perfil social mais alto, já referido, que caracteriza a população indiana, e que lhe permite uma mais rápida organização da vida familiar, após os primeiros tempos, em que são encontradas maiores dificuldades.

Por outro lado, os movimentos de autonomização e individualização que fazem parte das linhas evolutivas das formas de organização da vida familiar em Portugal nos últimos 30 anos (Almeida e outros, 1998; Vasconcelos, 2003; Aboim, 2003; Wall e Aboim, 2003), não têm o mesmo peso nestas duas populações. Um dos motivos é o controlo social e a

coesão familiar forte que persiste nestes grupos, que não permite a mesma evolução do processo de privatização da vida familiar, como aquela que se verifica na população portuguesa. A tradicional presença dos sogros nos agregados domésticos destas mulheres, principalmente entre as indianas, é disso um exemplo, embora tenha também vindo a sofrer algumas alterações.

De facto, a tradição que impunha às mulheres que se casavam a passagem para casa dos sogros contribui para que, sobretudo entre as indianas mais velhas, os pais do marido vivam frequentemente no mesmo grupo doméstico. Esta imposição não agrada, porém, muitas vezes, às mulheres, que reconhecem nesta tradição a possibilidade de conflitos familiares e um obstáculo à autonomização:

*“Esta casa foi comprada e éramos para fazer dois em um, porque, naquela altura, a minha sogra vivia connosco (...).O filho comprou esta casa para ser a parte dela, e eu tinha a minha. Mas era junto, éramos para abrir ao meio e fazer duas em uma casa, e cada um tinha o seu canto, para não entrar em choque, em conflito. Não chegámos a fazer porque ela depois acabou por falecer”.* (Samirah, 38 anos, origem indiana, em Portugal desde 1988)

*“A evolução de hoje a gente também vê, porque no nosso tempo era o marido que era obrigado a ter a casa para a gente viver, o sustento era em cima do marido. Mas hoje em dia... As raparigas hoje também pouco querem viver com os sogros, não é? Nós não, nós tínhamos que viver mesmo com os nossos sogros, tinham cunhados, tinham cunhadas, tínhamos que aguentar com todos, né? (...) Mas hoje, as raparigas de hoje não querem, quem casa quer casa, não é?”.* (Raja, 49 anos, origem indiana, em Portugal desde 1981)

Esta é, portanto, uma tradição que se transforma e adapta às novas circunstâncias de vida em Portugal e às novas gerações, que já raramente vão viver para casa dos sogros e, nas situações em que o fazem, podem mesmo gerar-se conflitos, no sentido em que, para elas, detentoras de maior autonomia, escolarizadas e mais influenciadas pelo contexto envolvente, deixa de fazer sentido o período de aprendizagem, com a sogra, da forma de servir o marido de acordo com as preferências deste. Para Inas, a única jovem indiana entrevistada casada que passou pela transição para casa da sogra, essa passagem acabou mesmo por levar a uma separação:

*“Normalmente nós, quando casamos, a nossa base, das raparigas, é: «Deixamos de pertencer à família dos nossos pais e*

*vamos para a casa dos nossos sogros». Normalmente as raparigas acabam sempre por ir viver para a casa das sogras, mesmo para aprender os hábitos do marido, e essas situações todas (...). Aceitei, porque é assim... Eu até tinha um relacionamento bom com a minha sogra, e como trabalhava e estava a estudar à noite, então achava que não havia muito problema. Mas só que não, depois comecei a não ter o meu espaço próprio e começou a ser complicado (...). Estivemos um período separados, de quatro meses, e depois eu lá vim outra vez para aqui, porque era muito cedo para darmos esse passo, o da separação". (Inas, 27 anos, origem indiana, chegou a Portugal em 1977, com 1 ano)*

Latifah, por sua vez, considera com agrado que não lhe teria sido imposta essa tradição, mesmo que os sogros residissem em Portugal, na medida em que estes, também seus tios, receberam uma educação menos tradicional:

*"Há um bocadinho aquela tradição: «Vem viver comigo, uns seis mesitos, para aprender os costumes, a maneira de cozinhar, as tradições...», porque cada família, cada casa tem as suas. Eu, graças a Deus, não passei por isso. Sabes, a minha sogra é uma pessoa muito moderna, muito liberal, muito amiga. Se ela estivesse aqui, nunca haveria de querer que eu fosse viver com ela. A família da parte do meu marido, a minha tia, é muito mais liberal que a família do meu pai. Mais liberal na roupa, na maneira de estar na vida... Em tudo, muito mais liberal". (Latifah, 27 anos, origem indiana, chegou a Portugal em 1981, com 5 anos)*

Embora se possa observar, portanto, alguma tendência para a privatização da vida familiar, com a maior ausência dos sogros no agregado doméstico, esta individualização não possui a mesma visibilidade que tem vindo a adquirir na sociedade portuguesa.

Entre as guineenses, por seu lado, as estruturas familiares de origem, extremamente alargadas e onde predomina, por vezes, a poligamia, alteram a prática da passagem para casa dos sogros, cuja tradição não tem o mesmo peso que entre as indianas. A complexidade inerente a estas estruturas familiares deve-se também à existência de um grande número de filhos, facto que leva alguns deles a viverem desde cedo com outros familiares.

Não foram, assim, encontradas situações de passagem por casa dos sogros entre as guineenses, quer em Portugal (para onde, de resto, muitas vezes, os familiares mais velhos nunca chegaram a vir) quer no

país de origem. A única exceção, Musuba, enquadra-se num contexto migratório diferente, em que, como já vimos, o acolhimento após a chegada a Portugal foi realizado pela própria sogra, de origem portuguesa, ainda antes da década de 70. Contudo, entre outras guineenses mais velhas, a necessidade de provar saber realizar as tarefas domésticas para o marido foi referida como condição para o casamento, sendo muitas vezes transmitidos esses costumes através das primeiras mulheres daquele.

O aumento dos agregados de pessoas sós que tem vindo a verificar-se na sociedade portuguesa também não encontra, por seu lado, correspondência nestes grupos de mulheres muçulmanas guineenses e indianas, mais uma vez devido ao controlo social e coesão familiar marcantes. Por um lado, as jovens saem de casa apenas quando se casam e, por outro lado, o isolamento dos idosos também não chega a verificar-se, na medida em que estes, ou residem com os filhos ou, em situações particulares de viuvez ou de maior debilidade, recebem sempre o apoio dos mesmos.

Porém, o decréscimo dos agregados numerosos, que representa outra tendência de evolução das famílias portuguesas, já conhece alguma equivalência às estruturas familiares destas mulheres. De facto, a diminuição média do número de filhos, como já foi referido no capítulo 1, verifica-se também nas populações imigrantes, embora esta média se mantenha superior entre elas do que entre a população portuguesa.

As estratégias residenciais de afastamento ou proximidade entre populações imigrantes resultam, por sua vez, das diferentes conjugações entre as possibilidades individuais e familiares de escolha, as redes de parentesco e amizade que podem contribuir para a formação de sistemas de entreajuda e a própria estrutura do mercado imobiliário. Para além disso, o tempo de residência e a mobilidade socioprofissional dos imigrantes influencia igualmente diferentes estratégias de fixação geográfica (Quintino, 2004).

A contínua fixação de indivíduos de origem indiana muçulmana em Odivelas e no Laranjeiro pode explicar-se, pelo menos em parte, pela existência de uma mesquita em cada uma destas zonas (estando a de Odivelas localizada na Quinta do Mendes, local em torno do qual se fixa a maior parte da população muçulmana do concelho), facto valorizado essencialmente pela população desta origem inserida nas categorias etárias mais elevadas, que aí estabelece fortes redes de sociabilidade intra-étnica. A lógica de concentração residencial contribui igualmente

para a fixação nestas zonas, através da manutenção de laços construídos com base numa origem territorial cultural comum. A proximidade residencial favorece, assim, a troca de serviços e a criação de redes de entreaajuda.

É importante referir ainda que as famílias indianas de classes mais altas desvalorizam geralmente, pelo contrário, a aquisição de residências em áreas de concentração indiana, preferindo a qualidade habitacional associada a zonas residenciais onde predominam indivíduos autóctones. Também as mais jovens, por vezes, poderão preferir afastar-se desses círculos territoriais controlados, tal como refere Nisa, residente no Laranjeiro:

*“Sabes, o nosso meio é um meio muito pequeno e as coisas sabem-se muito facilmente. O meu namorado, por exemplo, vive em Telheiras e, portanto, não tem ninguém, mas eu, por exemplo, na zona em que vivo, parece que as pessoas sabem sempre muita coisa. Depois, se vêm ter comigo, ou se me vêm deixar aqui à noite e alguém vê e comenta...”* (Nisa, 24 anos, origem indiana, chegou a Portugal em 1979, com 1 mês)

A propósito do local onde gostaria de viver após o casamento, a mesma entrevistada menciona precisamente a vontade de se afastar das redes de fixação criadas pelos elementos mais velhos da população muçulmana:

*“Nem pensar, nem Laranjeiro nem Odivelas. Quero ir mais para o centro de Lisboa. (...) Os meus avós paternos de Moçambique vieram viver connosco e, entretanto, por serem avós, por serem pessoas mais velhas, acaba por funcionar muito ‘onde é que os amigos vivem’, acabamos por nos concentrar muito. São os meus avós que nos puxam para o Laranjeiro, percebes? Porque querem estar perto dos amigos e querem estar perto dos familiares, e tudo o mais. Acabei por ficar lá, e já lá estou há 20 anos, para aí. Mas não tenho amigos lá, não. São tudo pessoas muito mais... É assim, no Laranjeiro há muito fanatismo, percebes?”* (Nisa, 24 anos, origem indiana)

A já referida escola de Palmela, que reúne o ensino religioso e oficial, é particularmente exemplificativa da dinâmica deste grupo residente na zona. Também em Odivelas, outra zona residencial que concentra um número elevado de muçulmanos, foi criada uma escola islâmica. Este tipo de ensino tradicional é, de facto, mais apreciado pela população mais velha e fortemente religiosa:

*“Eu comecei a praticar a religião desde os 10 anos. Eu sempre segui a religião muçulmana. Meus pais também foram mesmo*

*religiosos, muito religiosos. (...) Meu neto mais velho está a tirar o árabe. Outro, da Colina do Sol, tem 8 anos, também já entrou na escola de Odivelas. Há uma em Palmela também. Agora esse mais velho é do Laranjeiro, ele vai lá à de Palmela. É muito giro, eu não conheci, mas eu gostava de conhecer essa escola. Tem muitas regras, boas regras mesmo. Fica mesmo a educação diferente, aquele respeito dos pais, o respeito de mais velhos... Aqui não havia, senão eu já tinha metido meus filhos. Eles não estudaram muito árabe porque não conseguiram, porque naquele tempo não havia essas possibilidades. Mas a gente, quando estamos a seguir o Alcorão, isso traz muita educação, porque ficam a tornar-se muito religiosos, a seguir". (Leila, 67 anos, origem indiana, em Portugal desde 1976, mãe de Manar)*

As duas jovens de origem indiana que se encontram casadas permaneceram, todavia, na área de residência dos pais, Odivelas, sendo que a terceira, Zayba, de casamento marcado na altura da entrevista, previa transferir-se de Odivelas para a zona das Olaias, em Lisboa. Diminga, a única jovem guineense que vive em situação conjugal, permaneceu igualmente perto da área residencial dos pais e, pelo contrário, Aisatu, também de casamento marcado, irá para mais longe, facto que se deve às dificuldades encontradas na procura de casa:

*"Vou para a Reboleira, vou-me afastar muito. (...) É que estivemos muito tempo à procura da casa e só conseguimos lá. Estávamos mesmo aflitos, como está quase no casamento..." (Aisatu, 23 anos, origem guineense, chegou a Portugal em 1998, com 18 anos)*

Por outro lado, ao contrário de Nisa, Latifah, uma das jovens indianas casada, manteve-se na área de residência dos pais, Odivelas, por privilegiar a existência de uma mesquita e a concentração de grande parte da população indiana na zona. No mesmo sentido, Ayra e Raja, mais velhas, salientam os mesmos motivos para a escolha da residência:

*"Eu é que insisti, por causa da mesquita e do talho, e da miúda, para ter convívência com crianças muçulmanas, sabes? Isso para mim era muito, muito importante. É importante ela ir à mesquita, como foi importante para mim, sabes? Todas as crianças convivem, aprenderem a nossa língua, as amizades... é importante". (Latifah, 27 anos, origem indiana, chegou a Portugal em 1981, com 5 anos)*

*"Também tem a ver um bocado com questões... vá lá, religiosas e de comunidade, porque aqui nesta zona há uma maior comunidade nossa, aqui em Odivelas, e nós ligamos muito a isso,*

*não é? Vivemos assim numa comunidade... E, depois, temos aqui a mesquita, os nossos filhos frequentam a mesquita e podem ir aprender a religião com mais facilidade, não têm que se deslocar tanto”. (Ayra, 43 anos, origem indiana, em Portugal desde 1975)*  
*“Em Odivelas nós temos lá a nossa mesquita, está a perceber? É por isso que as pessoas gostam mais de viver ali, porque, pronto, se for ao pé da mesquita... A gente tenta ficar assim, para a gente ter um bocado de... Encontrar-se mais com a nossa comunidade, pronto”. (Raja, 49 anos, origem indiana, em Portugal desde 1981)*

Samirah, por sua vez, embora destaque as mesmas vantagens de residir numa zona de concentração indiana, Laranjeiro, salienta a sua preferência por outros concelhos da Área Metropolitana de Lisboa, que considera terem mais qualidade, nomeadamente Oeiras, onde já residiu, enquanto solteira. Samirah não participou, de resto, na escolha da actual residência, por ser o local onde já se encontrava o cônjuge. A opção partiu, assim, sobretudo dos sogros, sendo confirmada, por esta entrevistada, a maior importância atribuída pelas pessoas mais velhas à presença de outros muçulmanos, devido às redes de solidariedade que se criam:

*“A minha falecida sogra e o meu falecido sogro escolheram uma zona onde tinha um bocadinho um meio indiano para conviver. O nosso meio indiano é muito ligado, e gosta de conviver, ajudam o outro. Eu habituei a viver cá. Porque é assim, eu vivi seis meses em Oeiras. Em questão de área e localidade, Oeiras é muito mais bonito, é mais superior, mais tranquilo, tem as suas vantagens. Mas aqui, a minha grande vantagem é que tenho a mesquita perto, assim os meus filhos podem ir à mesquita para aprender o Alcorão. (...) Nós ainda temos uma ligação que já não se vê nas sociedades europeias. Neste prédio tem umas cinco famílias indianas. Então, por isso, Laranjeiro para mim está muito forte, mais pelo meio, porque a localidade não é grande coisa, não é?” (Samirah, 38 anos, origem indiana, em Portugal desde 1988)*

Entre as mais raparigas mais jovens, a opção por uma residência próxima da dos pais é tomada, aliás, com frequência, também pela população de origem portuguesa, sendo encontrada nessa estratégia o principal recurso de apoio. Verifica-se, assim, a existência de *“solidariedades mobilizadas através dos laços familiares, em que as avós têm papel importante tanto na guarda das crianças, como a nível de outros apoios à vida doméstica” (Almeida e outros, 1998: 57).*

Encontram-se, assim, diversas estratégias residenciais entre as mulheres muçulmanas, que se diferenciam, entre outros factores (tais como,

numa primeira fase, os diferentes tempos de chegada a Portugal), em função do perfil social e da classe etária, e que se ligam ao controlo social e familiar. O capital social, ou seja, a capacidade de mobilizar recursos através da pertença a redes e outras estruturas sociais (Portes, 1999), sendo um elemento integrador e proporcionador de oportunidades, poderá, por outro lado, ter contrapartidas negativas, as quais as raparigas mais jovens procuram, por vezes, evitar, através do afastamento residencial. De facto, o controlo social, o apoio familiar e as redes extra-familiares, assim como podem trazer benefícios ligados a melhores oportunidades de mobilidade educacional e económica, por meio do acesso aos recursos disponibilizados pelos próprios grupos de origem, poderão também restringir a liberdade individual destas jovens em alguns aspectos, tal como veremos nos capítulos seguintes.

### **3.3. Percursos Escolares: Negociando Formas de Controlo Social e Familiar**

Como já vimos no capítulo 1, o acesso ao ensino e o prolongamento dos estudos é um dos aspectos mais importantes ao nível dos processos de negociação entre pais e filhas de religião muçulmana. Todavia, para melhor perceber estes processos, importa aqui referir as próprias estratégias ou representações das mulheres mais velhas face à importância da dimensão escolar e os ajustamentos que elas próprias têm muitas vezes que fazer para conseguir conciliar a tradição com a promoção da ascensão social das filhas. Estas últimas, inseridas num novo contexto, devem, assim, poder beneficiar da abertura das possibilidades que lhes permitirá uma autonomização geralmente não conseguida pelas suas mães que, no país de origem, não foram autorizadas a estudar.

Na amostra recolhida, não se encontram, assim, diferenças significativas de escolaridade entre as mulheres mais velhas dos dois grupos, sendo comum a referência à proibição dos estudos imposta pela família de origem, embora tenham sido menos encontrados, entre as indianas, casos de total ausência de estudos (ver quadro 6). Entre as mulheres mais velhas de origem indiana, são as duas com menos idade, Samirah e Ayra, que, tendo saído de Moçambique ainda jovens, com as respectivas famílias, continuaram os estudos nos países receptores (Inglaterra e Portugal) e completaram o 12<sup>o</sup> e o 11<sup>o</sup> ano, respectivamente.

*“Naquele tempo, muitas pessoas não estudavam, eu só estudei madrassa. Muçulmanos, naquele tempo, os pais não queriam, não deixavam. As filhas não podiam ir à escola, só os rapazes.*



*A escola, quem me deu a explicação, foi o meu marido, antes de casar comigo. (...) Agora, graças a Alá, a minha filha estudou. Estava na faculdade, agora já passou e está a trabalhar no banco lá em Moçambique”.* (Fariah, 68 anos, origem indiana, em Portugal desde 2001)

*“Naquele tempo as meninas não podiam mesmo estudar. Os rapazes, sim, ainda os pais, pronto, deixavam”.* (Raja, 49 anos, origem indiana, em Portugal desde 1981)

**Quadro 6 – Grau de escolaridade e actividades exercidas na origem e no destino pelas mulheres muçulmanas mais velhas**

	Entrevistadas	Escolaridade no país de origem	Grau de escolaridade atingido	Actividade exercida no país de origem	Actividade exercida actualmente em Portugal
Origem Indiana	Samirah	3.ª classe	12.º ano (em Inglaterra)	Estudante (Em Inglaterra era assistente de consultoria numa empresa de recursos humanos)	Sócia, com o cônjuge, de uma empresa de importação e exportação na área de doceria
	Ayra	9.º ano	11.º ano (em Portugal)	Estudante	Sócia, com o cônjuge, de uma empresa de importação e exportação na área electrónica
	Raja	4.ª classe	4.ª classe	Ajudava o cônjuge nas actividades comerciais	Sócia, com o cônjuge, de um grande armazém de produtos alimentares e higiénicos
	Fatimah	3.ª classe	3.ª classe	Não trabalhava fora de casa	Dá aulas particulares de Alcorão
	Fariah	Não estudou	Nenhum	Cozinhava para fora, por encomenda	Empregada doméstica numa casa particular
	Leila	Não estudou	Nenhum	Comerciante (loja)	Proprietária de um pequeno quiosque. Faz chamuças em casa, que vende para alguns cafés da sua zona de residência

(continua)

(continuação)

	Entrevistadas	Escolaridade no país de origem	Grau de escolaridade atingido	Actividade exercida no país de origem	Actividade exercida actualmente em Portugal
Origem Guineense	Maimuna	Não estudou	Nenhum	Não trabalhava fora de casa)	Vendedora ambulante no Rossio e na Mesquita Central de Lisboa
	Nafanta	Não estudou	Frequenta actualmente a 2.ª classe em Portugal	Proprietária de estabelecimentos comerciais (roupa e produtos alimentares)	Empregada de limpeza
	Naniampe	Não estudou	Nenhum	Vendedora de peixe	Empregada de limpeza. Vendedora ambulante no Rossio e na Mesquita Central de Lisboa
	Fulé	6.º ano	6.º ano	Cabeleireira	Vendedora ambulante no Rossio, na Mesquita Central de Lisboa e na Damaia
	Kulumba	7.º ano	7.º ano	Animadora agrícola (sensibilização para a área de agrosilvopastoria)	À procura de trabalho
	Mariatu	Não estudou	7.º ano (em Portugal)	Não trabalhava fora de casa)	Proprietária de duas lojas de produtos africanos. Vendedora ambulante na feira do relógio e na Mesquita Central de Lisboa
	Musuba	Não estudou	Nenhum	Ajudava a mãe nos trabalhos agrícolas	Faz gelados em casa, que vende a crianças do bairro

Entre as guineenses, por sua vez, foram encontradas situações em que o desejo de estudar se concretiza com a migração, no país de destino:

*“Eu lá nunca estudei, o meu irmão não deixava. Só cá é que eu depois fui à escola. Na altura, ficava sempre em casa... cozinhar, limpar, lavar roupa, passar... era só. Mas eu tinha comprado um livro de abecedário que pedia sempre aos rapazes lá em casa para ensinarem. Assim aprender as letras, números... Eu tinha vontade de estudar, na altura, mas como ele não deixou, não fui à escola”.*  
 (Mariatu, 44 anos, origem guineense, em Portugal desde 1977)

Tal como Mariatu, também Nafanta, imigrante guineense há apenas quatro anos em Portugal, conseguiu iniciar cá os estudos, frequentando actualmente a 2.ª classe. Estes são claramente casos em que a migração proporcionou alguma capacidade de ultrapassar o controlo familiar e social exercido na origem, e em que os estudos, mesmo não fazendo inicialmente parte dos objectivos migratórios, possibilitaram alguma autonomização e realização pessoal. Outro exemplo significativo é o de Fulé que, sendo filha de pai muçulmano e mãe caboverdiana católica, recebeu apoio da mãe para estudar:

*“Na Guiné estudava, estudei até ao 6.º ano. (...) Alguns pais não deixavam as filhas estudar, mas eu não. A minha mãe é caboverdiana, o meu pai é que é muçulmano, é mandinga”.*

*[Acha que tem a ver com isso?]*

*“Acho, porque a minha mãe fazia pressão que eu tinha que ir à escola. A minha mãe fazia pressão”.* (Fulé, 44 anos, origem guineense, em Portugal desde 1999)

Mas é, sobretudo, entre as mais jovens, que as diferenças mais se salientam. Ao contrário das guineenses, quase todas as jovens de origem indiana completaram ou frequentam o ensino superior, inserindo-se também, mais frequentemente do que as primeiras, em actividades técnicas e qualificadas (ver quadro 7). Em alguns casos, a frequência universitária das jovens de origem indiana foi claramente negociada com os pais, que inicialmente não concordavam com o prosseguimento dos estudos. As mães ocupam um papel fundamental no processo de negociação, procurando estrategicamente, sem entrar em conflito com o cônjuge, que este aceite a nova situação escolar das filhas. Se, por um lado, os estudos mais prolongados destas constituem um veículo de transmissão das normas e valores da sociedade receptora implicando, por conseguinte, um risco de perda de valores tradicionais, por outro lado, as mães apreciam a autonomia que as filhas ganham por meio da escolarização, à qual elas próprias não tiveram acesso. As estratégias de autonomização das filhas, nas quais as mães se tornam cúmplices, são, tal como os projectos em geral, conscientes, envolvendo cálculos e planeamentos, ou seja, uma noção dos riscos e perdas, quer em termos individuais, quer para o grupo (Velho, 1987).

A forma como as raparigas de origem guineense e indiana gerem as vantagens do seu maior capital escolar é bem visível nos seus discursos, onde se verifica um reconhecimento das possibilidades que esse capital lhes proporciona em termos futuros, contrapondo-se ao fechamento tradicional que proibia os estudos às mulheres. Sendo as mães a responsabilizar-se pela educação das filhas e pela transmissão dos

valores, os conflitos resultantes destas negociações ocorrem geralmente com os pais, sendo estes que maiores dificuldades têm em aceitar a mudança. Embora, na esfera doméstica, a dominação masculina se manifeste quase sempre de forma visível, cabendo ao homem o poder de decisão dentro da família (Bourdieu, 1999), a mulher ocupa um papel importante na negociação das decisões ligadas às filhas, nomeadamente o prosseguimento dos estudos:

*“Em 94, quando eu entrei para a faculdade, tive dificuldades: «Ai, uma menina ir para a universidade...», ainda era falado dentro da nossa comunidade. (...) A minha mãe sempre apoiou. A minha mãe puxou sempre pelo meu pai: «Não, não, deixa, deixa a miúda». Eu, como fui a primeira filha, tive tantas dificuldades, tantas, tantas. As minhas irmãs já não tiveram. Comigo foi horrível, o meu pai dizia que não queria. No princípio não gostou, mas depois... Ai meu Deus, um orgulho... Quando acabei o curso, em 98, a apresentar-me a todos: «Olha, é a minha filha professora». E, este ano, quase que chorou quando a minha irmã se formou. Tem um orgulho... No princípio foi difícil, não é? Por causa da família, estás a ver? Não tinham evoluído tanto assim mentalmente”. (Latifah, 27 anos, origem indiana, filha de Raja)*

Nas sociedades ocidentais, a modernização das formas de organização da família e das relações familiares é acompanhada pela sentimentalização, quer entre os cônjuges, quer entre pais e filhos, que não se verificava nas sociedades tradicionais, em que a função da família era sobretudo económica (Kellerhals e outros, 1989). Pode, assim, dizer-se que a preocupação com o futuro dos filhos que começa a emergir nas famílias modernas, conhece alguma correspondência nestas famílias muçulmanas (onde os valores tradicionais continuam, porém, a ser extremamente importantes), sobretudo através do apoio da mãe. Para além da classe social, factor que diferencia as formas de sentimentalização entre pais e filhos nas famílias modernas e influencia o grau de controlo e de autoritarismo ou permissividade dos pais (Kellerhals e outros, 1989), podemos concluir que o elemento grupo de pertença é também fundamental para determinar estas dimensões da relação. Tratando-se aqui de grupos caracterizados por um forte grau de fechamento relacional, mesmo em famílias de classes sociais mais altas o nível de permissividade é baixo, ao contrário do que geralmente acontece nas famílias ocidentais de perfis sociais elevados.

Uma das jovens de origem indiana que já se encontra casada salienta, ainda, o controlo exercido pelo cônjuge face às suas opções escolares. Embora tivesse gostado de seguir a licenciatura em Desporto, acabou por

optar, movida pelo marido, pela área de gestão, com o objectivo de assim poder contribuir para os negócios familiares, nos quais aquele pretendia que ela se envolvesse, tendo finalmente desistido de completar o curso, também por motivos relacionados com a pressão exercida pelo cônjuge:

*“Eu estava na área de vocação de desporto, mas só que fui para matemática porque desporto ainda era mais difícil ele [o cônjuge] aceitar. Aí é que não tinha nada a ver com as lojas dele percebes? Ele lá pediu: «Olha, era melhor que fosses para um curso que desse para os dois. Tipo, como eu tenho lojas, para tu depois também gerires as lojas». E, então, fui para matemática. Estive um ano em matemática e, depois, ele começou a falar mais, então depois acabei por mudar para informática de gestão, porque dava mais.... Mas depois, ao sábado, claro que ele não aceitava muito bem eu ir estudar com um grupo de colegas, percebes? E então, pronto, foi o descalabro total, acabei por desistir”. (Inas, 27 anos, origem indiana)*

**Quadro 7 – Grau de escolaridade e actividades exercidas pelas jovens muçulmanas**

	Entrevistadas	Grau de escolaridade atingido	Actividade exercida
Origem Indiana	Hana	Licenciatura em Ensino do 1.º Ciclo	Empregada de bar
	Inas	12.º ano (frequência de três anos da licenciatura em Informática de Gestão)	Trabalha na área financeira da empresa de informática do irmão
	Rafiah	Frequência da licenciatura em Gestão de Empresas	Estudante
	Latifah	Licenciatura em Ensino do 1.º Ciclo	Professora do 1.º ciclo do ensino básico
	Nisa	Licenciatura em Psicopedagogia	Psicóloga
	Zayba	Licenciatura em Gestão	À procura do 1.º emprego
	Yasmin	Frequência da licenciatura em Relações Internacionais	Estudante
	Manar	10.º ano	Presta apoio à mãe na actividade comercial desta
Origem Guineense	Tchambu	Frequência do 12.º ano	Estudante e recepcionista
	Diminga	9.º ano	Auxiliar de educação num infantil
	Kumbá	Frequência do 12.º ano	Estudante e empregada da loja da mãe
	Aisatu	12.º ano	Trabalha numa fábrica de congelados
	Fatumata	10.º ano	Sem ocupação

A única jovem indiana que não frequentou a universidade, Manar, teve, todavia, o apoio da mãe, Leila, para prosseguir os estudos. No entanto, o facto de ter começado a trabalhar ainda durante a frequência escolar, devido às dificuldades económicas sentidas pela família após a separação dos pais, tornou difícil a continuidade dos estudos. Tal como Manar, também Hana se viu obrigada a trabalhar ainda durante a frequência escolar, após o abandono do pai. Contudo, embora exerça actualmente uma actividade pouco qualificada sem qualquer vínculo contratual, Hana completou recentemente o ensino superior e espera vir a exercer uma profissão na respectiva área de formação.

Entre as jovens guineenses, por sua vez, também Tchambu salienta as dificuldades de conciliação entre o trabalho e a escola. Estando actualmente a frequentar o 12.º ano no ensino recorrente, considera ainda a hipótese de tirar um curso superior:

*“Eu, pessoalmente, gostava de terminar o 12.º e de fazer algo mais. Quanto mais a gente estudar, melhor. Infelizmente eu não tive essa oportunidade porque tive que ir trabalhar durante o dia e estudar à noite, e a gente, normalmente, vai deixando a escola para trás, e, cada ano que passa, vai ficando. Agora, neste momento, o meu objectivo é mesmo terminar o 12.º, depois de terminar o 12.º logo se vê. Gostava de fazer um cursinho, mas pronto, logo se vê. Isto seria muito importante, tanto que facilitava-me, mesmo a nível de trabalho, a encontrar um trabalho... Aliás, faz com que a pessoa suba mesmo profissionalmente, não é? O objectivo é mesmo esse, a gente nunca parar, sempre progredir”. (Tchambu, 24 anos, origem guineense)*

As jovens guineenses têm, contudo, geralmente menos escolaridade do que as indianas, facto que se deve, entre outros factores, aos perfis sociais mais baixos em que se insere a maior parte destas jovens e às maiores dificuldades económicas sentidas que levam, frequentemente, à inserção mais precoce no mercado de trabalho. No testemunho de Kumbá é visível, porém, a menor necessidade de negociação com os pais quando se pretende passar para a universidade. De facto, porque os sistemas de relações em que se enquadram as guineenses são menos controlados socialmente (no que diz respeito, aliás, a várias dimensões, como veremos nos próximos capítulos), Kumbá é incentivada pelos pais a prosseguir os estudos, não se verificando aqui o receio da interferência de novos valores na estrutura familiar. É de salientar, no entanto, o facto de se tratar de uma família de estatuto socioprofissional mais elevado entre as guineenses (ver quadro 4), o que, como se disse, geralmente influencia estes padrões (embora

menos entre populações de peso tradicional forte e maior fechamento relacional).

*“Já quis ser muita coisa. Quando estava no 10.º ano queria ser hospedeira. Mas não tem um curso superior para hospedeira, e o meu pai sempre me disse: «Olha, eu acho que devias fazer um curso superior. Um dia qualquer vais ter que parar de fazer aquele trabalho, não tens um curso superior que te ajude, ou coisa parecida». E, pronto, eu lá respeitei e penso optar pelo Direito. Eu adoro, é uma coisa que eu sempre, desde criança, gostava”.*  
(Kumbá, 19 anos, origem guineense)

Diminga, filha de Mariatu, desistiu de estudar após o casamento, embora refira não ter sido por influência do cônjuge. Motivos de doença contribuíram, em grande parte, para o abandono escolar. Fatumata e Aisatu, de 21 e 23 anos e com o 10.º e o 12.º anos completos na Guiné, respectivamente, pretendem ainda vir a prosseguir os estudos em Portugal. A primeira, chegada muito recentemente, ainda não tem qualquer ocupação em Portugal, tendo como objectivo vir a exercer uma actividade profissional em informática, área em que gostaria de aprofundar os estudos. Todavia, tendo imigrado para se juntar ao cônjuge, o que a aproxima das circunstâncias em que as mulheres mais velhas imigraram, menciona a dificuldade demonstrada pelo marido em aceitar a possibilidade da própria estudar em Portugal, o que não acontecia na Guiné. Aisatu, pelo contrário, não sente qualquer imposição por parte do noivo, não tendo ainda prosseguidos os estudos apenas pela necessidade prioritária de juntar algum dinheiro.

### **3.4. Trajectórias Socioprofissionais: Estratégias Femininas de Inserção no Mercado de Trabalho**

Tal como o prolongamento dos estudos das mulheres muçulmanas ou das suas filhas pode representar uma estratégia de autonomização e realização pessoal, o exercício de uma actividade profissional representa uma passagem do espaço privado para o espaço público que muitas vezes não acontecia no país de origem. As múltiplas interacções exigem um esforço de articulação de diversos elementos, mas o encontro com a sociedade ocidental abre, para algumas destas mulheres, novas perspectivas de evolução da sua condição (Beski, 1997).

Analisando as trajectórias profissionais das mulheres muçulmanas mais velhas (ver quadro 6), verifica-se que, no país de origem, de facto, algumas não exerciam actividade profissional ou apenas prestavam apoio

às actividades familiares. Sendo extremamente complexa a realidade inerente às estratégias desenvolvidas pelas mulheres migrantes, podem ser as próprias circunstâncias económicas, muitas vezes adversas nos primeiros anos da imigração, a contribuir para realizar esse desejo de inserção profissional autónoma da mulher. Fatimah e Mariatu, de origem indiana e guineense, respectivamente, testemunham essa necessidade e os processos de negociação em que entraram com os respectivos cônjuges, para conseguirem iniciar uma actividade em Portugal:

*“Eu, sempre que ia trabalhar fora, ele nunca queria, mas eu sempre convenci ele, porque era mais para ajudar a minha família. A mim ele podia-me dar, mais aos meus filhos, mas à minha família ele não é obrigado a dar, né? Eu, como tinha a minha mãe e tenho os meus irmãos, sei que eles precisam e, então, eu trabalhava para dar um apoio lá atrás”.* (Mariatu, 44 anos, origem guineense, em Portugal desde 1977)

O seguinte testemunho de Raja exemplifica ainda as transformações ocorridas nas estruturas destas famílias em Portugal, que também contribuem para a necessidade do exercício de uma actividade remunerada por parte das mulheres. A tendência, já referida, para a diminuição da organização da família em torno do agregado doméstico dos sogros obriga, de facto, muitas vezes, à contribuição feminina para os rendimentos familiares:

*“Todos querem casamento, apartamento, não é? E, se é assim, então só o marido a ganhar não dá, porque o preço das casas, mesmo as casas arrendadas, é só o vencimento do marido. Depois comem o quê? Portanto, a mulher também... aqui neste tempo também tem que trabalhar. Porque antigamente nós não tínhamos que trabalhar com os nossos maridos, ou mesmo ir lá fora para trazer o sustento, não é?”.* (Raja, 49 anos, origem indiana, em Portugal desde 1981)

Mais reveladora da diferença entre estes dois conjuntos de mulheres, ou seja, de um maior fechamento intra-étnico entre as indianas do que entre as guineenses, e de uma condição económica privilegiada para as primeiras, é a análise da inserção profissional, na origem e no destino, das mães das jovens entrevistadas (ver quadro 4), através da informação recolhida junto destas, quando as famílias directas não puderam ser abordadas. A maioria das mães das raparigas de origem indiana não trabalhava fora de casa, enquanto todas as mães das jovens guineenses, excepto Mariatu, mãe de Diminga, exerciam uma actividade profissional.



No entanto, como já foi referido, as principais diferenças de inserção social entre mulheres de origem indiana e guineense manifestam-se sobretudo através das actividades profissionais exercidas no país receptor. Enquanto as guineenses têm essencialmente trabalhos pouco qualificados e mal remunerados no sector dos serviços domésticos, as mulheres indianas inserem-se maioritariamente em actividades comerciais, ligadas ao pequeno comércio ou mesmo à gerência e propriedade de grandes armazéns de importação e exportação, frequentemente em sociedade com os maridos. Apesar de a passagem pelo sector dos serviços domésticos em Portugal também poder ter ocorrido entre as mulheres de origem indiana de condição social mais baixa, as guineenses activas entrevistadas trabalham ou trabalharam todas no sector das limpezas, muitas vezes sem contrato, tendo algumas conseguido iniciar pequenas actividades comerciais por conta própria ao fim de um certo tempo:

*“O primeiro contrato que eu tive foi ali nos comboios, na limpeza. É o único sítio que eu tive contrato mesmo de verdade, porque nos outros era sempre sem contrato. Trabalhei em limpezas, trabalhei a dias em casa de senhoras... Fiz muita coisa. (...) Há quatro anos foi quando eu abri esta loja aqui. Porque eu sempre fazia a venda assim ambulante, né? Eu ia na mesquita, levava coisas, vendia... lá ali no Rossio quando havia aglomeração de africanos... Até que eu consegui esta loja, abri. Gosto, porque esse é meu, não é? Pronto, não tenho que estar a dar contas a ninguém, é mais isso”.* (Mariatu, 44 anos, origem guineense, em Portugal desde 1977)

*“Eu trabalhei na altura que o meu marido ganhava pouco. Eu, naquela altura, no início, trabalhava, na fábrica de chocolate. Trabalhei lá na limpeza desse chocolate, e na limpeza de escritório. Trabalhei muito na minha vida, também a mulher-a-dias. Sempre foi isso que eu fiz, não tenho escola. Nem descontava para a caixa... agora podia ser reformada, mas nunca, nunca, nunca. Agora vendo gelado a esses meninos que vêm bater à porta... Eu compro uns pacotes, assim, para fazer sumo de maracujá ou ananás, às vezes faço nata e meto na geleira. De noite eles vêm aqui bater à porta para comprar”.* (Musuba, 69 anos, origem guineense, em Portugal desde 1968)

Um exemplo ilustrativo do modo como a solidariedade intra-étnica – analisada com maior detalhe no capítulo 6 – pode interferir igualmente na obtenção de emprego, é o de Fatimah, inserida num ramo profissional internamente ligado à comunidade: o ensino de árabe na mesquita.

*“A minha intenção, a minha vontade era arranjar crianças para ensinar o árabe. Mas quando vim para cá havia pouca gente*

*muçulmana, tive que andar a fazer essas horas em casa de senhoras. Mas, depois, havia um casal muçulmano que abriu um restaurante em Lisboa e precisavam de uma ajudante para a cozinha. Eles têm duas filhas, e eles disseram: «Mas a senhora aprendeu árabe? (...) Em vez de ir trabalhar a ser ajudante de cozinha, pode ensinar criança?» e eu disse: «Olha, não me falem assim senão é que eu desmaio aqui, porque a única coisa que eu quis sempre é ensinar», «Então, para começar, já temos aqui duas filhas...». E, portanto, eles ali entraram em contacto com outras vizinhas e, depois, dali, pronto, espalhou-se. (...) Na mesquita começou porque apareceram aqui duas senhoras, e elas conhecem-me ali da mesquita... «A dona [Fatimah] não gostaria de dar aulas na mesquita?». Pronto, foi a partir daí, comecei a dar aulas”. (Fatimah, 58 anos, origem indiana, em Portugal desde 1977)*

Entre as mulheres guineenses, apenas Kulumba e Maimuna, ambas chegadas recentemente, não conseguiram ainda uma inserção profissional em Portugal, sendo que a segunda vende alimentos trazidos da Guiné, no Rossio, enquanto procura trabalho no sector das limpezas. Do conjunto das indianas, por sua vez, Fariah é aquela que exerce uma actividade menos qualificada (empregada doméstica numa casa particular), sendo também a que chegou há menos tempo e numa outra fase do ciclo familiar. Por outro lado, Samirah é a única que refere ter deixado para trás, com a vinda para Portugal, a possibilidade de seguir uma boa carreira profissional, na empresa de recursos humanos para onde trabalhava, em Inglaterra.

As jovens entrevistadas salientam a importância do trabalho para a construção da sua própria independência, reconhecendo e rejeitando simultaneamente a tradição inerente à religião muçulmana que atribui à mulher apenas o papel de dona de casa. Inas, por exemplo, para além da já referida influência do cônjuge nas suas opções vocacionais, sofreu também, durante algum tempo, uma imposição por parte deste no seu percurso profissional. Actualmente trabalha na empresa de informática do irmão, embora não se sinta totalmente satisfeita:

*“Quando começámos a fazer os preparativos do casamento, o meu marido quis que eu fosse trabalhar para ele. Então montou uma loja, pronto, trabalhei com ele, mas só que depois é diferente, porque ele só tem o 9.º ano e tem aquele hábito mesmo de comerciante, que ainda aponta tudo em papel. Pronto, eu como tenho, se calhar, um bocadinho mais de escolaridade, as coisas já são diferentes, já é um bocadinho mais avançado. Então come-*

*çamos a criar divergências nesse aspecto e, entretanto, não deu certo. O trabalho com o meu irmão... não é que eu não goste, mas... Porque eu sou, do género, um bocadinho influenciável, do género, acomodar-me às situações, percebes?"* (Inas, 27 anos, origem indiana, chegou a Portugal em 1977, com 1 ano)

Latifah e Nisa, pelo contrário, seguiram a área vocacional desejada e exercem profissões ligadas às respectivas formações universitárias, ensino do 1.º ciclo e psicopedagogia, respectivamente. Embora a primeira, como já vimos, tenha conhecido alguns obstáculos por parte do pai relativamente ao prosseguimento dos estudos, a mãe, Raja, evidencia grande contentamento com a realização profissional da filha:

*"Pronto, as ideias dão umas certas voltas, né? Hoje a [Latifah] com o curso dela ganha muito mais e ela está satisfeitiíssima, porque é uma coisa que ela gostava. E eu estou muito satisfeita. Acho que, na altura, parece que a gente tomou a decisão certa, mas era sempre aquela coisa, a gente tinha medo que as pessoas... Não era tradição, mas pronto, às vezes a gente tem que virar-se conforme o tempo, não é?"* (Raja, 49 anos, origem indiana, mãe de Latifah)

Manar, que presta apoio no quiosque da mãe, gostaria de ter sido educadora de infância. Contudo, sendo a jovem indiana que pratica a religião muçulmana com maior regularidade, refere que este tipo de trabalho familiar lhe facilita o cumprimento das práticas religiosas, sobretudo devido à flexibilidade do horário, que divide com a mãe. Por sua vez, ao contrário de Rafiah e Yasmin, que nunca trabalharam, estando apenas a frequentar a universidade, ou de Zayba que, tendo recentemente terminado o curso de Gestão de Empresas, está actualmente à procura do primeiro emprego, Hana, à semelhança de Manar, apresenta um percurso profissional caracterizado por várias mudanças e vínculos contratuais precários, trabalhando, à data da entrevista, sem contrato, num bar das Docas de Lisboa.

As jovens guineenses, como já foi referido, exercem actividades menos qualificadas do que a generalidade das indianas (ver quadro 7) e apenas Fatumata, há pouco tempo em Portugal, não se encontra ainda a trabalhar.

*"O meu primeiro trabalho foi na limpeza, outras pessoas estavam de férias e eu fui lá fazer as férias delas. Como estava a fazer férias não exigiam contrato nem desconto, como eu não tinha documentos era só isso que eu podia fazer. Fui fazer tranças, depois, em casa. Vivia daquilo, mas era pouco, a minha irmã me*

*apoiava, eu não pagava nada. Depois... Eu tenho um primo-irmão que está no Porto, em Vila Nova de Gaia. Eu fui para lá porque aqui já não dava, eu estava à procura de trabalho e não conseguia, e ele lá me garantiu um emprego. Quando cheguei lá, arranjam-me um trabalho numa fábrica japonesa, de eléctricas. Eu fui lá trabalhar, e através disso é que eu consegui o visto. Fizeram-me o contrato, depois fizeram-me o visto. Estive lá seis meses. Quando cheguei aqui já tinha visto e fui trabalhar na fábrica de bolos, trabalhei lá acho que foi três anos. Aí, como lá era bem pesado, eu deixei aquele trabalho e fiz inscrição na fábrica de gelados. É assim, o trabalho é razoável, pagam bem. Mas eu gostava de trabalhar em informática". (Aisatu, 23 anos, origem guineense, chegou a Portugal em 1998, com 18 anos)*

As trajectórias profissionais diferenciam-se, assim, entre grupos de origem e gerações. Quer as guineenses mais velhas, quer as mais jovens, exercem geralmente actividades menos qualificadas do que as indianas, embora as diferenças geracionais sejam visíveis, na medida em que as primeiras apresentam maiores dificuldades de inserção profissional. As diferenças entre o grupo das indianas e o grupo das guineenses também se relacionam com o tempo de residência, frequentemente mais reduzido nas segundas, e com as origens sociais. De facto, já no país de origem se podem identificar diferenças de estatuto socioprofissional entre grande parte das mulheres de ambos os grupos, que se traduz também numa migração ligada ao reagrupamento familiar por parte das guineenses, cujos maridos são, ao contrário de grande parte dos indianos, migrantes laborais. É, pois, importante ter em conta as origens sociais e as estruturas familiares destas mulheres e jovens muçulmanas, para melhor compreender, por um lado, o campo de possibilidades mais ou menos limitado em que se inserem (Velho, 1987) e, por outro, as estratégias que desenvolvem relativamente a diversas dimensões sociais e culturais.

Estratégias de negociação entre um desejo de autonomização e realização pessoal e o controlo familiar e social fortemente presente nestes grupos, são também claramente visíveis em algumas destas mulheres mais velhas, quer através de uma inserção profissional autónoma das próprias em Portugal, quer através da possibilidade de prolongamento dos estudos e do exercício de uma actividade profissional mais qualificada por parte das filhas (embora permaneça aqui a consciência do risco de perda de alguns valores tradicionais, devido à filiação de novos códigos culturais), sendo estes dois factores mais evidentes entre as indianas. De facto, é importante destacar a maior

necessidade de negociação destas últimas a quem, sendo objecto de um maior fechamento sociocultural e de um conseqüente maior grau de controlo na origem, era muitas vezes impedido o acesso ao espaço público e ao exercício de uma actividade fora de casa.

Outro facto a destacar é a separação das jovens indianas dos negócios familiares, inserindo-se, na maior parte dos casos, em actividades ligadas à própria formação escolar e independentes da família. A evolução das estruturas domésticas em Portugal, em que a separação do trabalho da unidade familiar deu maior liberdade aos jovens casais, alterando a lógica de herança da terra (Aboim, 2003), pode, de alguma forma, comparar-se e mesmo influenciar as transformações que ocorrem nas lógicas de reprodução e estruturas destas famílias com a deslocação de Moçambique para Portugal. Enquanto em Moçambique a mulher, quando autorizada a trabalhar no exterior, era sobretudo no sentido de ajudar nos negócios familiares, as jovens indianas já nascidas em Portugal ou que chegaram muito novas, conseguem geralmente autonomizar-se desse vínculo, o que fica também a dever-se à escolaridade mais elevada que atingem. Convém, contudo, salientar, uma vez mais, o maior controlo social e familiar presente nestes grupos em que, grande parte das vezes, a mulher nem sequer era autorizada, como já foi referido, a trabalhar fora de casa no país de origem.

Podemos também questionar-nos se o aumento da escolaridade das jovens deste grupo produzirá transformações das dinâmicas familiares, à semelhança do que acontece na sociedade portuguesa, em que as dinâmicas associativas, ou seja, em que se verificam, dentro do casal, intenções de preservar espaços de autonomia individual, abertura social e integração em sociabilidades diversas, são sobrerrepresentadas nas mulheres com escolaridades secundárias e, sobretudo, superiores. Por enquanto, porém, persiste o controlo social e familiar forte no que diz respeito às sociabilidades destas jovens, como veremos no capítulo 6.

## 4. O CICLO DA VIDA: RITOS DE PASSAGEM NUM ESPAÇO DE TRANSIÇÃO

### 4.1. Rituais de Nascimento: Entre Tradição e Religião

A negociação identitária, em alguns aspectos promovida pela migração, encontra-se igualmente presente nos rituais que simbolizam as várias fases do ciclo da vida. Estes envolvem, desde logo, elementos de tradição pré-islâmica que, tal como já foi referido no capítulo 2, se conjugam e se adaptam à religião e até, muitas vezes, lhe são contrários, como é o caso da prática da magia. Mas para além dos elementos de tradição locais e religiosos, a migração contribui igualmente para o processo de ajustamento e reconstrução das práticas rituais. *“Ao quadro local da tradição expressa na sua vertente islâmica e na sua vertente local, já por si predisposto a uma cultura em que o corpo se afirma como importante na definição e percepção das identidades, convém acrescentar os processos típicos da modernidade que, por via do processo colonial e de globalização, se lhe aliam”* (Cardeira da Silva, 1999: 155).

O ritual de nascimento representa o primeiro momento do ciclo da vida. Nele emergem as categorias do puro e do impuro, que vão continuar a surgir ao longo da vida, onde o corpo da mulher constitui um objecto de silêncio e controlo, mas também de ritualização constante (Cardeira da Silva, 1999). Devido precisamente à articulação entre tradição e religião, no que diz respeito aos rituais que simbolizam o nascimento, verificam-se, desde já, diferenças significativas entre as práticas das guineenses e das indianas. Entre as primeiras, o “sete” ou “festa do sétimo dia” tem origens animistas, e representa a protecção da criança face a espíritos maléficos e a maneira de lhe garantir saúde e sorte, bem como a toda a família. Sendo o ritual celebrado ao seu sétimo dia de vida, a criança é, então, retirada do quarto onde deverá ter permanecido com a mãe durante a primeira semana, devido ao estado impuro em que ambas se encontram nesse período.

Entre as indianas, por sua vez, a tradição traduz-se em quarenta dias de recolhimento após o nascimento da criança. No entanto, tanto entre as guineenses como entre as indianas, o sentido atribuído ao rito é alterado com a migração, na medida em que o próprio contexto envolvente não permite, com frequência, a concretização de todas as acções simbólicas. *“Condicionismos do novo meio levam a uma reinterpretção do tabu da mulher poluída pelo sangue que flui no pós-parto e do tabu do recém-*

-nascido, cuja impureza advém da sua identificação com as relações sexuais que estão na origem” (Quintino, 2004: 303).

*“Eu cá era difícil fazer isso, mas quase fiquei em casa o tempo todo, só saí para ir ao supermercado comprar qualquer coisa. Não tinha ninguém, era só eu e ela”. (Mariatu, 44 anos, origem guineense, mãe de Diminga)*

*“Se seguir a religião, até completar os quarenta dias a mãe não pode ir para a rua. Eu tive que ir, porque a vida hoje em dia obriga, porque temos que ir ao médico, temos que ir tratar de umas coisas... Mas assim, sair, andar aí, por acaso essa parte eu cum-pri, só saía quando ia ao médico. Mas hoje em dia a mãe trabalha, embora agora já dão três, quatro meses, não é? Mas, às vezes, com esses casos de crise de trabalho, a pessoa, para não perder o trabalho, vai trabalhar mais cedo, não é?” (Fatimah, 58 anos, origem indiana)*

Após o período de recolhimento, a criança é apresentada à família alargada e à comunidade e todos tomam conhecimento do nome que lhe é atribuído. A este propósito, o discurso de Diminga constitui um exemplo particularmente representativo das dificuldades, inerentes à circunstância migratória, de realização de determinadas práticas culturais, como pode ser a própria escolha do nome, neste caso ajustada e transformada pela jovem e até pela mãe desta, entre o desejo de manter os costumes e a necessidade de adaptação à sociedade onde se inserem:

*“Eu fiquei no hospital cinco dias e depois viemos para casa, logo fomos tratar de fazer o registo dele, tentar pôr o nome dele. Tanto que deu também alguma complicação, porque eu queria pôr [X], que é o nome do meu pai. Só que, depois, sabes que na escola as pessoas gozam com nomes esquisitos, né? E eu era assim: «Olha, vai [X e Y], a família chama [X], quem quiser chama [Y]». Quando a gente foi para pôr [X], no registo não deixaram, disseram que tinha que ir à mesquita que era para fazer a papelada, e não-sei-quê, em que na religião tem aquele nome. Quando chegámos lá na mesquita, ele foi com o nome de [Y] primeiro, também não deixaram. (...) Pronto, depois lá se fez”.*  
 (...)

*“A minha irmã mais velha, lá na Guiné, quando fizeram o baptizado, o nome dela era [X], mas ela, quando veio para aqui e foi para registar, já não deixaram. (...) As únicas pessoas que chamam ela de [X] são as pessoas que estão lá na Guiné. E depois, já a minha outra irmã, o nome dela ficou [X], mas o nome dela na Guiné é [Y]. Na altura, acho que foram ver na lista um nome parecido (...)”.* (Diminga, 25 anos, origem guineense, filha de Mariatu)

Ainda após o “sete” guineense ou os quarenta dias festejados pelas indianas, os ajustamentos necessários em contexto migratório traduzem-se, por exemplo, na passagem da festa para o sábado mais próximo, por motivos ligados ao trabalho que, no novo meio, não permite, muitas vezes, flexibilidade de horários. Para além disso, a ausência de alguns familiares, nomeadamente mais velhos, que desempenham habitualmente um papel fundamental no ritual, pode contribuir para a alteração do sentido do mesmo, embora continue a ser um pretexto para o convívio entre familiares e amigos próximos. Fatimah, por exemplo, refere-se à ausência do marido na altura do nascimento do segundo filho, tendo sido substituído por um amigo próximo, na oração de chamamento que é habitualmente feita pelo pai, à criança:

*“Sempre, na altura quando chega o pai, pega na criança e faz aquela oração no ouvido. O primeiro filho, como o meu marido esteve cá, foi lá fazer, agora o segundo... Mas estava um colega dele que era como se fosse um irmão, que vivia aqui connosco quando estava em terra, esse é que foi à maternidade e foi fazer essa oração”*. (Fatimah, 58 anos, origem indiana)

Quer guineenses, quer indianas, adicionam à prática do recolhimento outros rituais que, sendo comuns a ambas as populações, correspondem, de facto, a normas islâmicas. O primeiro consiste em rapar o cabelo da criança, mais uma vez uma representação simbólica da purificação; o segundo na imolação de um carneiro (mais difícil de cumprir em Portugal) e, por fim, a oração do chamamento, esta última devendo acontecer no próprio dia do nascimento e não após os sete ou quarenta dias:

*“Quando a mãe tem o filho, não pode sair na rua até uma semana. Naquele dia que ele fizer uma semana, a mãe vai sair, o filho também sai. Arranja uma cabra ou carneiro para matar, cozinhar, chamar gente para chamar nome à criança. (...) No dia mesmo que o bebé nasceu, o pai foi lá tomar o bebé e fazer a oração na orelha”*. (Kulumba, 40 anos, origem guineense)

*“A nossa tradição muçulmana... quando nasce uma criança, tem que rapar o cabelo. E tem que sacrificar um animal como sacrificou Ismael. Fiz isso com todos, todos”*. (Leila, 67 anos, origem indiana, mãe de Manar)

Nestas três acções simbólicas, ao contrário do que acontece no período de recolhimento, em que é a avó materna da criança e outras mulheres mais velhas que se ocupam da mãe e do recém-nascido, nem sempre cabe à mulher o papel dominante, na medida em que a oração e a imolação são acções realizadas pelos homens. Contudo, para além da



cerimónia de rapar o cabelo se realizar apenas entre as mulheres, é também prática o parto ser em casa da mãe da mulher grávida, sendo este um lugar de dominação feminina. Todavia, esta é uma das normas que dificilmente se concretiza fora dos países de origem:

*“Agora, praticamente, as crianças sempre é na maternidade que nascem, não é? Porque ter a sorte de ter a criança em casa, hoje em dia já é raro”. (Fatimah, 58 anos, origem indiana)*

Do mesmo modo, a imolação do carneiro nem sempre é praticada em Portugal, ou é uma das práticas ligadas ao ritual de nascimento que mais claramente se transforma e adapta à sociedade receptora:

*“Quando o bebé faz uma semana é tipo baptizado, para dar um nome. Matar um carneiro, rapar o cabelo e dizer: «A partir deste dia chama-se tal». Dão um nome quando a criança tiver uma semana, antes não dão. A mãe não pode sair mesmo enquanto não fizer uma semana. Mas aqui já não cumprem tanto, porque aqui já não é como em África, já não matam o carneiro mesmo na própria casa. Em África matam na casa, cá já não, já vão comprar”. (Aisatu, 23 anos, origem guineense)*

Entre as indianas, foi ainda referida a prática do sacrifício do carneiro no país de origem, junto dos familiares residentes em Moçambique, mesmo quando a criança nasce em Portugal:

*“Se for uma rapariga matas três carneiros, se for rapaz só se mata um. Nós pedimos para fazer em Moçambique, por acaso ainda estamos em falta. E, depois, parte da comida vai para os pobres. Nós íamos mandar fazer lá porque, pronto, estão lá os tios do meu marido e sai muito mais barato. Três carneiros, estás a ver? Mesmo aqui já não há tanta gente que... Mas tenho primos que fizeram mesmo aqui”. (Inas, 27 anos, origem indiana, mãe de uma criança de 2 anos)*

O cumprimento destas práticas por parte das mulheres muçulmanas de origem indiana e guineense é, de uma forma mais ou menos adaptada, mantido em Portugal, e mesmo as jovens que já têm filhos deram ou tencionam dar continuidade ao ritual. Verificam-se, todavia, diferenças entre as gerações. As raparigas mais novas manifestam geralmente algum afastamento face à prática e significado do rito de nascimento. Hana, a jovem de origem indiana que se sente mais afastada da religião muçulmana, afirma mesmo não atribuir qualquer importância a estas práticas, e menciona o nascimento dos sobrinhos, filhos de pai caboverdiano, como exemplo do não cumprimento das mesmas na sua família. Diminga, de origem guineense, não quis que a prática de rapar o

cabelo fosse cumprida no ritual de nascimento do filho, afirmando ela própria o afastamento das pessoas mais jovens relativamente a tradições como esta:

*“Eu acho que não. Porque é a tal coisa que eu te digo, acho que isso é uma coisa... Eu tenho fé, estás a perceber? Eu, se tiver um filho, um dia vou agradecer a Deus à minha maneira por ter tido, mas isso não. Por exemplo, aos meus sobrinhos nós já não fizemos, que o meu cunhado diz: «Vocês estão a gozar? Acham que vamos rapar a cabeça ao bebé?»” (Hana, 23 anos, origem indiana)*  
*“O que eles fazem, praticamente, é cortar o cabelo à pessoa. Tanto que eu disse, na altura, assim: «Não tira o cabelo todo ao meu filho», que ele tinha uma grande cabeleira. Ele foi baptizado aos 24 dias, mas normalmente é uma semana depois. Só que nós não fizemos, também como eu tinha feito cesariana, acho que depois o pai dele não estava... Porque eles normalmente dizem que se não baptizar não posso ir para a rua, embora nós saímos, né? Sabes que... pronto, nós já somos... É mesmo daquelas coisas, a tradição já está acabando, né?” (Diminga, 25 anos, origem guineense, mãe de uma criança de 2 anos)*

As origens étnicas dos pais têm obviamente um papel fundamental nas práticas culturais. Tchambu, porque viveu na Guiné apenas com a mãe, de etnia papel e religião católica, não comemorou o sétimo dia após o nascimento, tendo-lhe sido realizada uma cerimónia, adaptada à sua idade já adulta, pelos familiares muçulmanos, da parte do pai, com quem veio viver em Portugal. Fatimah, por seu lado, não realizou o ritual no nascimento das duas filhas do primeiro casamento com um não muçulmano que, embora convertido, não praticava a religião.

*“Quando cheguei, fui viver para casa da minha tia e, na altura, ainda não tinha sido baptizada. Depois fui logo baptizada, pela religião muçulmana, na mesquita. Na altura não me raparam o cabelo, pronto, porque já era uma matulona. Fizeram lá as cerimoniazitas, e pronto. Nome já tinha, né? Foi a minha tia mais o meu pai que decidiram que tinha que ser. O meu pai estava lá mas, pronto, comunicava-se por telefone”. (Tchambu, 24 anos, origem guineense, chegou a Portugal em 1990, com 11 anos)*

Como se vê, os discursos de algumas destas jovens referem-se ao ritual como baptizado, palavra que representa o rito cristão, facto que revela a reinterpretção e adaptação de símbolos que caracteriza a reconstrução identitária:

*“Fizeram, sim, ao meu irmão e a mim também. É tipo baptismo, né? Ao fim de uma semana, se não estou em erro, em que a*

*peessoa tira o cabelo e dão-lhe um nome, e matam carneiros, acho eu. Tem aquela festa, comida, e não-sei-quê*". (Kumbá, 19 anos, origem guineense, chegou a Portugal em 1994, com 10 anos)

Da interacção entre religião muçulmana e tradições de origem animista, podem ainda resultar outros factores que influenciam a condução do ritual. No nascimento de Diminga, por exemplo, não foi realizada a acção ritual, por crenças supersticiosas ligadas à má sorte na família, tendo sido levada a cabo a celebração já em idade adulta:

*"Quando o meu filho nasceu fizemos o baptizado dele, o baptizado muçulmano e, além disso, eu também fui baptizada na altura. Não tinha sido baptizada porque, pronto, lá em casa o meu pai diz que não baptizava os filhos, porque ele já tinha tido um filho e o filho morreu assim que ele baptizou. Era do primeiro casamento dele. Então ele, naquela coisa, diz que na família dele não baptiza os filhos, considerou tipo uma coisa que lhe dá má sorte*". (Diminga, 25 anos, origem guineense, nascida em Portugal, filha de Mariatu,)

Apesar destas transformações, interacções e adaptações culturais, o rito do "sete" entre os guineenses, comum a animistas, cristãos e muçulmanos, mantém-se no país de imigração de forma mais acentuada entre os muçulmanos do que entre as outras religiões, sendo traduzido numa maior sobriedade e religiosidade (Quintino, 2004).

A este propósito, importa aqui fazer uma referência à prática da excisão, existente no período pré-islâmico na Guiné, e mantida ainda hoje numa parte desta população. O continente africano é, de facto, o principal palco desta prática, que se realiza em 28 países, sendo a Somália, Djibuti, Eritreia, Etiópia, Serra Leoa, Sudão e Gâmbia os que apresentam as maiores taxas, rondando os 90% das respectivas populações femininas (Branco, jornal *Público*, 04/08/2002). O facto de a prática da excisão ser observável, contudo, não apenas entre populações muçulmanas, mas também entre cristãos e animistas, em alguns destes países e mesmo noutros, longe do continente africano, dificulta a aproximação a uma explicação única que cubra os vários enquadramentos socioculturais em que ela tem lugar.

Pode, todavia, dizer-se que, nas sociedades em que se pratica a excisão, a autoridade e o controlo da sexualidade da mulher, geralmente pouco ou mesmo nada escolarizadas, são claramente estabelecidos (Porgès, 2000). A excisão liga-se, assim, a crenças e tradições socioculturais enraizadas nas sociedades que a praticam, tais como a garantia da fidelidade, a

virgindade no casamento, uma purificação obrigatória ou outros receios relativos ao sexo da mulher. A ideia inicial tinha como base a ascensão ao estatuto social do casamento, visto que nestas sociedades, tradicionalmente, o homem deseja casar-se apenas com uma mulher excisada. Neste sentido, e porque estas raparigas vivem num meio em que todas são excisadas, elas próprias criam um silêncio em torno do ritual, contribuindo para perpetuar a tradição, na medida em que antes de o fazerem não terão valor enquanto mulher e não conseguirão casar-se, sendo excluídas do grupo (Branco, jornal *Público*, 04/08/2002).

Embora se trate de um ritual ancestral que precede a islamização na Guiné-Bissau, a excisão é praticada nas regiões predominantemente muçulmanas. Sendo desconhecidas as suas origens, as próprias mulheres guineenses muçulmanas acabam por ligá-la frequentemente à religião, correndo as mais diversas versões numa tentativa de explicação religiosa:

*“Há pessoas mesmo profissionais para isso. Porque é a religião, isso é mesmo da religião. Embora agora querem acabar com ela, porque dizem que, acho, que não é uma coisa muito da parte do profeta, né? Diz que não há nada disso escrito na religião, no Alcorão. Mas como nós dizemos, é um sunnah, porque acho que a mulher do profeta... (...) Não sei qual é o profeta, que eu não sei também explicar isso muito bem”.* (Mariatu, 44 anos, origem guineense)

*“Cada qual dá a história dele. Há tanta história, várias histórias nesse assunto, que eu já não posso explicar nada. Estou a ouvir tanta história que não dá para eu dizer o que é que eu também ouvi dizer”.* (Fulé, 44 anos, origem guineense)

Entre as guineenses mais velhas, foi possível confirmar o silêncio que habitualmente envolve a questão, e apenas Fulé, de 44 anos, afirmou abertamente discordar da perpetuação da prática da excisão, não pretendendo reproduzi-la com a filha. O facto de a sua mãe ser caboverdiana poderá ter contribuído para a sua oposição a este ritual de iniciação. Contudo, ela própria foi excisada, o que muito provavelmente se deve à pressão, que se sabe frequente, das outras mulheres mais velhas da família, apesar de a entrevistada não o ter confirmado:

*“Fui, fui, eu fiz, mas a minha filha não, não vou fazer. As minhas irmãs fizeram na Guiné. Eu não acho nada boa coisa, não acho uma boa ideia não. Não, não, isso está mal. Isso está muitíssimo mal. Para mim, como eu estou a olhar as coisas agora, não ia existir mesmo para uma pessoa, tirar a sensibilidade de uma mulher é muito grave, gravíssimo. E de maneira que eu estou con-*

*tra. Não, estou contra. Para os meninos não estou contra porque é uma questão de limpeza, mas para meninas não. Eu fiz, mas a minha filha não, nem morta”. (Fulé, 44 anos, origem guineense)*

As outras guineenses referem ter conhecimento da luta que está a ser levada a cabo contra a mutilação genital feminina na Guiné, e estarem informadas sobre as consequências negativas da prática, sabendo da urgência com que algumas organizações querem proibi-la<sup>16</sup>. Foi, todavia, claramente visível a resistência ao abandono de uma prática tão profundamente enraizada, e o secretismo que a envolve, verificando-se um baixar de olhos e um encolher de ombros quando se lhes pede uma opinião acerca dessa possível proibição:

*“Não, a minha neta já não vai fazer. Essa já encontrou com tempo de proibição, já não vai fazer. Mas as africanas quase todas fizeram, as que nasceram lá. A maioria fizeram, agora é que já não, agora é que estão a acabar com aquilo. Já houve muitas cimeiras sobre isso, para acabarem com isso. Para mim é igual”. (Mariatu, 44 anos, origem guineense, mãe de Diminga)*

*“Sabe, agora como a ciência desenvolveu, acho que não dá para continuar a fazer, porque estão a lutar todos os dias para não fazer agora, porque dizem que quando uma miúda faz isso tem de perder muito sangue, até pode criar outro problema. É por isso que agora estão a lutar para deixar de fazer. Mas para nós, muçulmanos, na Guiné, deixar de fazer isso deve custar muito, porque é a nossa tradição”. (Kulumba, 40 anos, origem guineense)*

*“Como eu estou a viver aqui, não sei. Para mim tanto faz. Melhor não fazer, porque dizem que isso está a acabar, e não-sei-quê. Eu tenho a minha neta aqui, já tem 12 anos. A minha neta não fez, não. (...) Para mim dá na mesma. Nós fazíamos antigamente, mas agora se ninguém faz, para mim tanto faz. A minha filha fez, essas mulatas que nasceram cá, desse homem, não. Meu marido não sabe bem disso, mas eu também não queria. Elas já tomaram a religião do pai, elas bebem, comem carne de porco... Eu não posso fazer, porque elas nasceram cá, nunca conheceram a África, não vou levar elas lá só por causa disso. Não, não vou fazer isso, não quero”. (Musuba, 69 anos, origem guineense)*

16. Apesar de, há uns anos, um projecto de lei que proíbe a mutilação genital feminina ter entrado na Assembleia Nacional Popular da Guiné, este não foi aprovado. No entanto, algumas ONG guineenses têm vindo a lutar contra a prática. A organização *Al-Ansar* (que significa, em árabe, “aqueles que ajudam”), criada em 1992, é a mais antiga destas. Porém, das 20 ONG que fazem parte do Concelho Nacional Islâmico (CNI), apenas duas apoiam o combate contra a excisão (Branco, revista *Pública*, 16/11/2003).

O discurso de Musuba revela mais uma vez a influência das relações mistas. Na medida em que o segundo e actual marido de Musuba é de origem portuguesa, não muçulmano, os rituais de iniciação de tradição muçulmana não se concretizaram no nascimento das filhas deste segundo casamento. Para além das raparigas não serem excisadas, também o “sete” e as restantes práticas rituais ligadas ao nascimento não se realizaram, ao contrário dos quatro filhos do primeiro casamento, para os quais, na Guiné, se realizaram todas as cerimónias tradicionais. Os filhos do segundo casamento consideram-se católicos, embora não praticantes, sendo esta a religião do pai.

A idade para a realização do ritual é extremamente variável, podendo ir desde os primeiros anos de vida até cerca dos 15 anos. Entre as guineenses mais jovens residentes em Portugal é já visível uma posição mais marcada contra a prática da excisão:

*“Hoje, na Guiné, já consideram que isso é crime nas mulheres. Há pessoas que fazem, mas fazem escondido. As pessoas que já viviam nas quintas, mesmo nas tabancas, viram as mães a fazerem aquilo, eles também têm que fazer aquilo, mesmo que sabem que isso dói. E eles ficam a ver a filha sofrer mas não podem fazer nada, porque é assim que a regra tem que ser. Mas hoje em dia já é diferente, porque a minha sobrinha já não fez, a filha da minha irmã não fez. A minha irmã não pensa nisso”.*

*(...)*

*“Sim, a mim fizeram, eu acho que eu tinha 10, tinha 10 anos. Eu acho que exageraram um bocadinho nisso, porque os árabes não fazem isso. Os árabes são muçulmanos, são mesmo muçulmanos, mas não fazem isso. Mas onde é que eles tiraram isso, eu é que não sei”.* (Aisatu, 23 anos, origem guineense, chegou a Portugal em 1998, com 18 anos)

Kumbá, por seu lado, refere não ter sido excisada, salientando a maior abertura dos pais face ao tradicional conservadorismo da população muçulmana, no país de origem, relativamente a estas práticas:

*“Eu não fui, não. A minha avó queria que eu fosse, mas os meus pais não queriam, e isso é um sinal da mente aberta que eles já tinham. A minha mãe é que ainda foi. O meu irmão foi, mas é engraçado, que ele foi feito aqui. Foi cá, e foi no ano passado, junto com o meu primo. E inclusive acho que foi num hospital. Foi uma festa bonita, e aquela coisa toda”.* (Kumbá, 19 anos, origem guineense, chegou a Portugal em 1994, com 10 anos)

Neste discurso é ainda introduzida a questão da circuncisão entre os rapazes, sendo esta, ao contrário da excisão, comum entre a população de origem guineense e indiana, e estando, de facto, ligada à religião. Em Portugal esta prática mantém-se, sendo realizada nos próprios hospitais:

*“Ah, não, não. Nós não fazemos a excisão. Nem em Moçambique nem aqui em Portugal. Nunca houve essa coisa. Se é um rapaz a gente tenta fazer a circuncisão dentro dos 40 dias, porque como é bebé pequenino despacha-se”.* (Raja, 49 anos, origem indiana)

*“Agora querem acabar com aquilo nas mulheres, porque dizem que só os homens é que têm que fazer. O meu filho fez com 3 anos também, parece. Fez cá no hospital”.* (Mariatu, 44 anos, origem guineense)

Embora seja difícil saber-se ao certo, conhece-se a existência de casos de perpetuação da prática da excisão nos países de imigração, sobretudo quando as crianças são ainda muito pequenas. Em alternativa, cumpre-se o ritual na ocasião de um retorno provisório com a mãe ao país de origem:

*“Todas fizeram, mesmo as que nasceram cá. Foi lá, foi quando eu fui de férias com elas, porque elas só foram lá uma vez. Acho que a [Diminga] tinha 2 anos a procurar 3”.* (Mariatu, 44 anos, origem guineense, mãe de Diminga)

Esta situação faz ressaltar a ideia de que não pode haver tolerância cultural que permita a violação de direitos humanos universais. O “fanado”, nome que se dá ao ritual de iniciação, quer para rapazes quer para raparigas, encontra actualmente formas alternativas na Guiné, através da continuação do rito sem o corte do clitóris. Este projecto do “fanado alternativo” foi criado, há quatro anos, pela organização *Simin Mira Nassiquê* (que significa, na língua étnica dos mandingas, “olhar o futuro”), e consiste numa cerimónia de preparação das jovens, em que são transmitidas as normas de respeito aos mais velhos e os segredos mágicos relativos ao respectivo grupo étnico, bem como regras de higiene e cuidados básicos de saúde. A aderência ao “fanado alternativo” ainda encontra, contudo, vários obstáculos e formas de resistência, na medida em que se trata de modificar uma tradição ancestral, transmitida de geração em geração, e que consiste num rito considerado necessário para a passagem à condição de mulher e ao reconhecimento enquanto tal perante a comunidade. Para além disso, outro dos principais problemas a resolver é a formação alternativa e os apoios que têm que passar a receber as “fanatecas”, mulheres mais velhas que fazem do “fanado”, desde sempre, a sua profissão, que, de resto, é considerada uma actividade prestigiada socialmente (Branco, revista *Pública*, 16/11/2003).

De qualquer forma, iniciativas como esta podem contribuir para a luta contra a prática da excisão, claramente violadora dos direitos humanos. A coexistência entre direitos e tradições não pode, de facto, levar a que os primeiros sejam postos em causa pelas segundas, em defesa incondicional da diversidade cultural. É importante reforçar a ideia de que, apesar de continuar frequentemente a praticar-se o “fanado” após a migração, sobretudo em viagens com as crianças à Guiné, são as entrevistadas mais jovens, excisadas ou não, que quebram o silêncio em torno da prática, manifestando uma opinião mais clara acerca da mesma. Estas jovens chegam mesmo a condenar (embora, em alguns casos, ainda timidamente) a prática da excisão, e já não pretendem que as suas filhas o façam. Todavia, também não devemos esquecer, mais uma vez, o controlo social e familiar que envolve estas mulheres, e que pode anular as suas intenções de emancipação a este nível.

#### **4.2. Do “Namoro Escondido” ao Casamento: a Representação da Sexualidade**

O período da adolescência das jovens muçulmanas constitui tradicionalmente uma fase transitória de preparação para o seu papel de mulher na fase seguinte do ciclo da vida: o casamento. Durante esse período de formação, a aprendizagem das tarefas domésticas e da forma de educar os futuros filhos são factores fundamentais, na medida em que à mulher cabe a gestão da esfera privada. Tal como os rituais de iniciação ligados ao nascimento e à passagem à condição de mulher se ligam às crenças e tradições associadas ao corpo e à sexualidade, também na fase de preparação do casamento se encontra claramente esta ligação (Weibel, 2000).

Assim, entre as normas que as mulheres muçulmanas em Portugal procuram conservar e transmitir às filhas, distinguem-se aquelas que se ligam à sexualidade feminina. Verificam-se, todavia, algumas diferenças entre populações de origem distinta, através das respectivas tradições locais, bem como entre gerações. Importa aqui analisar, em particular, as variações entre o que é transmitido e aquilo que é recebido e transformado, por influência de vários factores, no processo de construção identitária. De resto, como já vimos, o prolongamento dos estudos destas jovens é já um importante sinal de mudança, que altera igualmente a fase que, de acordo com a tradição, seria apenas dedicada à preparação para o casamento.

Uma vez que a função de educação dos filhos pertence às mulheres, o casamento de uma filha de acordo com as normas do grupo de pertença



vai condicionar a posição da família e da mãe, sendo assim avaliada a forma como os valores foram transmitidos. Do mesmo modo, a honra do futuro marido e da família deste liga-se ao comportamento sexual da mulher, esperando-se que esta mantenha a virgindade até ao casamento.

Como já foi possível observar anteriormente, a reinterpretação do discurso religioso é claramente mais visível entre as jovens de origem guineense e indiana do que entre as mulheres mais velhas, sendo possível observar, entre as primeiras, estratégias específicas de reconstrução de determinadas regras. O namoro constitui, assim, outra prática que conhece ajustamentos e transformações por parte destas jovens, embora persista um forte controlo familiar e social. Na medida em que não existe, de acordo com as tradições, um período de namoro sem a prévia oficialização do noivado, muitas destas jovens namoram às escondidas dos pais durante algum tempo, apresentando os parceiros à família apenas quando pretendem, de facto, casar-se, e ocultando o período de namoro precedente, sobretudo entre as indianas, envolvidas num contexto de maior controlo por parte da família e da comunidade co-étnica:

*“Ele interessou-se por mim. Telefonou-me a dizer que me queria conhecer e, depois, pronto, lá eu o fui conhecendo. Depois começámos a sair, e começámos a namorar. Continuámos a namorar durante quatro anos, sempre às escondidas, sem ninguém saber. Só eu e ele é que sabíamos. Tipo, inventava montes de desculpas à minha mãe, a dizer que tinha trabalhos na faculdade e coisas do género, só para estar com ele”.* (Zayba, origem indiana, 23 anos, noiva de um jovem indiano muçulmano)

A distinção entre guineenses e indianas encontra-se visível nos discursos das jovens que namoram. Enquanto Kumbá, de origem guineense, não esconde da mãe as relações que tem com jovens de diferentes origens, sendo estes aceites por aquela, Rafiah, de origem indiana, refere ter sentido por parte da mãe uma forte inquietação face à sua relação com um jovem de origem portuguesa, embora nunca tenham discutido abertamente o assunto:

*“Já namorei, mas supostamente não. (...) Comecei a namorar com um rapaz que não era muçulmano. O choque é tão grande, sabes? Uma pessoa que tem uma cultura completamente diferente... A minha mãe ia ver o mundo dela, tipo, a acabar, percebes? Ia ter um grande choque. Mas eu também sei jogar, porque eu sei aquilo que eu posso mostrar à minha mãe e aquilo que eu não posso”.* (Rafiah, 21 anos, origem indiana, não namora actualmente)

*“Olha, isso é uma coisa... nunca namorei com nenhum muçulmano. Sempre foram católicos e, guineenses, foi o segundo, para*

*aí, se calhar. O meu primeiro amor, e aquela coisa toda, era caboverdiano. A minha mãe sabia, a minha mãe sabe tudo, o meu pai nunca sabe muito. O meu pai percebe sempre, mas ele faz que não percebe. Mas pronto, ele sabia, mas nunca proibiu.* (Kumbá, 19 anos, origem guineense, namora com um guineense de outra etnia, não muçulmano)

Ambas salientam, contudo, o conflito que se instalaria entre elas e os pais se pretendessem casar com um não muçulmano. Embora elas próprias não atribuam importância à origem religiosa do parceiro, a pressão familiar e social sentida leva-as a desejar o casamento intra-religioso, de forma a evitar tensões familiares:

*“Isso da religião é uma coisa, assim, que para nós é indiferente, não interfere directamente para nós. Mas eu tenho a perfeita noção de que isso é quase que impossível. Influencia um bocadinho a religião, da parte dos meus pais, principalmente do meu pai, e da parte dos pais dele. Temos aquela coisa que é praticamente impossível. Claro que vai ter muitos problemas se eu um dia decidisse me casar com ele, e vai ser da parte do meu pai. A minha mãe não, ela diz: «Queres-te casar com ele, casar com ele. Gostas dele, ele gosta de ti, isso para mim é o que mais importa». Eu, sinceramente, pedia muito a Deus que casasse com uma pessoa que fosse da minha religião. Para já, não tinha que arranjar problemas com os meus pais, era um casamento aceite por todos, era uma pessoa que conhecia a minha religião e que, pronto, que me compreendia, e eu compreendia a pessoa”.* (Kumbá, 19 anos, origem guineense)

*“Eu gostava de encontrar alguém com a mesma religião que eu e, de preferência, não por mim, mas por respeito aos meus pais e à comunidade onde eu vivo. Por respeito, não por causa deles, mas por causa do impacto que isso tem na minha família, porque eu não concordo, mas é pelo impacto que tem na minha família”.* (Rafiah, 21 anos, origem indiana)

Os testemunhos da maioria das outras jovens vão no mesmo sentido. De facto, se alguns factores de controlo das jovens são mais visíveis entre as indianas, quando se trata do casamento, a pressão para o fechamento intra-étnico é comum a ambas as populações, o que evidencia um maior controlo social na dimensão familiar das sociabilidades:

*“Eu quando pedia a Deus... Quando rezava, pedia sempre que eu encontrasse uma pessoa que seja da mesma religião, que eu amasse uma pessoa da mesma religião que eu, porque eu sabia que só assim... Há uma coisa que uma pessoa evita, evita mesmo,*

*que é uma amizade com uma pessoa que não é da tua religião, porque tu sabes que é uma coisa que a pessoa cria, que cresce, entendes? Crias amizade com a pessoa, depois acabas por... Mas uma pessoa tem que evitar”. (Aisatu, 23 anos, origem guineense, noiva de um guineense muçulmano)*

De resto, é visível a mesma preocupação por parte das jovens que já têm filhas pequenas, face aos futuros parceiros destas, pela pressão social para o casamento endogâmico e por poder ser posta em causa a honra das suas famílias de origem:

*“Ó pá, não sei. Eu queria a felicidade dela, mas entre... Ó pá, além de ser um desgosto grande para mim... Sei lá, não posso pensar nisto agora, porque tenho a minha mãe aqui, sabes? (...) Queria dar continuidade ao meu nome, ao nome do meu marido, ao nome dos meus pais. Eu, antes de pensar na minha filha, vou pensar na minha mãe, vou pensar no nome do meu pai, não é? Ainda pesa muito o valor tradicional”. (Latifah, origem indiana, 27 anos, filha de Raja. Casada há 5 anos com um primo em primeiro grau)*

Apesar de a transmissão dos valores e da educação dos filhos dizer respeito às mães, é sobretudo face aos pais que se verifica a preocupação de esconder o namoro, existindo muitas vezes uma cumplicidade entre mãe e filha, em que a primeira, tendo conhecimento do namoro, também não o impede e torna-se “cúmplice”, ao ocultá-lo do marido:

*“Era muito difícil, teve que ser sempre às escondidas. Foi o curso todo a namorar às escondidas, sem o meu pai saber que eu estava a namorar. (...) A minha mãe soube, sempre soube, mas encobria muito. No último ano é que disse ao meu pai, lá fiz o noivado, para ficar noiva durante um ano, para não haver um longo período de noivado. O meu pai, tu conversas agora e ele já sabe, não é? Mas, na altura, sempre pensou que foi só aquele ano. Agora já sabe, agora já sabe. Ficou furioso, foi horrível, foi mesmo muito confuso”. (Latifah, 27 anos, origem indiana, filha de Raja)*

*“É assim, a minha mãe sempre soube, porque sempre foi uma pessoa muito presente. O meu pai soube passado três anos, porque fui um bocado obrigada a contar-lhe, percebes? Porque já era um assunto que se falava muito no meio. (...) Mas não lhe contei que namorava há três anos. E eu acabei o curso e, só no final, é que o meu pai me disse: «Agora sim, vamos oficializar, porque já há imensa gente a falar»”. (Nisa, 24 anos, origem indiana, enteada de Samirah. Namora há 4 anos com um jovem indiano muçulmano)*

O testemunho de Nisa exemplifica ainda a oficialização do noivado, um dos momentos de passagem no percurso até ao casamento. Também nesta fase é possível observar uma alteração dos códigos de conduta tradicionais. Deixam, assim, de ser obrigatoriamente os pais do noivo a oficializar o pedido de casamento, passando este a poder ser apresentado pelo próprio noivo, embora frequentemente em presença dos seus pais. Nisa, que namora há quatro anos, salienta negativamente o facto de o parceiro não ser praticante, motivo de conflito entre ambos e, sobretudo, realidade que tem sido ocultada do pai:

*“Eu, quando começo a namorar com ele, não sabia que ele não praticava, percebes? E não sabia, por exemplo, que ele bebia. Porque se ele me dissesse, no início, quando eu o estava a conhecer, acredita que havia uma barreira. Porque lá está, eu sou uma pessoa que até pratico minimamente a religião, faz-me confusão se há alguém... É verdade, essas coisas é importante que estejam em sintonia, porque senão, já viste, há uma série de coisas que depois vão ser influenciadas. É os filhos que se tornam um problema... Ele acredita em Deus, mais nada, e há coisas que eu quero passar para os meus filhos também, percebes? Porque eu acho que é importante. Entramos muito em choque aí, muito. Não sei como é que vai ser”.*

*(...)*

*“A minha mãe sabe que ele não é praticante, mas o meu pai não. O meu pai não havia de gostar muito de saber porque, lá está, ser muçulmano e não praticar... O meu pai: «Fogo! Até bateste certo, até conseguiste acertar num muçulmano e depois não pratica». O meu pai parte do princípio que ele pratica”.* (Nisa, 24 anos, origem indiana)

Para além disso, Nisa demonstra, nos seus discursos, a pressão existente face à escolha do parceiro. De facto, num contexto em que as redes de amizade se estabelecem sobretudo na faculdade, a limitação dessa escolha à mesma origem étnico-religiosa é geralmente dificultada:

*“Conheci-o porque ele estava ao pé de mim na [faculdade]. (...) E, lá está, eu acho que só me safei porque não tive colegas homens, digo-te muito sinceramente, porque eu não tinha muito convívio com homens na faculdade, percebes? Porque com quem é que tu convives no teu dia-a-dia? Colegas, não é?”* (Nisa, 24 anos, origem indiana)

Já no que diz respeito às duas jovens que não se encontram actualmente sob a responsabilidade de familiares, devido ao falecimento dos pais, as

suas percepções acerca de um futuro casamento demonstram bem o que significa, a este nível, a ausência de pressões familiares:

*“Não, quer dizer, isso... Se fosse mais antigamente, se calhar, se vivesse com o meu pai ou se vivesse em casa dos meus avós, tinha que pensar mesmo assim, tinha que ser um muçulmano e pronto, porque sempre mentalizaram-me isso, percebes? Só que, olha, estou sozinha, é como calhar”. (Tchambu, 24 anos, origem guineense, não namora actualmente)*

*“Olha, é assim, eu se gostava ou não, não sei, estás a perceber? Se calhar até não gostava, porque é assim... Se eu casasse com um muçulmano que tivesse uma mentalidade como eu, mais aberta, tudo bem. Agora se fosse daqueles rígidos que me iam obrigar a andar tapada dos pés à cabeça, e não-sei-quê... Ó pá, não, isso não. Desculpa lá, mas isso para mim não, porque isso para mim são coisas que não têm lógica, não têm mesmo lógica, percebes? Isso não”. (Hana, 23 anos, origem indiana, não namora actualmente)*

O processo de controlo do período de namoro e da sexualidade das filhas faz essencialmente parte do universo da população de origem indiana. As guineenses, como já foi referido, embora também atribuam uma forte importância à origem do marido das filhas, que deverá pertencer ao mesmo grupo étnico, não estabelecem o mesmo grau de controlo face a um período precedente de namoro e à experiência sexual que poderá fazer parte dele. Enquanto a virgindade feminina estrutura a vida social e familiar das mulheres de origem indiana, no sentido em que, tradicionalmente, representa a garantia da pureza enquanto valor fundamental para poder entrar na família do futuro cônjuge (Hermet, 1997), as mulheres de origem guineense referem a importância do valor que lhes foi transmitido, mas também a impossibilidade de estabelecer esse controlo sobre a sexualidade das filhas, em Portugal, embora elas próprias tenham sido alvo dessa vigilância pelas suas mães, na Guiné:

*“Eu não vi nada. Agora, os miúdos de hoje, o que é que eu tenho de ver? Nada. Não me importa dessas coisas, eu sou mãe moderna. As coisas mudam, ficam cada vez mais amodernizadas, a gente não vai ficar a mexer nisso. Nós já apanhámos isso, os nossos meninos acho que não. (...) Eu gostaria de ser o marido da minha filha o primeiro, se ela me entendeu. Se ela não me entendeu eu não posso fazer nada”. (Fulé, 44 anos, origem guineense)*

*“É uma coisa que a religião muçulmana, sempre eles querem que a pessoa continue a ser virgem até ao casamento. Mas isso agora*

*também já não acho que acontece, nesse mundo agora ninguém liga muito a isso, ninguém liga. Eu, para mim, não é importante”.*  
 (Mariatu, 44 anos, origem guineense, mãe de Diminga)

Pelo contrário, entre as indianas mais velhas, até mesmo as duas entrevistadas de menos idade, que ainda eram jovens quando vieram para Portugal, salientam a importância de a virgindade ser mantida até ao casamento:

*“É assim, eu gostava, mas amanhã nós nunca sabemos – os tempos estão a mudar – como é que vai ser. Mas era bom. Não tem nada mal conhecer outras pessoas, mas fisicamente eu acho que era bom manter-se até ao casamento”.* (Samirah, 38 anos, origem indiana, madrasta de Nisa)

*“Quer dizer, importante é sempre, não é? Nós não aceitamos muito bem o que, por exemplo, uma sociedade ocidental hoje vê com naturalidade, que é, por exemplo, sair sem casar. Nós ainda não aceitamos isso, não é? As pessoas que vivem em comunhão, na mesma casa, e não-sei-quê, isso não aceitamos ainda muito bem. E acho que, pronto, apesar de eu dizer que tenho uma mente aberta, nesse aspecto acho que ainda gosto de manter isso, essa tradição”.* (Ayra, 43 anos, origem indiana)

Nas mais jovens, por sua vez, são também claras as diferenças de representação da virgindade enquanto valor a preservar, facto que se liga ao grau diferenciado de controlo familiar e social. Mais controladas, muitas jovens indianas atribuem uma maior importância a esse valor, confirmando a existência de pressão familiar nesse sentido, embora algumas admitam a possibilidade de quebrar a norma:

*“Olha, é um assunto muito importante, porque eu acho que tu és educada quase que... Eu sinto que parece que sempre soube que eu tenho que ir virgem para o casamento. É bom ter regras, mas também podes quebrá-las, entendes? Se é importante? Acho giro. Nem é pela questão da importância, acho giro. Não te vou dizer que se tivesse vontade de o fazer não faria, percebes? É daquelas coisas que, se achasse que estou com a pessoa certa, se achasse que até é um momento que me apetecesse não desperdiçar e apetece-me entregar, não vou hesitar. Não é porque: «Ui, o meu pai», não é porque a minha religião... Aí não é questões religiosas nem questões familiares que me impedirão, sem dúvida que não”.*  
 (Nisa, 24 anos, origem indiana, enteada de Samirah. Namora há 4 anos com um jovem indiano muçulmano)

*“Acho que é a preocupação dos pais, tipo: «Não vá a minha filha se entregar a um qualquer», e essas coisas todas. Então isso*

*claro que eu segui mesmo. Pronto, namorava com ele, e tudo, mas era tudo muito...*” (Zayba, 23 anos, origem indiana, noiva de um jovem indiano muçulmano)

*“Isso ainda se mantém. Isso não se fala directamente, percebes? É, tipo, um dado adquirido, praticamente. Pá, mesmo! Por exemplo, eu tinha essa noção, do género, nem eu queria fazer sem ser com o meu marido, percebes? Até porque acho que era uma coisa que devia, se calhar, guardar”.* (Inas, 27 anos, origem indiana, casada há 5 anos com um jovem indiano muçulmano)

De entre as oito raparigas indianas entrevistadas, apenas Hana afirma claramente não concordar com a virgindade até ao casamento, sendo ela a que mais se afastou das práticas e representações religiosas após a morte da mãe. Rafiah, por seu lado, diz não concordar totalmente com a imposição dessa regra, considerando a sexualidade como um aspecto pessoal, que não deve ser objecto de normas sociais:

*“É uma comunidade fechada, a mentalidade é super antiquada e as pessoas são super reservadas, não lhes cabe pela cabeça nunca, nunca, nunca, uma rapariga não ser virgem. Eu não penso que os meus pais pensem nisso, sequer. Partem do pressuposto que tu, pá, nunca entrarias por esse campo, percebes? (...) Não acredito que as pessoas devam ser castigadas por não serem, isso não concordo. Acho que é uma coisa que é própria”.* (Rafiah, 21 anos, origem indiana, não namora actualmente)

*“Ó pá, antigamente isso era uma coisa super importante. Para a minha mãe era, estás a perceber? (...) Ó pá, hoje em dia tu achas que alguém liga a isso? Eu não, pá, eu digo-te mesmo, acho que isso são daquelas coisas mesmo absurdas, estás a perceber? (...) Para mim isso é daquelas coisas que não faz sentido nenhum”.* (Hana, 23 anos, origem indiana, não namora actualmente)

As jovens guineenses, por sua vez, sobre as quais os pais não exercem o mesmo tipo de controlo no que diz respeito à sexualidade, afirmam não atribuir uma importância de carácter normativo e religioso à virgindade antes do casamento:

*“Pronto, eu até agora sou virgem. Mas eu acho que não é uma coisa que eu pus na minha cabeça que tenho que me casar virgem, não. Eu pus na minha cabeça que eu tenho que perder a minha virgindade com alguém que eu goste, com alguém que eu queira. A minha mãe também pensa a mesma coisa. Já o meu pai não sei a opinião dele. (...) Não é um pecado. Inclusive, na nossa religião muçulmana já não existe aquela coisa tão perfeita como existia dantes, em que as pessoas se casavam virgens. Tenho*

*várias colegas, e mesmo muçulmanas, que tiveram filhos antes do casamento, que tiveram uma vida sexual antes do casamento, portanto, isso já não é...* (Kumbá, 19 anos, origem guineense, namora com um guineense de outra etnia, não muçulmano)

Diminga, já nascida em Portugal, considera mesmo que a influência do padrão cultural da sociedade portuguesa é determinante na construção da sua representação face a determinados valores tradicionais como a virgindade. Tal como ela, Aisatu, apesar de ter vindo para Portugal já com 18 anos, confirma a transformação do seu sistema de crenças e valores após a migração:

*“Na Guiné eu nunca tive relações, mas eu tinha um namorado. Ele era da mesma religião, mas nunca tivemos... Acabámos por separar por causa disso, porque os rapazes querem... e nunca pode haver. Ele precisava de estar comigo e eu não podia, achava que não podia fazer aquilo, porque não conversámos sobre casamento, era só namorar. Mas actualmente já há muitas raparigas que... Isso já está a regularizar-se. Muito mesmo. É por isso que eu já tenho outra mentalidade”.*

*[Com o actual noivo, que conheceu em Portugal:]*

*“É assim, eu acho que... Quer dizer, eu não podia esperar, não sei se estás a perceber? Então, depois de namorarmos há muito tempo, Já tinha decidido que ia casar com o meu marido, perder tempo à espera de casar também... Eu acho que não valia a pena perder tempo e entreguei-me. Mas a religião exige mesmo. Claro que eu respeito que é importante, mas eu achava que não era tão valioso, porque eu pensava: «Ninguém sabe se eu vou morrer amanhã, se eu vou morrer hoje, tenho que aproveitar a vida». Por acaso a minha mãe compreendeu mesmo, porque foi mesmo com o meu marido. Acho que o meu pai tinha reagido pior, porque ele é mais fanático na religião que a minha mãe, sabes?”* (Aisatu, 23 anos, origem guineense, noiva de um guineense muçulmano)

*“Eu nunca dizia à minha mãe nada, né? Até que um dia ela, depois, na altura quando estava a namorar, ela depois perguntou mesmo: «Então, és ou não?», e eu assim: «Eu não, eu não sou». Sei que ela ficou chateada, e eu era assim: «Ó mãe, vocês também... tanta coisa, pá! Nós não nascemos lá, nós nascemos aqui, temos outra mentalidade também». A gente está assim no meio, temos aquela mentalidade um pouco deles e um pouco também mentalidade de cá”.* (Diminga, 25 anos, origem guineense, filha de Mariatu. Casada há 7 anos com um guineense muçulmano)



Confirma-se, portanto, mais uma vez, a influência de vários elementos na (re)construção da identidade das mulheres muçulmanas e das suas filhas. Tal como já tínhamos visto, as segundas são, de resto, um veículo de alteração da posição subordinada que as primeiras tradicionalmente ocupam nos respectivos países de origem. Sendo a relação entre os sexos no espaço social muçulmano codificada quer pelas referências religiosas, quer pelas tradições locais, também na definição dos códigos de conduta relativos à sexualidade da mulher, religião e tradição desempenham um papel fundamental. O papel da tradição não é difícil de identificar se pensarmos, por exemplo, na importância que se atribui à virgindade em pequenos meios rurais de países como Itália ou Portugal, de maioria católica. Todavia, embora também nesses países seja um costume revestido de uma dimensão religiosa, em contexto muçulmano a virgindade feminina associa-se à família, significando a continuidade de um sistema cultural onde toda a família está implicada, na medida em que prova a pureza dos valores e a religiosidade da mesma (Zemmour, 2002).

O facto de ser a sexualidade feminina a constituir objecto de controlo reafirma o poder masculino sobre a mulher, sendo esta considerada como perturbadora dos valores morais através da sensualidade que exhibe. No entanto, na concepção islâmica, a sexualidade dentro do casamento passa a ser aceite e extremamente livre, tal como é aceite a utilização de métodos contraceptivos (Zemmour, 2002). A sexualidade feminina deixa, então, de ser controlada, uma vez que foi alcançada a principal fase da vida: o casamento.

É, portanto, apenas durante o período de preparação para o casamento que a virgindade feminina se torna um valor sagrado, que se liga essencialmente à preservação da honra e do prestígio da família. Muitas vezes, nos países de origem, os pais das jovens, conscientes do estatuto social que esse valor representa, tendem a casar cedo as suas filhas para garantir a preservação da virgindade. A este propósito, Mariatu revela ainda uma outra forma de controlo pela qual passou na Guiné-Bissau:

*“Nós lá era assim... Na altura, quando já sabem que uma miúda já está crescida, está na altura do casamento, os pais, como têm medo que a pessoa vá se entregar de outra maneira qualquer assim, já têm a pessoa com quem eles querem que a filha case, e eles fazem para que ela se entregue logo à pessoa. Eles fazem isso que é para não poder perder a virgindade com outras pessoas, não é? Comigo foi assim, foi a minha tia mesmo”. (Mariatu, 44 anos, origem guineense)*

No mesmo sentido, Aisatu e Tchambu mencionam a prova de virgindade pela qual, na Guiné, as mulheres tinham que passar na noite do casamento, e que, segundo Tchambu, ainda se realizava em Portugal até há alguns anos atrás. Ambas salientam, porém, que essa prática deixou de se cumprir, devido à perda do significado atribuído à virgindade antes do casamento:

*“Quando és virgem, deixam-te ir à noite com o teu marido, porque tu sempre estás vestida de branco, então, se fores virgem vai sujar de sangue. Mas aqui já não fazem, porque a maioria que está aqui já não cumpre”.* (Aisatu, 23 anos, origem guineense)

*“Ainda me recordo, quando eu era mais novinha, quando as minhas colegas que eram aqui da zona, que eram muçulmanas, casaram, ainda fez-se o teste da virgindade. As minhas primas casaram cá e ainda fizeram. Pronto, depois da primeira noite com o marido, as pessoas mais velhas normalmente estão sempre por perto, que é para depois irem buscar as provas, o lençol sujo de sangue. Até há uns anos atrás, quando essas minhas amigas casaram, foi assim, mas depois, entretanto, deixaram de fazer. Hoje ninguém liga”.* (Tchambu, 24 anos, origem guineense)

### 4.3. A Escolha do Cônjuge e os Sistemas Familiares

Numa primeira fase do ciclo migratório, sabe-se que a maioria da população imigrante, em geral, continua a casar-se com pessoas do próprio grupo de origem, embora alguns homens acabem por estabelecer relações conjugais com mulheres da sociedade de acolhimento, devido à desproporção sexual nos primeiros anos de estadia no país receptor, em que as mulheres aparecem ainda em número reduzido. Quando a composição sexual se reequilibra, numa fase posterior do ciclo migratório, o casamento exogâmico tende a diminuir, aumentando depois, novamente, com a sucessão de gerações (Machado, 2002). Em particular entre os guineenses, é ainda de referir o facto de a exogamia, tanto na primeira como na mais recente fase do ciclo migratório, ocorrer mais frequentemente entre o segmento da população de nacionalidade portuguesa, há mais tempo em Portugal e de condição social mais privilegiada, facto que se deve às maiores continuidades sociais e culturais com a população autóctone (Machado, 2002). A subida das taxas de casamento fora do grupo de origem, que passa a caracterizar, na fase mais avançada do ciclo migratório, em que se verifica a sucessão de gerações, tanto homens como mulheres de origem imigrante, não conhece, porém, uma correspondência nas jovens muçulmanas em Portugal. Como veremos, o forte controlo social e familiar e o fechamento intra-étnico que carac-

teriza as mulheres muçulmanas de origem indiana e guineense, sobretudo na dimensão familiar das sociabilidades, traduz-se, entre outros factores, em relações conjugais endogâmicas.

O casamento muçulmano caracteriza-se por uma sucessão de etapas. Tradicionalmente, a escolha do cônjuge para uma jovem em idade de casar, a primeira fase do ritual do casamento, é da responsabilidade do pai, enquanto a mãe se ocupa posteriormente da organização da festa. A importância do casamento intra-religioso é extremamente forte e pesa sobretudo sobre as mulheres, que são, como já foi referido, o principal meio de garantia da coesão do grupo. De facto, seguindo a lógica patrilinear, uma criança deve pertencer à linha familiar do pai. Por essa razão, embora o casamento interreligioso não seja aconselhável para não comprometer a educação islâmica dos filhos, os homens muçulmanos dispõem de uma maior flexibilidade nas escolhas matrimoniais, sendo mais frequente encontrar homens casados com mulheres convertidas do que a situação contrária (Weibel, 2000).

*“Isto ainda é um grande tabu na minha família, sabes? Na minha família e em 99% da comunidade, não é? Se a rapariga casar com um branco, foge mesmo de casa, as coisas são muito... Se um indiano muçulmano casar com uma branca, a branca já é aceite por nós, não é?”* (Latifah, 27 anos, origem indiana, filha de Raja)  
*“Tenho o meu tio, o irmão do meu pai, que está neste momento casado com uma brasileira. Se calhar, numa fase inicial, houve uma dificuldade da parte dos meus avós em aceitar, mas rapidamente se ultrapassa, porque é como te digo, é muito mais fácil serem filhos homens. Eles são quatro irmãos, dois homens e duas mulheres, e se a minha tia aparecesse com um cristão seria complicado”.* (Nisa, 24 anos, origem indiana)

Quase todos os casos de casamentos mistos existentes nas famílias das mulheres indianas entrevistadas são, com efeito, entre homens muçulmanos e mulheres de outras religiões, excepto a irmã de Hana, casada com um caboverdiano não convertido, e uma irmã de Inas e Ayra, casada com um homem de origem portuguesa, convertido ao Islão. A diferença surge, aqui, representada nas conversões. Enquanto o cunhado de Hana não se converteu, o marido da irmã de Inas e Ayssa foi obrigado a fazê-lo, como determina a religião muçulmana. De facto, de acordo com as normas religiosas, a conversão é obrigatória apenas para os homens não muçulmanos com quem as mulheres pretendam casar, enquanto, na situação inversa, a conversão já não é indispensável. O facto de o cunhado de Hana não se ter convertido exemplifica, uma vez mais, o maior afastamento entre as práticas e as representações religiosas na (re)construção

identitária desta jovem e dos seus irmãos, devido à ausência dos pais. O seguinte discurso de Inas ilustra, por sua vez, a ideia de que os casamentos mistos aumentam com a migração:

*“Só nesta geração é que começou a haver mais conversões, foi quando viemos para aqui, percebes? Quando a comunidade começou a vir mais para Portugal. Aí é que começou, por causa da escola e do convívio, percebes? E, então, acabou por haver mais conversões e casamentos fora da mesma comunidade. Dos meus irmãos, eu e a [Ayra] estamos casadas com muçulmanos, uma miúda e dois rapazes estão casados com católicos, portugueses. As minhas cunhadas não são convertidas, porque o meu pai achou que, pronto, se elas não quisessem se converter, desde que respeitassem, não era necessário converter. Já o meu cunhado é convertido, já teve que se converter mesmo. Normalmente os homens têm que sempre ser convertidos”.* (Inas, 27 anos, origem indiana, irmã de Ayra)

Do mesmo modo, apesar do menor grau de controlo do período de namoro e da sexualidade, que caracteriza as guineenses, é igualmente rara a existência de familiares do sexo feminino casados com homens de religião diferente. Quando tal acontece, é uma situação que cria, muitas vezes, conflitos:

*“Tenho uma prima que casou com um português, cristão. Ela saiu da família, ela neste momento está a viver na Alemanha com o marido e o filho. Nós ainda falamos com ela, mas os mais velhos já não, ela já perdeu o respeito”.* (Aisatu, 23 anos, origem guineense)

A estas situações associa-se a ideia de projecto e campo de possibilidades de Gilberto Velho. A relação entre o projecto social, predefinido de acordo com interesses comuns, como a religião, modos de vida, grupo étnico ou família, e o espaço para a concretização de projectos individuais cria, por vezes, tensões. Quando os projectos individuais não se coadunam com os interesses do todo do qual o indivíduo faz parte, sendo o campo de possibilidades limitado e o controlo social apertado, a opção pode passar por sair do seu grupo de origem, ou seja, o desviante deixa de seguir os costumes e normas do grupo a que pertencia (Velho, 1987). Este movimento de individualização pode ocorrer pacificamente ou, como no caso da prima de Aisatu, em situação de conflito familiar.

Entre as guineenses mais velhas, é frequente, por sua vez, o casamento entre primos, filhos de dois irmãos do sexo masculino, sendo esta considerada a ligação matrimonial preferencial, na medida em que

reforça o sistema patrilinear, dado que a descendência deste casal seguirá a mesma linha (Weibel, 2000). Sendo os homens detentores do monopólio dos instrumentos de produção e de reprodução do capital simbólico, eles procuram assegurar a conservação ou o aumento desse material através destas estratégias matrimoniais (Bourdieu, 1999). É o caso de Nafanta, destinada ao seu primo direito desde a nascença, do primeiro casamento de Fulé, e de Mariatu, também casada com um primo, embora mais afastado:

*“Foi família, a minha tia é que decidiu o casamento. Quer dizer, somos primos, um bocadinho afastados. Fomos criados pela mesma pessoa. Quando a mãe dele morreu ele era bebé, então a minha tia criou, e eu, depois, também fui criada com a minha tia, que é irmã do meu pai, porque também o meu pai morreu logo e a minha mãe, para não ficar sobrecarregada de tantos, fiquei eu com a minha tia. Ele é mais velho que eu 10 anos”. (Mariatu, 44 anos, origem guineense)*

A jovem Latifah, de origem indiana, embora seja também casada com um primo em primeiro grau, refere não ter sido uma situação imposta pelos familiares, mas sim uma escolha da própria, sentimental e não instrumental, tendo até o namoro sido escondido do pai, como já foi referido.

Outra das principais diferenças entre as estruturas familiares das populações destas duas origens é a poligamia, inexistente entre as entrevistadas indianas, mas bastante comum entre as guineenses, quer entre as próprias entrevistadas, quer nas suas famílias. Neste sentido, são também as guineenses que, ao contrário das indianas, admitem que a decisão do cônjuge em casar-se com outras mulheres possa vir a acontecer.

*“Até agora ele não... Poderá vir, não sei. Claro que ninguém gosta, mas eu não posso obrigar, né? Eu posso dizer que não, mas nem isso lhe impede de fazer, se ele decidir mesmo fazer. Os muçulmanos são assim”. (Mariatu, 44 anos, origem guineense)*

Entre elas, apenas Fulé, filha de mãe caboverdiana, diz nunca vir a aceitar uma situação de poligamia do marido. Sendo uma situação aceite pela religião muçulmana em circunstâncias específicas<sup>17</sup>, foi, contudo, geralmente demonstrada uma manifestação de desagrado face à mesma:

*“Eu sabia que a família dele o queria dar a outra família outra vez, mas eu sempre ficava em cima disso. Nunca deixei, nunca. Nunca*

17. A religião admite até três mulheres para além da primeira, que mantém o estatuto de principal, desde que as condições económicas do homem permitam proporcionar a todas um nível de vida semelhante.

*deixei, até a gente separar. Se ele dissesse, eu dizia: «Não, não quero, não quero». Nem consentia”.*

*[O seu segundo marido também não tem outras mulheres?]*

*“Não”.*

*[E alguma vez lhe propôs?]*

*“Não, por enquanto não. Não sei depois”.*

*[Se isso vier a acontecer, vai dizer que não?]*

*“Outra vez. Eu não suporto isso”. (Fulé, 44 anos, origem guineense)*

A questão da poligamia representa, de forma explícita, as estratégias de negociação simbólica na constante adaptação das tradições do grupo de origem à conformidade com o país de acolhimento, sobretudo face a aspectos que, como é o caso da poligamia, constituem factores de limitação à realização pessoal destas mulheres. Assim, a migração pode constituir, para estas mulheres, uma forma de transformar estrategicamente práticas socioculturais tradicionais como esta, aproveitando a influência do padrão monogâmico da sociedade receptora. Como já foi referido no capítulo 1, as estruturas familiares poligâmicas são, muitas vezes, alteradas com a migração, sendo este um dos motivos que leva algumas destas mulheres a preferir a vida em Portugal. As jovens de ambos os grupos, por seu lado, manifestam todas elas a recusa da poligamia:

*“Pronto, isto para eles, lá em África, isto é normal, não é? O homem é muçulmano, pode ter mais que uma mulher. Tanto que eu tenho um tio meu que até está cá, tem lá na casa dele duas mulheres, vivem as duas na mesma casa. O meu avô teve quatro mulheres... Isso vê-se muito. (...) Eu não concordo nada com isso, isso é uma das coisas que eu discordo”. (Tchambu, 24 anos, origem guineense)*

*“Olha, eu sinceramente sou contra isso de o homem estar a arranjar duas mulheres, três... Sou contra. Mas, pronto, sabes que as pessoas lá na Guiné já nascem com aquela mentalidade, desde criança já viram”. (Diminga, 25 anos, origem guineense)*

*“Bom, isso é uma questão muito complicada, porque é assim... Olha, é permitido, é verdade, a poligamia, mas dentro de certas restrições (...). O homem pode ter mais do que uma mulher, é verdade, só que tem que tratá-las com igualdade, percebes? E isso é muito complicado para uma pessoa normal. E por isso é que eu acho que, hoje em dia, essa poligamia não é bem possível. Portanto, se o meu marido futuro quisesse fazer isso... Bom, eu acho que tentaria explicar-lhe que as coisas não são bem assim e não aceitaria”. (Yasmin, 19 anos, origem indiana)*

Ligada ao casamento, a liberdade ou imposição na escolha do cônjuge é um dos aspectos no qual o homem, mais do que a mulher, impõe as condições. É também outra situação que revela algum afastamento entre gerações. Enquanto para grande parte das mulheres mais velhas essa escolha foi feita pelos pais, as mais jovens conseguem evitar essa imposição, a qual, de resto, as próprias mães referem não insistir em conservar, embora continue a ser fundamental que aprovelem o parceiro escolhido pelas filhas.

*“No tempo da minha mãe, o casamento era praticamente arranjado pelos pais, não é? No meu, quer dizer... não era como agora, que até a própria pessoa, pronto, escolhe. No nosso tempo era tudo mais os pais é que escolhiam, não é? (...) Bem, no meu caso, veio o pedido do meu marido... Quer dizer, eles mandavam os pedidos com os pais, os pais do rapaz vinham falar com os pais da moça. Pronto, foi esse caso. Depois nós encontrámos, falámos antes de casar, essa coisa, pronto. Mas não é aquele tempo de amor de longa data e essa coisa, não, não, não. Depois, quando os pais estavam satisfeitos, eles disseram: «Então pronto, então tu vais-te casar com este rapaz»”. (Raja, 49 anos, origem indiana)*  
*“É assim, a minha mãe, já com a idade que ela tem, quando ela ia casar, nessa altura era os pais é que arranjavam, e só conhecia o marido quando ia casar. Foi como foi com a minha mãe, mas no meu caso não. Não, não, na minha idade já não acontece, a maioria das pessoas já não pensam assim”. (Aisatu, 23 anos, origem guineense)*

Rafiah, de origem indiana, e Tchambu, guineense, embora considerem que existe actualmente maior abertura e flexibilidade na escolha do parceiro, revelam algumas experiências de tentativa de imposição de casamento, já por elas vividas:

*“É muita estranho, eu nunca tinha passado por isto. Então, estava eu em casa de umas tias minhas, apareceu-me um rapaz e veio-me servir umas coisas para comer. Ele tinha falado com a minha avó. Ó pá, achei isto tudo tão ridículo, tão ridículo, sabes? Apesar de agora isso já estar a mudar, agora já são mesmo eles que te ligam, que mandam uma mensagem. Isso hoje em dia já é tudo bué normal, um rapaz vê-te e vem falar contigo directamente”. (Rafiah, 21 anos, origem indiana)*

*“Houve várias tentativas também de casamento, eu é que nunca quis casar. De certa forma consideraram-me um bocado rebelde. Inclusive, uma pessoa que, na altura, queria mesmo casar comigo, tiveram que mandar vir uma prima minha da Guiné para casar com essa pessoa, porque eu nem o conseguia ver à frente. Na altura estava cá o meu avô, falou-se com o meu avô, e tal,*

*porque normalmente faz-se primeiro o pedido aos mais velhos, não é?” (Tchambu, 24 anos, origem guineense)*

Outra situação é a intervenção de intermediários, geralmente amigos próximos, na negociação pré-nupcial. Muitas vezes, com a tendência para diminuir os casamentos arranjados em contexto migratório, existem redes estabelecidas entre amigos, com vista a facilitar os contactos entre rapazes e raparigas em idade de casar (Weibel, 2000). O testemunho de Samirah é particularmente ilustrativo desta situação:

*“O meu marido era separado, foi um casamento, tipo... Eu acho que foi mais conveniência dos dois lados, está a perceber? Ele precisava de uma mulher para cuidar da filha e da família, estava separado há quatro anos, e ele achou que eu podia apoiar nessas condições. E os amigos das duas famílias é que juntaram-se. (...) Foi um jantar que foi combinado, ele estava lá e eu estava lá também... Ele já tinha ouvido falar, porque os amigos dele: «Ó pá, tem uma menina que devias conhecer», foi assim”. (Samirah, 38 anos, origem indiana, madrasta de Nisa)*

Todavia, se a independência das jovens na escolha do cônjuge se acentua cada vez mais, o papel das famílias continua a ser importante. A flexibilização que se verifica não anula, assim, o controlo familiar inerente à escolha do parceiro, a qual será portadora de honra ou condenação para o nome da família da jovem. Este controlo mantém-se fortemente presente, limitando, como já vimos, essa escolha ao grupo étnico de origem, quer entre as indianas, quer entre as guineenses:

*“Se eu quisesse casar ia ser uma coisa que ia ser muito estudada, ia ser muito analisada pelos meus pais, pela minha família. Eu acho que a partir do momento em que seja muçulmano é muito mais fácil, se for muçulmano eles aceitam muito facilmente”. (Rafiah, 21 anos, origem indiana)*

A própria pressão social para o casamento, quando já é público, no seio do grupo, um período de namoro entre duas pessoas, também transparece em vários destes testemunhos. Inas, por exemplo, revela ter sentido essa pressão e, tendo já estado separada do marido por um curto período, considera actualmente a hipótese de se divorciar, situação sobre a qual pesa igualmente a pressão familiar. Entre as jovens muçulmanas entrevistadas, apenas Inas refere, de facto, a possibilidade de se divorciar, por não se sentir satisfeita com a relação, devido sobretudo ao maior conservadorismo do cônjuge.

*“Eu já ia assim com um bocadinho de pé atrás no casamento. Mas só que, como achava que já tinha namorado muito tempo com ele,*



*já toda a gente me tinha visto... aquelas moralidades parvas. Já começámos a namorar, já toda a gente nos vê, era a imagem da minha família, estás a perceber? (...) Eu agora, às vezes, tenho ideias de separar, porque, pronto, influencia-me um bocadinho a tradição dele, sinto-me às vezes um bocadinho presa. E penso, às vezes penso separar. Mas se eu um dia pensar em divorciar, é a imagem também da minha família, da minha parte, porque não há nenhum caso de divórcio, os meus irmãos está tudo bem. Então isso tudo pesa, percebes?” (Inas, 27 anos, origem indiana)*

O divórcio é, no entanto, aceite pela religião muçulmana, e não deixaram de se encontrar situações de divórcio entre as entrevistadas ou familiares delas, tendo mesmo sido referida a tendência para o aumento do número de casos, com a progressiva autonomia da mulher, até por parte de Inas que, como vimos, sente que o peso da família influencia a sua decisão de manter o casamento.

*“Na nossa geração já esta a ser mais usual. Antigamente, se calhar, as nossas mães também tinham motivos para se separar, mas tinham aquela coisa... Para já, não eram independentes financeiramente, logo aí acabavam por ter que aguentar e, depois, pronto, era a imagem. É por isso que, hoje em dia, também há muito mais divórcios em todos os lados, porque nós somos muito mais independentes”. (Inas, 27 anos, origem indiana)*

*“Quer dizer, quando as coisas não correm bem, também a religião muçulmana não proíbe a separação, desde que haja motivo para isso mesmo. (...) O outro lá, o primeiro, ele converteu-se para islamismo, mas depois começou a andar torto e, além de não cumprir a religião... Portanto, a maneira como é que ele se portava... E, assim, olha, chegou a altura que não aguentei e, depois, separámos”. (Fatimah, 58 anos, origem indiana, casada pela segunda vez. O primeiro cônjuge era convertido ao Islão, mas não praticante)*

O aumento das taxas de divórcio corresponde, de resto, a uma das alterações que tem vindo a verificar-se nas estruturas familiares portuguesas e nos restantes países ocidentais (Almeida e outros, 1998). Casos de famílias recompostas – novos tipos de família, resultantes do segundo casamento, cujos valores também têm aumentado em Portugal – surgem igualmente, como vimos, entre algumas entrevistadas que passaram por uma situação de divórcio. Também o aumento da idade média de entrada no primeiro casamento se observa, embora de forma menos acentuada, entre as entrevistadas muçulmanas, ficando a dever-se, tal como entre a população autóctone, ao alongamento da formação escolar. Práticas

como a coabitação, que também conheceu uma subida no país, embora menos do que noutros países europeus, já não conhecem, porém, correspondência entre as mulheres muçulmanas. De facto, as tradições e normas religiosas imperam mais fortemente nesta população, não sendo socialmente nem religiosamente aceite a união de facto.

No que diz respeito às dinâmicas de recomposição das famílias, mais uma vez emerge o poder associado ao homem, estando aqui relacionado com as crianças. Cabendo ao homem de uma família muçulmana, tradicionalmente, a custódia dos filhos, o pai de Nisa, divorciado quando esta tinha 4 anos de idade, procurou que a tradição se cumprisse, ficando responsável pela filha:

*“O meu pai conseguiu a minha custódia por alegar a religião. Porque, segundo a religião muçulmana, quem tem direito aos filhos é o pai, segundo o Alcorão. Portanto, isso foi para tribunal, e foi aceite. A minha mãe, lógico que queria ficar comigo”. (Nisa, 24 anos, origem indiana, enteada de Samirah)*

#### 4.4. Os Ritos Nupciais: Modalidades de Celebração

Enquanto o controlo familiar relativo à escolha do cônjuge é exercido sobretudo pelo pai, sendo este que, tradicionalmente, elege o marido para as filhas, o ritual de organização do casamento é da responsabilidade da mãe, envolvendo a participação das mulheres enquanto detentoras do principal papel.

Em primeiro lugar, o casamento é anunciado a toda a comunidade, sendo um acontecimento social e público. A origem desta dimensão social do casamento deve-se ao facto de a jovem que se casa tornar-se ilícita para os outros homens, que devem, portanto, ser advertidos. Para além disso, os casamentos são locais privilegiados para novos encontros entre rapazes e raparigas solteiras e para acordar futuras alianças matrimoniais (Weibel, 2000). Embora as festas de casamento não sejam actualmente frequentadas com essa intenção, as jovens indianas frequentam a mesquita sobretudo nessas ocasiões, sendo, muitas vezes, um pretexto para um momento de convívio. Foi, contudo, também referida por Rafiah, uma ocasião que confirma a ideia de que as mães de rapazes em idade de casar aproveitam, ainda hoje, a concentração das jovens solteiras nos casamentos para encontrar uma possível noiva para eles:

*“Já me aconteceu em Londres, num casamento... Muita ridículo, aí eu senti-me mesmo, tipo, uma miúda indiana de há 50 anos atrás. Tu sentes-te observada nos casamentos, mais pelas velhas*

*do que pelos rapazes. Então, tipo, vêem uma rapariga, gostavam imenso que essa rapariga desse a oportunidade de começar a falar com o rapaz, para ver se até lhe acha piada e ele lhe acha piada. Então eles tentam aproximar-se da família”.* (Rafiah, 21 anos, origem indiana)

Enquanto o casamento civil é uma formalidade só em alguns casos cumprida, à qual não é atribuída qualquer importância por parte das mulheres de ambos os grupos, a festa, por seu lado, pode durar vários dias, variando as formas de celebração de acordo com as tradições locais de origem ou o estatuto social da família. A experiência migratória tende, porém, a gerar algumas alterações também nas modalidades de casamento. Embora, entre estas mulheres muçulmanas, o casamento tradicional – que consiste num tipo de casamento reconhecido oficialmente pela religião, mas não legalmente – mantenha geralmente uma forte importância, sabe-se que, regra geral, este tipo de casamento decresce com a migração, sendo, muitas vezes, substituído pelos casamentos pelo registo, dadas as dificuldades de transposição das condições de realização do rito tradicional para a sociedade receptora (Machado, 2002).

Enquanto o casamento católico, na sociedade portuguesa, não significa necessariamente convicções religiosas profundas da parte de quem o contrai (Torres, 1996), o casamento tradicional muçulmano mantém-se associado a uma crença religiosa mais forte. No entanto, as razões de carácter ritualista e de pressão familiar e social que justificam, muitas vezes, a perpetuação dos casamentos católicos em Portugal, também se encontram presentes nestas jovens, como exemplifica o caso de Diminga, casada há sete anos pela cerimónia muçulmana, por influência dos pais:

*“É assim, casei pela cerimónia muçulmana, mas através também dos meus pais, né? Como eles são guineenses, são os dois muçulmanos, casei através disso, casei através da tradição deles. Foi mais por causa deles, porque se não fosse, eu não fazia. (...) A minha mãe dizia sempre: «Já sabes que as amigas depois falam...». Mas, na altura, só queria era juntar mesmo. Depois, pronto, casei-me”.* (Diminga, 25 anos, origem guineense, filha de Mariatu)

Entre as entrevistadas, todas as que se casaram realizaram a cerimónia tradicional. O casamento de Zayba, por exemplo, realizou-se na Mesquita Central de Lisboa<sup>18</sup>, após uma semana de celebrações entre os

18. O casamento muçulmano pode, contudo, ser realizado em espaços privados não religiosos, desde que conte com a presença de um Imam para a condução da cerimónia.

familiares. Estas celebrações são, por sua vez, divididas por sexo, verificando-se uma separação entre os dias festejados pelos homens e pelas mulheres:

*“No meu caso, no domingo tenho uma missa que é lá na mesquita, pronto, que é para o casamento. É só para as mulheres, elas vão lá rezar. E, nesse dia, é quando a minha sogra dá-me as prendas de casamento, e a minha mãe dá para ela, para o meu noivo, para a família dela. E, depois, na quinta-feira, tenho a festa que é para pintar as mãos, que vão-me pintar as mãos e os pés com henna. E na quarta-feira é do meu noivo, não lhe vão pintar as mãos, mas é, tipo, fazer uma festa. E, depois, sábado é o casamento. Quer dizer, acaba por ser uma semana porque, às vezes, há familiares que vêm de fora”. [Zayba, 23 anos, origem indiana]*

O convite para assistir ao casamento de Zayba, na Mesquita Central de Lisboa, foi aceite por mim, com entusiasmo:

*“No dia do casamento, às seis da tarde, as mulheres juntam-se do lado de fora da porta traseira da mesquita, aguardando a chegada da noiva. Esta chega pouco depois, de vestido e véu brancos, tipicamente ocidentais. A madrinha de casamento e as restantes mulheres convidadas trazem vestidos tradicionais indianos, de resto, a única ocasião em que as mais jovens os vestem. De facto, embora muitas vezes estas jovens procurem escapar às normas impostas no que diz respeito ao vestuário quotidiano, a forma como se entusiasma com a compra de vestuário indiano para as festas de casamento exemplifica a coexistência simbólica constante de códigos culturais distintos. Latifah revela, aliás, o facto de a mãe e uma irmã terem ido propositadamente a Londres comprar os vestidos para grande parte das mulheres da família usarem na festa. Descreve, entusiasmada, a enorme quantidade e variedade de vestuário indiano que se pode encontrar à venda naquele país, que em nada se compara à oferta existente em Portugal. Os lenços compridos que cobrem os ombros das convidadas contrastam com os cabelos geralmente compridos e soltos, entre as mais jovens, enquanto a maioria das mulheres mais velhas cobre o cabelo com o lenço.*

*Após a chegada da noiva, as mulheres entram finalmente para a mesquita, no interior da qual os homens já se encontravam com o noivo, no andar de cima, sendo a divisão do espaço claramente visível. Enquanto o noivo permanece com os convidados do sexo masculino e faz, em presença do Imam, as respectivas orações relativas ao momento do matrimónio, a noiva e as mulheres convidadas aguardam, na sala de baixo, que se finalize o ritual*

*masculino, parte do qual é possível ouvir na sala das mulheres, através de umas colunas de som. Durante esse tempo de espera, a noiva, de véu branco a tapar-lhe o rosto, e a madrinha de casamento sentam-se, em silêncio, no centro de um palco montado e decorado ao fundo da sala, de frente para as convidadas. Entre estas distinguem-se apenas cinco ou seis raparigas de origem portuguesa para além de mim, que mais tarde venho a saber serem colegas de faculdade da noiva. O recurso à henna, planta cuja aplicação nas mãos tem direito a um dia de festa entre as mulheres, antes do casamento, ocupa um papel importante no ritual<sup>19</sup>. As melhores amigas de Zayba não trazem, todavia, as mãos pintadas de henna, dizendo-me apenas que não apreciam fazê-lo, mas confirmando a sua importância nas mãos da noiva, para indicar a pureza, e nas convidadas que o desejarem, simbolizando, neste caso, apenas a participação no ritual.*

*A entrada de quatro testemunhas do sexo masculino, vestidas de fato e gravata, que vêm recolher a assinatura da noiva, indica, segundo me vai contando Latifah, que o ritual cumprido entre os homens está terminado, e abre passagem para a chegada de um grupo de mulheres, familiares do noivo, que entregam à noiva um véu vermelho, verde e dourado<sup>20</sup> que, substituindo o véu branco, cobre-lhe o rosto e os ombros. É este o momento que simboliza a concretização do casamento. Após a troca de presentes e de felicitações entre os familiares dos noivos, cria-se finalmente alguma agitação entre todas as presentes, seguindo-se a chegada do noivo e dos convidados do sexo masculino, todos trajados de fato e gravata. O noivo sobe, então, ao palco e, juntando-se à noiva, retira-lhe o véu e trocam as alianças.*

*O jantar, arroz de caril com carne, segue-se na cantina da mesquita, onde se mantém a divisão do espaço entre os sexos, sobretudo entre os convidados mais velhos, sendo as raparigas mais novas que os servem. Os restantes jovens circulam livremente pelo espaço, não existindo, neste caso, uma restrição muito marcada. Já tarde, a festa termina com o cortar do bolo e, em seguida, com o “ritual da despedida”, momento que representa simbolicamente o “abandono” da família de origem da*

19. Embora já fosse utilizada no período histórico pré-islâmico, a *henna* surge como uma forma de honrar o profeta que fez dela uso pessoal, associando-a aos acontecimentos marcantes da existência e estando, por isso, presente em todos os ritos de passagem. Sendo as mulheres que detêm o conhecimento do segredo da preparação da *henna*, os homens não participam na preparação nem na utilização desta planta (Weibel, 2000).

20. Este véu é geralmente bordado na Índia e designa-se por *combi*.

*jovem e a passagem para a família do cônjuge, em que os familiares mais próximos da noiva se despedem da mesma, um de cada vez chorando junto desta, cobertos pelo véu vermelho e verde indiano. Enquanto os pais, irmão, primos e tios aguardam, em fila, a sua vez de se aproximarem de Zayba para a despedida, nota-se o peso do momento, que as lágrimas não disfarçam. A este propósito, as amigas da noiva comentam a crueldade desta etapa do ritual, que consideram um sofrimento desnecessário para os familiares e para a própria noiva, considerando que não se deveria perpetuar. A festa termina com a saída da noiva, ainda coberta pelo véu”. (Excerto do diário de campo, Agosto de 2003)*

Tal como os casamentos que se realizam entre a comunidade indiana, os casamentos guineenses variam igualmente de acordo com factores como o estatuto social. A coexistência de símbolos é, do mesmo modo, visível nesta população, em que uma vez mais predomina o vestido de noiva branco, característico de sociedades ocidentais, surgindo, assim, elementos adaptados ao novo quadro de inserção, muitas vezes devido às dificuldades encontradas numa transposição rigorosa dos ritos tradicionais, já referidas anteriormente, que também se verificam relativamente aos rituais de nascimento. Também o prolongamento dos festejos por vários dias se verifica entre os guineenses, mas, neste caso, essas celebrações acontecem geralmente na semana que se segue ao casamento religioso, e não na precedente. O testemunho de Aisatu, que se casou igualmente pouco tempo após a realização da entrevista, demonstra ainda a diferença referente à dupla celebração, uma primeira religiosa, realizada pelo *Imam* da mesquita, e uma segunda, à qual é atribuída maior importância, revestida de símbolos tradicionais:

*“Vou casar sábado na mesquita. Mas isso eu acho que já não tem grande diferença com o vosso, porque o vestido vai ser igual, vou com o véu, vou levar bouquet, a minha sobrinha vai levar a cesta da aliança... (...) Então, no domingo, é que vai ser mesmo o casamento muçulmano também. Também vou vestida de branco, mas é diferente, são panos brancos, tem que ser mesmo coberta. Essa festa de domingo já não é na mesquita, essa já é na casa da minha irmã mais velha, vai ser mesmo lá. Porque é assim, no sábado, quando eu casar, volto para casa do meu irmão, só no domingo é que eu vou para casa do meu marido, já de vez”. (Aisatu, 23 anos, origem guineense)*

Os panos brancos que cobrem a mulher nesta última ocasião são referidos pelas guineenses que se casaram no país de origem como parte da tradição guineense. Corresponde ao ritual festivo de *amarramento*, o

qual consiste na preparação e cortejo da noiva e no culminar da festa em casa do pai desta (Quintino, 2004). No caso de Aisatu, a festa decorrerá em casa da irmã mais velha, devido à ausência do pai, já falecido. A cerimónia religiosa pode coincidir com o ritual de *amarramento* e ser realizada pelo *Imam* em casa do pai da noiva, embora no casamento de Aisatu, as duas festas tenham sido separadas e a primeira realizada na mesquita. A minha presença nesta primeira cerimónia religiosa foi mais um momento privilegiado da investigação:

*“A cerimónia religiosa do casamento de Aisatu, na Mesquita Central de Lisboa, difere, em vários aspectos, do casamento de Zayba. Com cerca de 50 convidados, homens e mulheres juntam-se na mesma sala e os noivos casam-se em presença um do outro<sup>21</sup>. Dos convidados, apenas algumas mulheres mais velhas trazem os vestidos tradicionais e os lenços coloridos amarrados na cabeça. As restantes vestem-se de forma ocidental, e as mais jovens usam mesmo vestidos justos e decotados, pretos ou vermelhos, complementados com sapatos de salto alto. Também são poucos os homens que vestem os trajes tradicionais muçulmanos, estando a maioria deles dividida entre os que usam fato e gravata e os que se encontram vestidos de forma ocasional, de jeans e t-shirt.*

*Faz parte da cerimónia a pergunta dirigida pelo Imam à noiva, relativamente ao dote<sup>22</sup>, sendo dada a esta a opção de perdoar ou estipular um dote. À resposta da noiva “quero perdoar”, ouve-se um “ufa, já se safou” em tom de brincadeira, pelo Imam, Sheikh Munir. As amigas de Aisatu explicam-me ter-se mantido em Portugal a tradição de fazer a pergunta, à qual a resposta vai sempre no sentido de perdoar”. (Excerto do diário de campo, Setembro de 2003)*

A festa que se realiza após uma semana da data da cerimónia de *amarramento* é a última etapa do rito nupcial guineense. A organização da festa é da responsabilidade das mulheres, sendo estas que, cedo,

21. De acordo com informações fornecidas pelo *Imam* da Mesquita Central de Lisboa, cabe aos próprios noivos optar pelo casamento presencial ou separado, não existindo uma obrigação religiosa em nenhum desses sentidos.

22. Tradicionalmente, o dote representava uma compensação dada aos pais da noiva pela perda da filha, que passa a pertencer à família do homem. Tendo-se, mais tarde, transformado num presente para a noiva, sob a forma de ouro ou dinheiro (Weibel, 2000), o dote fixa às mulheres o seu estatuto social de objectos de troca, de acordo com os interesses masculinos, com o objectivo de contribuir para a reprodução do capital simbólico dos homens (Bourdieu, 1999).

nesse dia, se deslocam ao local, geralmente grandes salões alugados propositalmente para a ocasião, para iniciar os preparativos.

*“A pedido de Nafanta, desloco-me também cedo para o local onde se iria realizar a festa de uma amiga, casada precisamente há uma semana. Quando chego ao espaço alugado, junto às Portas de Benfica, as mulheres encontram-se já na cozinha, perto das enormes panelas onde é cozinhado arroz, frango, farinha de milho e piri-piri, embora as mais velhas permaneçam sentadas e sejam servidas pelas outras. Este ritual coloca, assim, em evidência a função e o estatuto particular de cada interveniente, distinguindo-se, entre as próprias mulheres, dois grupos hierarquicamente diferenciados de acordo com a idade. Um terceiro grupo geracional, que entra mais tarde na festa, é o que constitui as crianças e adolescentes, estas distinguindo-se sobretudo pelo vestuário, totalmente ocidental, e pelo espaço que ocupam na sala, não se misturando com as participantes mais velhas.*

*Exceptuando as raparigas mais jovens, o vestuário de todas as mulheres é, ao contrário do que se observou no casamento de Aisatu na mesquita, tradicional, colorido, largo e comprido, complementado pelo lenço amarrado na cabeça. Todavia, o lenço é tirado quando me pedem que as fotografe, preferindo mostrar os cabelos que, tal como se observa às sextas-feiras na mesquita, estão cuidadosamente penteados. Os homens, que começam a chegar quando os alimentos e a organização do espaço já estão preparados, dividem-se entre os que se vestem informalmente de jeans e t-shirt e os que trazem as túnicas tradicionais. O noivo, por sua vez, apresenta-se de fato e gravata. À chegada dos noivos ao local os convidados atiram-lhes arroz, ritual simbólico também importado da sociedade ocidental. A ausência de bebidas alcoólicas é evidente e, tal como no casamento indiano, predominam os refrigerantes e a água.*

*A divisão espacial por sexos operacionaliza-se rapidamente, à medida que os convidados vão chegando. As mulheres ocupam um lado da sala e os homens outro, sendo as primeiras em número muito maior<sup>23</sup>. Enquanto dançam, desenhando movimentos sensuais, as mulheres vão levantando os vestidos, deixando*

23. Tradicionalmente, sobretudo nos países do norte de África, os homens não apreciam a festa que acompanha o casamento, na medida em que consideram que pode atrair espíritos negativos quando se realiza fora do espaço religioso, conduzindo, por isso, ritos de protecção em simultâneo (Boukhbza, 1997). Esta concepção das presenças malignas deve-se também às danças das mulheres e aos movimentos sensuais que as acompanham, bem presentes na festa da amiga de Nafanta.



*ver parte das pernas e dos ombros. Os homens, pelo contrário, não penetram no espaço reservado à dança sensual das mulheres<sup>24</sup>. Para as danças femininas contribuem os músicos, que cantam e tocam instrumentos tradicionais, enquanto as jovens adolescentes, que observam o desenrolar da festa um pouco à distância, sussurram: “Queremos kizomba!”<sup>25</sup> Ainda durante a actuação dos músicos, é feita a entrega de presentes aos noivos também pelas mulheres, que os vão depositando no meio de um círculo que formam enquanto dançam. Os presentes consistem sobretudo em conjuntos de lençóis e colchas. Por fim, a festa termina com a saída dos músicos, sendo então a altura dos mais jovens poderem realizar o seu desejo de dançar ao som do kizomba que trazem em cassetes, ocupando o espaço deixado vazio pelas mulheres, que entretanto se dedicam a arrumar a comida que sobrou em recipientes para levar para casa”. (Excerto do diário de campo, Agosto de 2003)*

#### 4.5. Encerrando o Ciclo da Vida: o Ritual Sagrado da Morte

A aceitação da morte é facilitada pela certeza de alcançar o paraíso se tiverem sido cumpridos os princípios religiosos durante a passagem terrestre (Weibel, 2000). Latifah, por exemplo, preocupa-se em não esquecer nenhum dos cinco pilares da religião islâmica<sup>26</sup>, referindo que esta será a primeira pergunta que lhe irá ser dirigida após a morte, constituindo um bilhete de passagem para a nova morada sagrada. A importância atribuída à crença no paraíso é visível também no discurso de Inas,

24. As danças sensuais femininas simbolizam, tradicionalmente, o encontro sexual dos noivos (Boukhabza, 1997). De acordo com Weibel (2000), a presença da dança nas festas de casamento constitui mesmo objecto de divergência de opiniões entre os próprios muçulmanos, verificando-se uma oposição por parte dos homens mais religiosos, devido à presença masculina diante de movimentos femininos demasiado provocantes, associados a forças mágicas.

25. Estilo de música africana, muito apreciado pelos jovens.

26. O Islão assenta sobre cinco pilares ou práticas obrigatórias:

- 1) A declaração de fé: *La ilaha Illallah, Muhammadur-Rasulullah* (que significa: “não há outro Deus senão Alá, e Maomé é o seu profeta”)
- 2) O cumprimento das orações obrigatórias cinco vezes por dia
- 3) O pagamento e a distribuição anual do *zakat* (esmola obrigatória) por parte de quem tem rendimentos suficientes
- 4) O cumprimento do jejum no mês do Ramadão
- 5) A peregrinação a Meca (*Hajj*) pelo menos uma vez na vida, se as circunstâncias o permitirem

que revela que uma das principais preocupações da família, pelo facto de os seus sobrinhos serem filhos de pais muçulmanos e católicos, consiste no ritual a seguir após a morte:

*“É o que a minha mãe diz, que preferia que eles tomassem... fossem abençoados por alguém. Porque imagina que acontece alguma coisa, alguma fatalidade? Eles têm que ser seguidos por alguma coisa, o funeral tem que seguir certos rituais, e aí vai haver a discussão, percebes? Ou vai ser pela católica ou vai ser pela muçulmana. Daí, pronto... Mas também não vamos estar a pensar nessas situações agora”.* (Inas, 27 anos, origem indiana)

Hana, por seu lado, mais afastada das práticas religiosas, afirma compreender e aceitar melhor o ritual que acompanha as cerimónias da morte do que os rituais de nascimento:

*“Eu nem sei muito bem se eu acho aquilo correcto ou não. É complicado porque é assim... Eu até, se queres que te diga, acho aquilo um ritual bonito... Uma pessoa tem que ter um grande estômago para aguentar aquilo, mas é um ritual... eu acho que é interessante”.* (Hana, 23 anos, origem indiana)

Embora actualmente quase não pratique a religião, Hana refere que, antes do falecimento da mãe, participava sobretudo nas cerimónias ligadas à morte de pessoas da comunidade que, sendo fortemente coesa, torna essas cerimónias, à semelhança do casamento, um acontecimento colectivo, que reforça essa mesma coesão:

*“É assim, agora não vou mesmo à mesquita. Antes de a minha mãe morrer eu às vezes ia com ela. Quando havia assim alguma missa de alguém que morreu, ou assim, eu ia com ela. Ela pegava noutras pessoas também que iam e iam todas, e eu, às vezes, ia com elas. Agora, às vezes, quando alguém morre dizem-nos: «Olha, morreu a pessoa tal, a missa é no sítio tal, e não-sei-quê», só que, ó pá, a gente já nem vai, entendes? Com a minha mãe era uma coisa, mas...”* (Hana, 23 anos, origem indiana)

O ritual de preparação do corpo, do enterro e da cerimónia que se realiza passados 40 dias da morte é semelhante entre a população de origem guineense e indiana muçulmana, sendo adaptado ao novo meio em contexto migratório, e constituindo uma das dificuldades sentidas com a migração, sobretudo devido à inexistência de cemitérios islâmicos e porque nem sempre é possível realizar o enterro no espaço destinado aos muçulmanos no cemitério de Odivelas:

*“Olha, morreu a minha tia em Inglaterra, o meu pai foi a correr para o funeral. Faleceu cá a minha avó, vê lá, sábado à noite, e*

*eles, domingo, às 8 da manhã, já estavam cá todos. Foi toda a noite a tentar bilhetes, no aeroporto. Eles estavam em Inglaterra. Se fosse em Moçambique... É difícil ir a correr a Moçambique, já é mais complicado. Porque o corpo de um muçulmano morto não pode ver o dia seguinte, sabes? Então, às vezes, há complicações, não é? Se faleceu no hospital, há aquilo da autópsia, e não-sei-quê, da certidão de óbito... Normalmente os médicos, em hospitais, já sabem. Acho que há compreensão, as pessoas têm que compreender os costumes dos outros. A Junta de Freguesia concedeu uma parte só para enterrar muçulmanos, no cemitério de Odivelas. Temos tido ajuda, mas também sempre houve luta, dos primeiros que chegaram cá. Luta pelo terreno do cemitério, do talho...” (Latifah, 27 anos, origem indiana)*

Ao contrário dos rituais ligados ao nascimento e ao casamento, em que a participação da mulher ocupa um lugar central, no ritual do cortejo fúnebre e de enterro é desaconselhada a presença das mulheres, embora não seja proibida. O rito de preparação e lavagem do corpo é, por sua vez, realizado pelos familiares do mesmo sexo do falecido.

*“É assim, no caso da minha mãe – pronto, é o caso específico que eu vou te falar – a pessoa é lavada, e à medida que vão dando banho estão a rezar, sempre a rezar, porque essas rezas e aquele banho é que fazem com que a pessoa vá pura para o sítio onde vai, não é? Depois disso a pessoa é embrulhada só em lençóis brancos, e depois é levada para o cemitério, é enterrada nessa parte para muçulmanos, se tiver sorte, né? Mas a coisa diferente que existe é que quando a pessoa é enterrada vai directamente para a terra, não vai no caixão, vai mesmo directamente para a terra, estás a perceber? A pessoa é posta na cova por uma pessoa chegada. Por exemplo, eu e a minha irmã estivemos lá a assistir àquele banho todo, e não-sei-quê, e ajudámos também, mas já não fomos para o cemitério, foi o meu irmão. Os homens é que vão ao cemitério, e o meu irmão é que pôs a minha mãe dentro da cova. A parte do banho é feita por mulheres mais velhas – tias e não-sei-quê – pessoas que sabem fazer e que orientam as coisas, estás a perceber? Elas é que estão ali, elas é que nos dizem como é que é: «Façam assim, façam assado»”. (Hana, 23 anos, origem indiana)*

*“Eu, no caso do meu pai, quis mesmo ir porque, pronto... Eu tinha 18, pus na cabeça que queria mesmo ir ao cemitério, mas as mulheres, normalmente, não vão ao cemitério. E, depois, tens 40 dias em que todas as quintas-feiras te fazem uma cerimónia, tipo uma missa, durante 40 dias, normalmente em casa da pessoa que*

*morreu, neste caso, na casa da minha mãe”. (Inas, 27 anos, origem indiana)*

A imolação de um animal faz parte das tradições muçulmanas ligadas ao ritual da morte entre os guineenses, sendo, contudo, menos frequente quando as cerimónias ocorrem em Portugal do que quando a acção ritual se realiza no país de origem:

*“Quando morre uma pessoa, normalmente há pessoas que sacrificam um carneiro, uma vaca, e fazem, assim, tipo missa. Quando o meu pai morreu eu não fui lá, foi a minha irmã mais velha, ela é que foi. Mataram uma cabra, fizeram tipo missa no primeiro dia. Quando fizer uma semana fazem novamente. Quando fizer 40 dias fazem. Depende da possibilidade, há pessoas que fazem só o primeiro dia, os que não têm possibilidade não fazem mais. Há pessoas que fazem só no primeiro e uma semana depois, e não fazem nos 40 dias porque não têm possibilidade, e há pessoas que fazem os três. Nós fizemos os três”. (Aisatu, 23 anos, origem guineense)*

Como foi possível observar ao longo deste capítulo, as mulheres muçulmanas definem frequentemente estratégias de (re)construção de representações e práticas, relativamente a vários aspectos, numa sociedade culturalmente distinta, face a um contexto de origem onde predomina o controlo social e familiar. É, por sua vez, nos ritos de passagem que simbolizam as várias fases do ciclo da vida, excepto nos rituais ligados à morte, que a mulher representa o principal papel. *“É, de facto, no universo feminino islâmico que se transmitem códigos de conduta e de permanência do grupo social, étnico e religioso, através dos rituais que acompanham as cerimónias de casamento e de nascimento de crianças” (Keshavjee, 1996: 192).*

Este papel diz respeito, todavia, apenas à participação da mulher na acção ritual, onde ela ganha, de facto, maior visibilidade, e não no processo da construção histórico-simbólica do significado desses rituais, cuja leitura revela muitas vezes factores de discriminação, que podem ser levados ao limite, como no caso da excisão que se verifica entre as guineenses. Com efeito, os ritos de passagem ampliam o princípio da inferioridade das mulheres, que figuram apenas como objecto nessas acções, ou seja, *“enquanto símbolos cujo sentido se constitui sem elas e cuja função é contribuir para o aumento do capital simbólico detido pelos homens” (Bourdieu, 1999: 36-37).* Assim, ainda que a mulher tenha geralmente um papel activo nas cerimónias rituais, esse protagonismo aparente acontece apenas por referência aos interesses materiais e simbólicos dos

homens. Nas festas de casamento, por exemplo, embora as mulheres dominem o espaço da festa e sejam as protagonistas nesse cenário, são elas que servem as refeições aos homens que permanecem sentados nas mesas.

Verifica-se, deste modo, uma distinção entre as posições de género assumidas nas várias fases dos ritos de passagem, cabendo sobretudo aos homens o poder de decisão e, às mulheres, uma posição de maior dependência mas, simultaneamente, de participação mais activa do que eles. Estão aqui em evidência, assim, as diferentes formas de poder associadas ao género, existentes também noutras esferas da realidade. Enquanto ao homem é reconhecido um poder doado, a mulher adquire um poder da prática (Almeida e outros, 1998). Erving Goffman, através da original metáfora teatral que utiliza, distingue os papéis de bastidor dos papéis de fachada, sendo os primeiros que preparam o desempenho de uma prática e os segundos que a exibem (Goffman, 1993). No caso da análise destes rituais, poderíamos relacionar os bastidores com o papel do homem e a região de fachada com a posição da mulher.

O rito da morte, constituindo a excepção do protagonismo feminino, na medida em que é o homem que aqui assume o principal papel no decorrer da acção ritual, representa igualmente a diferença de significados atribuída ao género, que está na origem dos rituais de passagem. Assim, o paraíso, que, em árabe (*Janna*) significa jardim, é descrito como um lugar onde serão satisfeitos todos os prazeres dos eleitos, os quais são acolhidos por jovens mulheres eternamente virgens (Thoraval, jornal *Público*, 16/03/2003). Pelo contrário, o Alcorão nada diz sobre a recompensa reservada às mulheres (Weibel, 2000).

Mais uma vez, a migração tende a ocupar uma posição fundamental na (re)construção identitária destas mulheres, quer através de uma intencionalidade própria com vista à alteração dessa posição subordinada, quer pelas transformações que necessariamente ocorrem, como, por exemplo, no que diz respeito à liberdade na escolha do cônjuge, à maior inviabilidade de situações de poligamia ou, a um nível mais grave, à luta contra a excisão. A própria articulação de símbolos tradicionais e ocidentais, em alguns destes rituais, em contexto migratório, sobretudo nas festas de casamento, é também uma confirmação da (re)construção identitária que associa modernidade e tradição e que torna singulares esses mesmos rituais realizados longe do país de origem.

## 5. ELEMENTOS DE IDENTIFICAÇÃO CULTURAL: FORMAS DE ADAPTAÇÃO ENTRE DUAS REFERÊNCIAS

### 5.1. Diversidade e Especificidade dos Territórios Linguísticos

Entre os traços culturais que distinguem muitas minorias étnicas em contexto migratório, a língua representa um elemento central. Em primeiro lugar, as dificuldades muitas vezes sentidas com a língua do país receptor dificultam a inserção profissional dos imigrantes ou o sucesso escolar dos seus filhos, constituindo, por isso, um obstáculo à integração social. Por outro lado, as línguas de origem são o primeiro elemento a ser posto em causa com a migração, na medida em que os descendentes dos imigrantes exprimem-se geralmente na língua do país de acolhimento com maior facilidade, sobretudo quando aquelas faladas pelos pais não são oficiais nem escritas (Machado, 2002).

A este nível, há divergências fulcrais entre as duas populações em análise, que decorrem dos diferentes contextos dos próprios países de origem, embora a diversidade linguística constitua um padrão comum. Enquanto na Guiné-Bissau o português tem fraca expressão como língua corrente, em Moçambique, de onde é oriunda grande parte da população de origem indiana residente em Portugal, a implantação do português foi mais forte e esta tornou-se a língua mais falada. Contudo, a maioria da população muçulmana em Moçambique singulariza-se pela sua origem indiana, que ganha significado também no plano linguístico. Assim, para além do português, as línguas indianas<sup>27</sup> eram as mais utilizadas entre estas mulheres, sendo mais rara a utilização de línguas tradicionais moçambicanas no país de origem. Apenas Fatimah e Fariah, assim como os pais de Hana, utilizavam essas línguas nos seus círculos de socialização em Moçambique, facto que se liga à identificação étnica e nacionalidade. Com efeito, as três, tendo nacionalidade moçambicana, afirmam autoidentificar-se como moçambicanas, embora o caso de Hana se particularize pela dupla referência moçambicana e portuguesa, dado que veio para Portugal apenas com dois anos de idade:

*“A minha mãe falava landim, é um dialecto lá de Moçambique, mas eu não sei falar fluentemente. Mesmo que estejam a falar perto de mim há coisas que eu não consigo apanhar, mas há lá coisas que eu consigo falar e que consigo perceber perfeitamente. Em casa falávamos português”.* (Hana, 23 anos, origem indiana, chegou a Portugal em 1982, com 2 anos)

27. Ente as línguas de origem indiana e paquistanesa salientam-se o meman, o urdu, o gujarati e o hindi.

*“Sei falar uma língua mesmo de Moçambique, Maputo, que chama-se maronga. E a língua dos meus pais é manhambane, que é de Inhambane, que eu falo assim pouquinho. Em Moçambique falava muito era maronga. Com os meus pais falava muito português. Com o meu primeiro marido era sempre maronga e português, ali havia mistura”.*

*[E em Portugal que língua fala habitualmente?]*

*“Português, porque, por exemplo, o meu marido já é de lá do norte, portanto, ele não sabe falar a língua de Maputo, maronga ele não fala. Ele é da Ilha de Moçambique. Portanto, aqui em casa é só português. Os meus filhos, a língua da mãe, que é maronga, não sabem, nem a língua do pai, não sabem. Sabem só português”.*

*(Fatimah, 58 anos, origem indiana, em Portugal desde 1977)*

*“Com os meus pais falava macua, o nosso dialecto de Moçambique. De vez em quando português, mas sempre falámos a nossa língua. Com o meu marido também falava sempre em macua, mas apesar que os meus filhos não sabem bem falar macua. Sabem alguns, mas já é outro tempo, né? Nem essa minha neta que veio de Moçambique, não sabe. Minhas netas não sabem macua”.*

*(Fariah, 68 anos, origem indiana, em Portugal desde 2001)*

Estes testemunhos revelam que, apesar da utilização das línguas moçambicanas no país de origem, a língua portuguesa era igualmente falada, tal como no caso das mulheres que utilizavam as línguas indianas em Moçambique. Esse duplo registo linguístico já não acontecia com as guineenses na Guiné-Bissau. O estatuto social que, como já foi referido, é um dos elementos que diferencia, regra geral, os dois grupos de mulheres, detendo a generalidade das indianas um perfil mais privilegiado do que as guineenses, constitui um factor que influencia as práticas linguísticas e que se liga à maior ou menor utilização do português na origem. Esta utilização é, contudo, reforçada em Portugal por umas e por outras, devido à presença dos filhos e à preocupação com a integração e sucesso escolar dos mesmos.

Todavia, as línguas étnicas ou o crioulo continuam a ser falados com maior frequência entre os adultos guineenses, enquanto as indianas se dividem mais entre a língua de origem e o português. Para a utilização das línguas tradicionais entre as mais jovens contribui a presença de familiares mais velhos em Portugal que, sobretudo entre as indianas, constituem uma fonte de pressão social para a transmissão de símbolos de identificação cultural e de consolidação do sentimento de pertença ao grupo de origem, como é o caso da língua. Mais uma vez, entre as mulheres indianas, verifica-se a divisão entre o desejo de perpetuar as

heranças culturais através da sua transmissão aos filhos e os ganhos conseguidos com factores como a escolaridade elevada dos mesmos, que, por seu lado, poderá contribuir para a diluição de elementos culturais como essa mesma língua de origem, através do alargamento das redes de sociabilidades à sociedade receptora.

*“Olha, já falei mais a língua da Índia. O meu pai exigia... não exigia, gostava que falássemos a nossa língua. Gostava muito, sabes? Para não perdermos as nossas origens. Em casa falava-se metade português, metade indiano. Era sempre assim uma mistura. Agora, com o meu marido, falo português, sempre”.* (Latifah, 27 anos, origem indiana, filha de Raja. Chegou a Portugal em 1981, com 5 anos)

*“Falo tanto indiano como português, as duas línguas, sim. As minhas filhas também sabem. Com a minha sogra falava em indiano, portanto, as miúdas também falavam indiano. A minha sogra falava muito pouco português, muito pouco”.* (Raja, 49 anos, origem indiana, mãe de Latifah. Em Portugal desde 1981)

*“O que se fala é o meman, que é indiano, que eu sei falar. Não aprendi, foi de ouvir a minha avó, a minha família... O meu pai com as irmãs fala muito em português mas também fala muito em indiano. E só de ouvir... Mas em minha casa sempre falamos português. Falo muito pouco meman, só mesmo quando... Sabes aquelas tias e aquelas velhas assim que não falam mesmo português, e perguntam: «Então, está tudo bem?», lá respondo”.* (Nisa, 24 anos, origem indiana, enteada de Samirah. Chegou a Portugal em 1979, com 1 mês)

Apenas Leila, cujo marido, de origem mista portuguesa e indiana, não falava nenhuma das línguas indianas, falou sempre português após o casamento, não tendo sido transmitidas as línguas indianas aos filhos:

*“Falo meman, urdo, gujarati... O meu marido falava português, só. Ele não aprendeu árabe, não aprendeu gujarati, não aprendeu nada. Ele só estudou o português, mais nada. Depois de casar era só português, com os filhos... Por isso é que eles não aprenderam, só eu sozinha é que sei falar essas línguas”.* (Leila, 67 anos, origem indiana, mãe de Manar. Em Portugal desde 1976)

Samirah, por sua vez, apresenta uma especificidade no seu quadro linguístico de referência, que se liga ao seu percurso migratório. Tendo vivido dos 8 aos 22 anos em Inglaterra, o inglês foi a língua que falou durante mais tempo, em simultâneo com as línguas de origem indiana:

*“A língua urdo o meu avô gostava muito, e praticou-se com os filhos dele, que são os meus tios e o meu pai. E depois passou*



*para nós, mas nós, no nosso meio, a nossa língua oficial é meman. Então os meus pais falavam isso, mas connosco falavam em urdo. Então, quando eu casei, tive que adaptar mais para o meman, que o meu marido urdo não falava. Mas eu sei o urdo, o meman agora, inglês, português, e também sei um bocadinho de gujarati, que é utilizado numa parte da Índia também. Agora falo mais português. É assim, eu tento falar com os meus filhos em inglês, estou a tentar para eles aprenderem a língua inglesa, e o meu filho já percebe muita coisa em inglês. E, depois, eu vou querer que eles comecem a falar indiano também, que aprendam qualquer coisa. Eles têm uma pouca noção de meman, percebem, só que não praticam, portanto têm falhas”.*

(...)

*“Eu lembrava algumas palavras do português, mas falava muito mal quando vim para aqui, umas duas, três palavras. Foi difícil. O meu pai, antes de casar, fez-me fazer um curso intensivo de três meses numa escola de línguas. E depois fui aprendendo”.* (Samirah, 38 anos, origem indiana, madrasta de Nisa. Em Portugal desde 1988)

Para além de Samirah, que não utilizava a língua portuguesa em Inglaterra, apenas Fatimah e Fariah demonstram falar um português menos correcto, sendo as duas que utilizavam as línguas moçambicanas no país de origem. Pelo contrário, a maior parte das guineenses mais velhas sentiu fortes dificuldades com a língua portuguesa nos primeiros tempos de residência em Portugal, e as quatro mulheres que chegaram mais recentemente apresentam ainda grandes dificuldades a esse nível. Este facto deve-se, como já foi referido, ao contexto linguístico da Guiné-Bissau. Com efeito, a língua portuguesa neste país não tem a mesma expressão do crioulo ou das línguas étnicas nos circuitos de socialização privados. As línguas tradicionais são, aliás, as globalmente mais faladas entre os guineenses, fora dos meios oficiais onde o português é obrigatório (Machado, 2002). A Guiné-Bissau caracteriza-se, assim, por uma enorme diversidade linguística, onde, para além do português e do crioulo, existem várias línguas faladas pelas diferentes etnias, sendo o fula, o mandinga e o beafada as línguas faladas pelos guineenses muçulmanos. Os seus níveis de escolaridade são baixos, sobretudo entre as mulheres, o que contribui igualmente para a ausência do português como veículo de comunicação, na medida em que a escola constitui geralmente o primeiro contacto com a língua portuguesa (Machado, 2002).

Contudo, a situação dos guineenses muçulmanos é singular face ao conjunto dos guineenses em Portugal. De facto, porque a imigração é um

fenómeno selectivo e os movimentos migratórios oriundos da Guiné-Bissau são, na sua maioria, de meios urbanos mais escolarizados, onde o crioulo é mais utilizado e se verifica um maior domínio do português, a situação inverte-se entre a maioria guineense em Portugal. Com excepção, portanto, dos muçulmanos, as línguas étnicas são menos faladas do que no país de origem. Do mesmo modo, as mulheres, em geral, falam português mais do que os homens, dado que têm origens sociais mais privilegiadas e provêm em maior número de famílias mistas (Machado, 2002). Não é, todavia, esse o caso, como vimos, das mulheres muçulmanas, menos escolarizadas do que os homens, com um tempo de residência mais reduzido, e caracterizadas por um maior fechamento intra-étnico. São elas, portanto, a apresentar maiores dificuldades do que os homens e do que outras etnias com a língua do país receptor:

*“Não sabia falar a língua, ficava com a senhora da pensão mais os filhos que viviam mesmo lá na pensão. Ficava lá com eles, eles são muito simpáticos comigo, mas eu não percebia nada. Vinham falar comigo, fazer aquele esforço mesmo para falarem comigo, e eu não percebia nada. Foi assim, pouco a pouco, até que comecei a perceber o português”. (Mariatu, 44 anos, origem guineense, mãe de Diminga. Em Portugal desde 1977)*

Tal como é possível observar através do testemunho de Mariatu, e porque é frequente o recurso a quartos alugados no período inicial da estadia em Portugal, o contacto com senhorios portugueses, assim como a partilha de espaços habitacionais com pessoas de origem não guineense, contribuem para a aprendizagem da língua portuguesa. A actividade na área comercial que actualmente exerce a mesma entrevistada, sendo proprietária de duas lojas de produtos africanos, muito frequentadas por clientes guineenses, leva-a a falar habitualmente o crioulo durante o dia de trabalho, na medida em que este representa a língua comum entre as várias etnias. Utilizando o crioulo também com o cônjuge, sempre falou português com os filhos, situação confirmada pela sua filha Diminga, já nascida em Portugal:

*“Não sei falar crioulo. Pronto, é assim, os meus pais nunca falaram crioulo connosco em casa. O meu pai é fula, a minha mãe é mandinga, e eu nem sei falar a língua deles. Eles sempre falaram português connosco”. (Diminga, 25 anos, origem guineense, filha de Mariatu. Nascida em Portugal)*

*“A língua que eu falo mais é crioulo, aqui no trabalho, porque vêm pessoas aí africanas, mais guineenses, a falarem comigo. Se vêm de outros sítios falamos o português. Em casa falo crioulo também, com o meu marido. Ele é fula, nós tanto falamos crioulo como falamos fula, porque ele mandinga não sabe falar, e eu falo*

*fula. Mandinga falo pouco... Por exemplo, agora, com essa senhora falei mandinga. Algumas pessoas que vêm aqui são mandingas, falam mandinga e eu falo com elas. (...) Com os meus filhos é português. Sempre foi, mesmo até agora... Não sei, habituámos a falar desde criança com eles assim". (Mariatu, 44 anos, origem guineense, mãe de Diminga)*

As restantes guineenses mais velhas falam também português com os filhos (ou francês, no caso de Fulé, cujos filhos residem em França) e o crioulo ou a língua étnica de origem com o cônjuge e outros familiares mais velhos. Mesmo as mulheres de chegada mais recente, que têm ainda fortes limitações no uso da língua do país de acolhimento, procuram falar português com os filhos pequenos.

*"Na Guiné eu falava crioulo e mandinga. Agora eu falo crioulo, ou português ou francês. Eu não falo muito mandinga em casa, eu falo mandinga mais aqui [na mesquita] com as convivências. Mas os meus filhos não falam, quando os meus filhos vêm a gente só fala francês. Eles falam crioulo, mandinga não". (Fulé, 44 anos, origem guineense, em Portugal desde 1999)*

Musuba, há mais tempo em Portugal e casada com um português, representa uma situação particular em que a língua portuguesa vai sendo esquecida à medida que os fluxos migratórios provenientes da Guiné vão aumentando, devido às novas redes de sociabilidade que estabelece, onde o crioulo é o veículo de comunicação que mais utiliza:

*"Na Guiné eu falava a minha língua, beafada. E falava mandinga, falava crioulo, tudo. Agora é que não sei falar português, mas antigamente, a partir de 70, 71, 72, eu não sabia falar a minha língua bem, só português. Mas agora que estão aqui muitos negros, falam crioulo, e já não sei falar português agora, está a compreender? Aqui em casa falo português só com o meu marido e com vizinhas, mas saio aqui na rua já estou a falar crioulo. Olha, agora já não é crioulo nem português, é mistura. Beafada não falo muito, mas ainda sei falar. É a minha língua, como é que eu vou perder?" (Musuba, 69 anos, origem guineense, em Portugal desde 1968)*

Enquanto as línguas de origem representam, para as mulheres mais velhas, a memória familiar e a preservação do seu passado linguístico e cultural, para as mais jovens aquelas não têm o mesmo significado (Quintino, 2004). Contudo, também o tempo de residência contribui para o maior ou menor valor simbólico atribuído à língua. Fatumata, de apenas 21 anos, mas chegada recentemente a Portugal com a filha pequena,

afirma ser com a própria filha, a qual frequenta actualmente a 2ª classe, que vai aprendendo a língua portuguesa. Aisatu, por exemplo, tendo vivido na Guiné até aos 18 anos, salienta as dificuldades que ainda tem com o português, falando sobretudo crioulo com os familiares. Refere, contudo, a maior facilidade em falar crioulo do que fula, a sua língua materna, e o facto de falar português com os sobrinhos pequenos, por ser esta a língua a que eles estão mais habituados:

*“Eu sou fula, mas também tenho muitas amigas balanta, manjaca... e falamos mais crioulo, porque elas não sabem falar a minha língua. Com o meu noivo falo crioulo, falo fula também com ele, às vezes. Com os meus irmãos falo mais crioulo. Com os meus sobrinhos falo crioulo, mas às vezes falamos português, apesar de eu falar mal falado, mas eles percebem o que eu estou a dizer. E falo português no trabalho, por acaso tenho muitas amigas e falamos. Falo português mal falado mas elas acabam por perceber. Mas em casa falo mais crioulo”.*

*[E na Guiné, que língua falavas mais?]*

*“Com o meu pai falava sempre fula, mas com as minhas amigas falava crioulo, com os meus irmãos falava crioulo, porque uma pessoa é mais despachada a falar crioulo rápido e despachar rápido, dizer as coisas que quer, brincar mais, do que se falar fula. Falo bem fula, por acaso falo, mas achava que era mais rápido falar crioulo”.* (Aisatu, 23 anos, origem guineense, chegou a Portugal em 1998, com 18 anos)

Também Kumbá, que viveu até aos 10 anos na Guiné, fala crioulo com frequência, ao contrário do irmão mais novo, já nascido em Portugal, que fala apenas português e fula. Neste caso, verifica-se uma preocupação dos pais em transmitir a língua étnica de origem. Tchambu, por outro lado, tendo vivido na Guiné com a mãe, de etnia papel, falava apenas crioulo, tendo começado a falar português em Portugal, língua que fala actualmente com maior frequência. A ausência do convívio com o pai está, no caso de Tchambu, na base da não aprendizagem da língua fula:

*“Na Guiné falava crioulo, com a minha mãe. Tive muitas dificuldades com o português, e até hoje acho que ainda tenho, porque quando eu vim, fui para casa dessa minha tia, e a minha tia, até hoje, sempre falou crioulo comigo, sempre, sempre. Agora, em casa, com os meus irmãos, falo sempre português. Eu ainda sei falar crioulo perfeitamente, mas agora é raro falar. (...) O fula eu percebo perfeitamente, só não sei é falar. Aprendi algumas coisas cá, com a minha tia, mas não o suficiente para poder falar, porque não vivi com o meu pai, porque se vivesse... Porque a família*

*mesmo, normalmente, a tradição deles é falarem mesmo a língua. Por exemplo, o meu irmão fala. Agora não fala porque não tem ninguém com quem falar também, mas ele fala perfeitamente. Aí está, viveu com eles, viveu lá mesmo naquele meio”. (Tchambu, 24 anos, origem guineense, chegou a Portugal em 1990, com 11 anos)*

*“Eu, na Guiné, falava mais crioulo, né? Mas falava fula com a minha avó, porque ela não percebia bem o crioulo. Aqui em Lisboa falo mais português, porque tenho mais amigos portugueses. Até com os meus pais falo português, de vez em quando. Mas com os meus pais falo mais crioulo. Com o meu irmão é português, ele não sabe falar crioulo, sabe falar muito pouco e muito mal falado, porque já cresceu cá. Mas sabe fula, porque foi uma coisa que o meu pai sempre quis que nós soubéssemos, então ele fala connosco”. (Kumbá, 19 anos, origem guineense, chegou a Portugal em 1994, com 10 anos)*

Apesar de o português ser a língua mais falada com os filhos, quer por parte das guineenses, quer das indianas, a transmissão das línguas de origem é uma preocupação por parte de algumas mulheres, embora o crioulo, falado pela generalidade da população guineense, possa substituir a utilização das línguas étnicas entre as guineenses. Essa transmissão depende, contudo, de uma série de factores, nomeadamente a existência de um período de residência no país de origem, em idade de socialização linguística, entre as guineenses mais jovens, ou a presença de familiares mais velhos que não falam o português, quer entre as guineenses, quer entre as indianas:

*“Olha, lá em casa, o meu avô, o pai do meu pai, falava mais indiano, percebes? Ele morava connosco, só que entretanto ele faleceu, no ano passado. E, então, o meu avô, se calhar, no início falava mais em indiano connosco, percebes? E isso também fazia com que... Aprendi, mas sabes quando tu aprendes mas custa-te um bocado a falar porque não estás muito habituada?” (Yasmin, 19 anos, origem indiana, nascida em Portugal)*

*“Falo sempre em português com os meus pais, mas eles às vezes falam em meman entre eles, também. Mas com a minha avó, e isso, falo em meman. Foi de ouvir, porque o meu pai, com os meus tios, tanto fala em português como também fala em meman, percebes? Então tu vais aprendendo”. (Rafiah, 21 anos, origem indiana, nascida em Portugal)*

Entre as indianas, apenas Inas e Ayra, irmãs de diferentes faixas etárias, referem nunca lhes ter sido transmitida a língua indiana de origem, tendo

aprendido a língua de origem dos respectivos cônjuges após o casamento, devido ao convívio com os sogros:

*“Eu não sei falar meman, mas o meu marido fala em casa da mãe. Na minha casa não era hábito nós falarmos indiano. Falávamos sempre português, sempre. Eu comecei a aprender por causa do meu marido, em casa do meu marido ouvia, e comecei a aprender, mas só que não falo mesmo. Não sei falar, nem nunca aprendi”*. (Inas, 27 anos, origem indiana, chegou a Portugal em 1977, com 1 ano)

*“Sempre falei português em casa, sempre. Em casa dos meus pais sempre se falou português, ninguém falava em indiano, embora o meu avô falasse também um bocadinho de indiano, mas não connosco, connosco falou sempre português. Entretanto, quando vim viver aqui para casa dos meus sogros... Aliás, quando casei vivi logo com a minha sogra, a minha sogra era uma pessoa que não falava português, nunca falou. De maneira que aprendi o indiano, um dialecto, chama-se meman”*. (Ayra, 43 anos, origem indiana, em Portugal desde 1975)

Mesmo tendo em conta a complexidade dos factores que influenciam as práticas linguísticas, verifica-se um progressivo alargamento do uso do português entre as mulheres mais velhas, com o aumento do tempo de residência e por meio da socialização dos filhos na escola e da consequente comunicação com estes em português. Entre as mais jovens, por sua vez, a utilização do crioulo, das línguas étnicas guineenses ou das línguas de origem indiana ou moçambicana perdem significado e as próprias circunstâncias da residência em Portugal não contribuem para a sua perpetuação. Apesar do controlo familiar e social que se observa nestes grupos contribuir para a formação de redes de sociabilidade intra-étnica, a frequência escolar das jovens leva a uma inevitável utilização maioritária do português. Para além disso, no caso das guineenses, as línguas étnicas diluem-se, em primeiro lugar, com a mais frequente utilização do crioulo mesmo entre as mais velhas, muitas vezes em casa, mas sobretudo devido ao convívio com guineenses de outras etnias. Este convívio é frequente, por exemplo, no espaço de interacção do Rossio, onde se encontram vários guineenses e outros africanos, ou entre as mulheres que exercem actividades comerciais ligadas a produtos vindos de África, mas também na própria mesquita ou em celebrações ligadas à religião, como as festas de casamento, que reúnem muçulmanos de etnia fula, mandinga ou beafada que falam, portanto, línguas diferentes. Entre as indianas mais jovens, nascidas em Portugal ou chegadas até aos cinco anos de idade, a língua portuguesa é mesmo a única utilizada fora do contexto familiar

e nas famílias recém-formadas por aquelas que já se casaram, o que leva a questionar a expressão que virão a ter as línguas de origem nas gerações futuras.

Para além das línguas de origem étnica e territorial, o árabe constitui a língua oficial comum aos muçulmanos em geral, na qual são proferidas as orações e conduzidas as cerimónias religiosas. Poucas são, porém, as mulheres indianas ou guineenses que referem saber expressar-se ou compreender a língua, para além dos vocábulos que fazem parte das orações. Aliás, é mesmo mencionado o facto de a aprendizagem da leitura do Alcorão em árabe, que se faz nas escolas corânicas, parte da socialização religiosa no período da infância de um muçulmano, apenas permitir pronunciar alguns versículos sagrados, não se concretizando geralmente uma aprendizagem mais aprofundada dessa língua. Observa-se, contudo, uma diferença entre ambas as populações no que diz respeito à compreensão da língua sagrada, na medida em que algumas línguas de origem indiana ou paquistanesa, como o urdu, falado por algumas das indianas mais velhas, utilizam o mesmo alfabeto, enquanto as línguas étnicas guineenses têm raízes totalmente diferentes.

*“Urdo é a língua nacional de Paquistão, que eu aprendi a ler. Tenho aqui um livro que traduz... Quando eu tenho um problema que não estou a perceber o que é que está a dizer no árabe, então vou ler no urdo e já sei o que é que é. Mas é a mesma letra, só que não tem essas coisas [acentos] e é mais fininha. Mas é a mesma letra, e eu gosto muito”.* (Leila, 67 anos, origem indiana, em Portugal desde 1976)

Neste sentido, apenas entre as indianas foi possível observar uma melhor compreensão do árabe, estando mesmo Manar, filha de Leila, a frequentar aulas de língua árabe na Mesquita Central de Lisboa, enquanto Fatimah, mais velha, se dedica ao ensino da língua à comunidade. Pelo contrário, nenhuma guineense aprofundou os estudos da língua que representa a religião. Diminga, uma jovem entrevistada guineense, chega mesmo a admitir um conhecimento mais avançado do Alcorão por parte dos indianos, facto igualmente ligado à compreensão do árabe, do qual começou a aperceber-se quando ainda frequentava a escola corânica, num local de culto no Forte da Casa, concelho de Vila Franca de Xira:

*“Eu lá nunca notei separação, tanto os indianos como os guineenses estavam lá. (...) O que eu notava era que eles sabiam mais que nós, né? Eles, praticamente quando entravam, já estavam a ler, e nós ainda estávamos no abecedário, estávamos*

*num nível mais baixo. Eles, às vezes, ajudavam-nos, mas noto que eles estão mais avançados. Pá, eu até hoje noto que os filhos dos indianos estão mais avançados sempre que os filhos dos guineenses”. (Diminga, 25 anos, origem guineense)*

## **5.2. Novas Expressões da Identidade Religiosa: Reinterpretação de Representações e Práticas**

A forma como o indivíduo assume e vive a sua religiosidade pode apresentar fortes diferenças de acordo com a importância atribuída às práticas religiosas ou à representação da religião. As fronteiras da autodefinição enquanto muçulmano incorporam, portanto, significados variáveis, enfatizam diferentes aspectos e desenham novas expressões (Sunier in Baumann e Sunier, 1995). O sentimento de pertença à religião muçulmana acontece geralmente, em primeira instância, por herança familiar e, no caso dos pais serem de religiões diferentes, o sujeito seguirá o Islão se for esta a religião do pai.

As escolas corânicas, referidas no ponto anterior, representam o primeiro veículo de socialização e abrem caminho para a constituição de identidades e práticas religiosas vincadas (Machado, 2002). A frequência dessas escolas, tanto no país de origem como no país receptor, no caso das entrevistadas já nascidas em Portugal ou chegadas com pouca idade, é, aliás, o elemento religioso comum à totalidade destas mulheres e jovens. Contudo, as manifestações religiosas diferenciam-se e complexificam-se por meio de diversos factores intervenientes na construção da identidade religiosa. Hana e Tchambu, de origens indiana e guineense, exemplificam a importância da herança familiar. Não tendo actualmente os pais ou outros familiares próximos mais velhos presentes, afastaram-se das práticas religiosas, mas a religião muçulmana continua a representar um papel importante nas suas vidas:

*“Eu acho que, muito sinceramente, nós continuamos crentes e nós temos a nossa fé, mas o que nos prendia, de facto, à religião mesmo a sério, acho que era a minha mãe. O meu pai, se calhar, se estivesse cá também, mas eu falo na minha mãe porque, pronto, é a minha mãe que estava sempre connosco. A minha mãe, depois de ter morrido, nós... Eu posso dizer que nos desligámos praticamente dessas coisas, estás a perceber? (...) Não pratico, mas é, tipo, eu quando vou dormir não rezo, se calhar, como um muçulmano devia rezar, mas eu faço a minha reza, peço a Deus aquilo que eu quero, estás a ver? E faço isso todos os dias antes de ir dormir. Não sei se é da maneira correcta*



*ou não, mas isso não me interessa, estás a perceber? A verdade é que o faço, entendes? Acho que isso é que é importante”.* (Hana, 23 anos, origem indiana)

*“Na altura fazia as orações. Pronto, sempre às horas não, normalmente faz-se no final do dia, em casa. Em África é que se faz a toda a hora, aqui normalmente faz-se sempre no final do dia, logo as cinco seguidas, para compensar durante o dia. Foi mais ou menos há dois anos que eu saí da casa da minha tia, mas, entretanto, a minha tia já não estava cá, porque depois emigrou para Londres mais os filhos, e eu fiquei sozinha em casa. Foi aí que fui deixando de praticar”.* (Tchambu, 24 anos, origem guineense)

Novas interpretações da religião e das formas de religiosidade, assim como uma nova autoconsciência religiosa encontram-se, assim, presentes entre algumas muçulmanas mais jovens, quer indianas, quer guineenses:

*“Eu não te vou dizer que cumpro tudo da minha religião, eu não cumpro, mas realmente a minha religião é um código, é uma coisa que me faz ter um equilíbrio. Eu faço algumas coisas, outras não faço. (...) A minha religião é muito mais eu e Deus do que o Alcorão. (...) O que as minhas orações me fazem também é encontrar-me com Deus. Quer dizer, há várias maneiras de o fazer, percebes?”* (Rafiah, 21 anos, origem indiana)

*“A religião é importante... Quer dizer, eu cresci nela, né? Embora ainda não estive a praticar muito, mas sempre tive aquela ideia... Pronto, digo sempre: «Olha, eu sou muçulmana». Mas eu só faço as orações, mais ou menos, na altura mais do Ramadão. Aí é que eu ligo mais à religião. Também vou à mesquita mais nessa altura”.* (Diminga, 25 anos, origem guineense)

Entre algumas destas jovens observa-se, todavia, uma prática mais acentuada da religião, nomeadamente no que diz respeito às cinco orações diárias. De facto, Fatumata, Kumbá e Aisatu, de origem guineense, referem cumpri-las com maior regularidade, assim como Manar, Zayba e Yasmin, de origem indiana. Latifah e Rafiah, por seu lado, cumprem geralmente pelo menos parte das orações:

*“Pratico, pelo menos, uma oração por dia, a oração do pôr-do-sol, porque não tenho mesmo tempo. E agora, como a oração do pôr-do-sol é às 21h10, o sol ainda pôs-se há pouco, dá-me mais tempo”.* (Latifah, 27 anos, origem indiana)

*“Tento fazer. Por exemplo, ontem fiz duas orações, são cinco por dia. Pensar em Deus e falar com Deus tenho feito em muitas*

*alturas do dia, mas fazer mesmo as orações, que é uma das regras que eu também tenho que fazer... Lembro-me sempre delas e, se não fizer, é porque, pá, estou com muita preguiça, percebes? Mas faz parte do meu dia a dia, fazer as orações, é um hábito. Posso não fazer uma ou duas, mas é um hábito".* (Rafiah, 21 anos, origem indiana)

*"Faço no dia-a-dia, as cinco vezes por dia. Às vezes não faço na hora que tenho que fazer porque estou a trabalhar, ou porque não estou em casa. Se estou em casa cumprio sempre com o horário".* (Kumbá, 19 anos, origem guineense)

*"Eu levo a sério a minha religião, acredito imenso na minha religião. Aliás, tento fazer sempre todas as orações. Só que, pronto, há uma que a gente falha muito, que é de madrugada... e levantar cedo, e tudo... Deus que me perdoe, mas agora vou ver se consigo fazer. (...) Aliás, até quando tenho exames rezo imenso, então aí é quando rezo mais. E peço imenso a Deus que me ajude, e tudo. Até é um bocado ser egoísta".* (Zayba, 23 anos, origem indiana)

As jovens menos praticantes afirmam, por seu lado, realizar as orações diárias sobretudo durante o período do Ramadão, que comemora o mês em que foi revelado o Alcorão, ou apenas ocasionalmente, noutros momentos:

*"Não. Devia fazer, mas nunca fiz. Mas é um dos objectivos que eu quero tentar conseguir. Não, nesse aspecto ainda não estou muito virada para aí, não rezo. É a preguicite mesmo, percebes? (...) Faço as orações, tipo, no jejum. No jejum tento fazê-las todas, rezo o Qur'an, e não-sei-quê".* (Inas, 27 anos, origem indiana)

O Ramadão constitui o período em que a religião é, de facto, praticada de forma mais continuada pelas mais jovens, sendo habitualmente cumprido o jejum ou, pelo menos, parte dele, e realizadas as orações durante esse mês. Do mesmo modo, a festa de *Aid*, que celebra o final do Ramadão, é o dia que reúne um maior número de fiéis na mesquita. Contudo, também o significado do período do Ramadão é reinterpretado pelas gerações mais jovens, sendo as razões estéticas e de saúde as mais referidas nos seus discursos<sup>28</sup>. Manar, pouco antes do início do mês sagrado, manifesta

28. A este propósito ver Cardeira da Silva (1999). De acordo com a prescrição religiosa, "o verdadeiro significado do jejum consiste no hábito de auto-controle que ele cultiva e desenvolve, permitindo assim salvarmo-nos de sermos uma vítima fácil da tentação, e consequentemente minimizando as chances de cometermos pecados" (Siddiqui, s/d).

contentamento por poder finalmente iniciar a dieta de que considera precisar, enquanto Rafiah e Nisa salientam os benefícios para a saúde:

*“Olha, eu faço o Ramadão, não por ser uma regra, percebes? Também porque é uma regra, porque me ensinaram que devia ser feito e habituei-me a fazê-lo, apesar de eu achar que há regras que, se eu não cumprir, não é por isso que eu sou uma grande pecadora, nem nada. Mas o que eu acho é que eu sinto de tal modo uma paz, pá... Acho que este tempo todo de estômago vazio, já está comprovado... Eu tenho um tio da minha mãe que é médico e diz que faz muita bem purificar o estômago. Durante um mês eu estou a libertar toxinas, estás a ver? Desde o nascer do sol até ao pôr-do-sol”.* (Rafiah, 21 anos, origem indiana)

*“Eu ainda faço, porque sabes que o jejum faz bem mesmo em termos de saúde. E, por isso, eu ainda vou fazendo alguns jejuns”.* (Nisa, 24 anos, origem indiana)

Um elemento comum a várias jovens e mulheres de menos idade, sobretudo guineenses, prende-se com o desejo de vir a praticar a religião de forma mais acentuada numa fase mais tardia do ciclo da vida, num estádio onde as tentações face aos prazeres quotidianos não serão tão difíceis de evitar. A esta intenção liga-se a peregrinação a Meca, um dos pilares do Islão que, ao ser cumprido, deverá significar um comportamento mais adequado às normas e valores religiosos. Por esse motivo, entre as guineenses, a peregrinação é algo a ser realizado mais tarde:

*“Ir a Meca tem muita importância. Gostava de ir quando tivesse mais ou menos, pronto, aquela idade que, ao fim e ao cabo, já não se pode pecar muito, que é para a pessoa ficar mais pura, não é? Sim, gostava imenso de ir, por acaso. Eu acho que é o sonho de todo o muçulmano. Estou a pensar fazer mais tarde”.* (Tchambu, 24 anos, origem guineense)

*“Olha, a minha avó é que já foi a Meca. Tem algumas amigas da minha mãe também que já foram, mas a minha mãe diz que ainda é cedo para ela ir. Sabes que elas também quando vão a Meca ficam mais... pronto, assim mais bem dentro da religião. Então, as pessoas, como querem ainda andar aí a desfrutar, não vão. Ela diz que ainda é nova. Ela quer ir, mas ainda não, mais tarde. Eu gostava de ir, mas por agora também não está mesmo no meu pensamento ir”.* (Diminga, 25 anos, origem guineense, filha de Mariatu)

*“Não, ainda não fui, mas a minha mãe já foi. Eu ainda não, eu estou à espera de ir quando já tenho uma idade... Quando tu és jovem tens a tendência mais de pecar do que quando és mais velha. Os mais velhos já têm idade, não podem brincar... E quando*

*voltas de lá tens que cumprir, é por isso que uma pessoa, quando é jovem, evita mesmo ir. É para ir mais tarde”. (Aisatu, 23 anos, origem guineense)*

*“Gostava de ir a Meca, mas não é agora, não. Sou muito nova. Não, mais tarde, lá para os 50 e tal. A razão porque eu não vou... Agora não vou cumprir tudo como a regra de ir a Meca. E também porque fazer uma coisa e depois ficar mal vista às pessoas, tornar na mesma que saí, eu não gosto. Se fosse a Meca tinha de deixar muita coisa, por exemplo essas festas. Eu gosto de ir à discoteca, gosto muito. Costumo sair à noite. O problema é isso. Já com a ida a Meca tem que ficar assim mais tímida, e cumprir as coisas, né? Agora não dá para mim”. (Fulé, 44 anos, origem guineense)*

A diferença entre o significado atribuído à peregrinação pelas mulheres guineenses e indianas é, a este nível, notória. Geralmente detentoras de maiores recursos económicos, as segundas, tanto as mais velhas como as mais jovens, já fizeram, em maior número do que as primeiras, a peregrinação obrigatória. Naniampe, de 53 anos, é, aliás, a única guineense a ter participado no *Hajj*. Do mesmo modo, as indianas não atribuem o mesmo valor simbólico ao cumprimento deste pilar da religião, acabando por não alterar os seus comportamentos após o regresso de Meca, ao contrário de Naniampe, que declara cumprir actualmente todas as obrigações religiosas. Inas, uma das jovens indianas que ainda não participou no *Hajj*, é a única deste grupo que menciona a necessidade de cumprir essas obrigações e que revela o desejo de o vir a fazer mais tarde:

*“Ir a Meca faz parte. Mas é assim, ultimamente tem sido banalizado, tipo, quase que vão de férias para ir lá a Meca. Mas pronto, da educação que eu tenho, quando for lá a Meca há muita coisa que terei que mudar quando voltar. Por exemplo, quero começar a fazer as cinco orações, percebes? Porque aquilo é, tipo, a purificação, é achares que já chegaste mesmo a um nível de... E como eu ainda não estou preparada, queria fazer só, tipo, lá para os... Pronto, quando tu achas que já não tens assim brincadeiras extras a fazer. Mas é uma das coisas que faz parte dos meus planos”. (Inas, 27 anos, origem indiana)*

Por outro lado, verifica-se também, entre as mulheres indianas que participaram na peregrinação, uma reconstrução e adaptação do significado desse acto, que constitui igualmente um momento de convívio com os amigos ou uma oportunidade para ir às compras:

*“A peregrinação a Meca já fiz. Já fiz também a que não é obrigatória, o Umra... Essa já fiz, graças a Deus, para aí umas seis*

*vezes. Pá, houve uma altura que calhou todos os anos eu ir, e ainda por cima na melhor altura, que é na altura do Ramadão. Pá, eu devia estar muita bem com Deus, Deus devia-me estar, tipo, a curtir imenso. (...) Ia a minha família toda da parte do pai, e encontrava-me lá sempre com os meus primos, o que ainda é mais louco. Estás a curtir, ao mesmo tempo estás num sítio que é muita calmo, é espiritual, mas curtimos, rimos, fazemos porcaria, estamos lá a gozar com todos e mais alguns, pregamos partidas à minha avó que quase tem um ataque de coração... percebes?”* (Rafiah, 21 anos, origem indiana)

*“Quando a gente vem de Meca, a gente pensa: «Ai não, eu vou seguir a religião, cinco orações por dia, não vou perder nenhuma», e essa coisa, pronto. Ali é só rezar, não é? O tempo a gente passa nas orações. Não digo que a gente não faça compras, porque a gente compras faz, mas pronto, na hora das orações fecham logo as lojas, e mesmo as lojas estando abertas as pessoas vão para a rua rezar. (...) Portanto, naquela altura não dá para a gente estar a fazer compras, a gente tem que sair mesmo da loja e, pronto, e começar a rezar, não é? Mas já sabe, depois a gente aqui entra naquele ritmo mundano... Não digo que não há pessoas que sigam sempre, mas...”* (Raja, 49 anos, origem indiana)

Esta reinterpretção de símbolos e práticas religiosas também se encontra entre as jovens guineenses que ainda não fizeram a peregrinação, observando-se no testemunho de Kumbá, por exemplo, a associação do gosto de viajar ao cumprimento deste pilar do Islão:

*“Gostava, gostava imenso de ir lá. Gostava imenso, mesmo. Mas gostava de ir lá, não é só por causa da religião, é porque eu adoro viajar”.* (Kumbá, 19 anos, origem guineense)

Entre as indianas, Leila é, por sua vez, a única mulher que alterou de forma profunda os seus hábitos e comportamentos em função da purificação que a peregrinação a Meca representa. Ayra, por seu lado, refere ter passado a consumir apenas carne *halla*<sup>29</sup>, prática que, de resto, é comum a outras entrevistadas. A ausência de talhos muçulmanos nos primeiros tempos em Portugal é, aliás, referida por algumas mulheres como uma das dificuldades inicialmente sentidas, sendo também mencionado o cuidado necessário com as refeições dos filhos nas escolas.

*“Olha, uma coisa que mudou... Por exemplo, eu não ligava muito à carne, não consumia carne de porco, mas era capaz de ir a um*

29. Carne abatida por um muçulmano, em que é pronunciada a frase “*Bismillah*” (que significa “Em nome de Alá”).

*restaurante qualquer e comer uma carne de vaca ou de frango. Depois da peregrinação há uma consciencialização daquilo que a gente deve ou não deve fazer, não é? E há certas opções que nós tomamos, e a minha opção foi deixar de comer uma carne qualquer. Quando eu comia eu achava que não devia, mas pronto, comia, e eu acho que era assim um bocadinho uma situação rebelde minha, mas depois de fazer a peregrinação achei que era uma das coisas que eu devia assumir e mudar”. (Ayra, 43 anos, origem indiana)*

*“No princípio a gente sentia aqui dificuldade, porque havia muito pouca comunidade, não tinha mesquita... (...) Até frango também não havia hallal. A gente comia peixe, eu não comia carne. O meu marido comia, mas eu não comia. Sofremos, sofremos. Depois apareceu um muçulmano, que depois foi comprar galinhas lá na praça e cortou, limpou lá mesmo e trouxe”. (Leila, 67 anos, origem indiana)*

*“Só como carne hallal, e nas escolas e nos colégios eu tinha sempre uma comida diferente. Por vezes trazia de casa, por vezes o colégio, como já sabia, preparava para mim, por exemplo peixe. Substituíam sempre, porque os meus pais tinham feito um pedido. O meu irmão, por exemplo, vai para a creche, e eles não fazem. Mas a minha mãe tem sempre o cuidado de saber qual é a ementa, quando é carne, e ela prepara exactamente o mesmo prato com carne hallal, para ele não sentir...” (Nisa, 24 anos, origem indiana, enteada de Samirah)*

Pelo contrário, Mariatu, por exemplo, afirma ter deixado de comprar carne em talhos *hallal*, tendo sido esta uma adaptação que fez à vida em Portugal, sobretudo devido ao ritmo de trabalho e à consequente falta de tempo:

*“Antes só comprava no talho de hallal, mas agora não, agora compro, assim, em qualquer lado. Quer dizer, é um bocadinho complicado, às vezes, estar à procura desses talhos aí. A gente faz os possíveis, mas não conseguimos fugir de tudo e, então, desta parte eu acabei por desistir, eu compro em qualquer talho e lavo primeiro para consumir”. (Mariatu, 44 anos, origem guineense)*

As restantes mulheres mais velhas praticam, regra geral, a religião muçulmana, mais do que as jovens. Para além do jejum no período do Ramadão, tentam cumprir, pelo menos parcialmente, as orações diárias:

*“Costumo, sim. Faço o meu possível, pelo menos uma vez por dia, de fazer a minha oração. A média é três vezes. Porque de manhã é muito cedo, às vezes não consigo mesmo. Então, assim à tardi-*

*nha e mais para a noite, consigo. No escritório também tem um espaço onde eu posso fazer as minhas orações, então, quando tenho um bocadinho de tempo... Normalmente, na hora de almoço, tento sempre praticar a minha oração da tarde, depois quando chego em casa faço outra e depois à noite faço outra". (Samirah, 38 anos, origem indiana)*

*"Eu faço, graças a Deus. Primeiro é madrugada, depois é meio-dia, depois à tarde, depois 18 horas, depois a última. Trabalho, mas tenho que pagar aquele tempo que não fiz. Quando chego em casa tenho que fazer. Madrugada, não falto. Isso sou mesmo... chega aquela hora... não tem despertador, não preciso, já estou habituada". (Fariah, 68 anos, origem indiana)*

*"Antes de sair da minha casa eu rezo a da manhã. Aqui [no trabalho], às vezes, rezo as outras todas, e chego lá em casa tenho que rezar antes de deitar. Eu não bebo bebida alcoólica, eu não como carne de porco... Pronto, eu pratico a religião". (Mariatu, 44 anos, origem guineense)*

A ida à mesquita à sexta-feira para a oração conjunta é obrigatória apenas para os homens. Sendo menos frequente entre as mulheres indianas entrevistadas, quase todas as guineenses mais velhas assistem, no entanto, à oração na Mesquita Central de Lisboa nesse dia, onde aproveitam a concentração de parte da população guineense para a compra e venda de produtos trazidos do país de origem, antes e depois do momento da oração:

*"Eu, à mesquita, normalmente vou lá não mais para rezar, vou lá porque eu vou vender. Aproveito lá, como há aglomeração de pessoal à sexta-feira, aproveito para ir lá vender essas coisas muçulmanas... Perfumes, incensos, tapetes, essas coisas assim. Vou lá mais para poder vender, mas eu sempre rezo. Eu até rezo mesmo à porta, para não deixar as minhas coisas lá fora para serem roubadas, ou de repente vem um polícia e a gente tem que correr para apanhar as coisas". (Mariatu, 44 anos, origem guineense)*

Às sextas-feiras é possível efectivamente observar um maior número de mulheres guineenses do que indianas na mesquita, como referido no capítulo 2. Este facto deve-se também à chegada recente de parte delas que, para além de terem recentemente saído de um contexto em que a frequência de mesquitas fazia parte das suas práticas religiosas, trabalham a tempo parcial no sector das limpezas, tendo, por isso, um horário que lhes permite essa deslocação uma vez por semana. Por esse motivo, são também as guineenses há menos tempo em Portugal que cumprem

mais estritamente as horas das cinco orações diárias. Kulumba, porque o marido trabalha como responsável pelo sector da limpeza e cozinha na Mesquita Central de Lisboa, e não tendo ainda, ela própria, conseguido encontrar trabalho em Portugal, não só assiste à oração de sexta-feira como faz habitualmente as orações diárias neste local sagrado. Entre as indianas mais velhas, apenas Fariah, Fatimah e Leila frequentam a mesquita para rezar. Contudo, entre as mais novas, enquanto nenhuma guineense afirma frequentar a mesquita, Manar, filha de Leila, e Yasmin, indianas, fazem-no com regularidade.

Ao contrário dos cinco pilares que constituem a religião islâmica, nem sempre realizados pelas mulheres e, sobretudo, pelas jovens entrevistadas, algumas outras normas ligadas à religião são cumpridas com maior frequência, sobretudo a interdição da carne de porco, mesmo entre as menos praticantes:

*“É assim, a carne de porco eu ainda respeito, não sei porquê... Eu, mesmo que tente comer, eu não consigo (...). Não sei, não me perguntes porquê mas não sou capaz”. (Hana, 23 anos, origem indiana)*

*“Olha, é assim, na casa dos meus pais não estava a comer, só às vezes, pronto, na escola, podia comer assim numa sandes, ou isso. Já quando vim viver para aqui é que o meu marido comia e eu, depois, comecei a comer. Mas depois eu já lhe disse: «Olha, temos que parar com isso, até porque com o miúdo não dá, o miúdo não pode crescer nisso». Agora deixámos de comer. Beber nunca bebemos, ele também não bebe”. (Diminga, 25 anos, origem guineense, filha de Mariatu)*

As bebidas alcoólicas fazem, contudo, parte dos hábitos de algumas jovens entrevistadas de origem indiana, sendo esta uma das diferenças entre elas e as mulheres mais velhas, e também entre elas e as jovens guineenses, as quais referiram nunca consumir bebidas com álcool.

*“Dizem que um muçulmano não deve fumar e não deve beber, e não-sei-quê, só que isso, para mim, é tudo uma chachada, entendes? Eu bebo se me apetecer. (...) É assim, nós somos seres humanos, fomos feitos para viver, temos que viver. Sem excessos, claro, porque se calhar é aí que está o coiso, estás a perceber? Agora, um muçulmano não pode beber... Ya, um muçulmano não pode beber, então porque é que inventaram a bebida? Se é um prazer que o ser humano tem, bebam, mas não em excesso”. (Hana, 23 anos, origem indiana)*

*“A bebida também não se deve, mas pronto, é daquelas coisas que, como é social, acaba por muita gente beber. Eu sou capaz de*



*beber, tipo, um shot na brincadeira, se estamos ali todos, mas, tipo, só para acompanhar, pronto. Mas também é uma das coisas que não se deve fazer, é uma das coisas proibidas. Nós é que fugimos um bocadinho. O meu pai não sabia, e era uma das coisas... Se calhar, se ele soubesse que eu bebia uns shots, ele ficava mesmo triste, porque é uma daquelas coisas que o meu pai sempre pediu para não fazermos". (Inas, 27 anos, origem indiana)*

A adaptação das práticas religiosas aos condicionalismos da vida destas mulheres mas, sobretudo, das jovens, faz parte, portanto, dos desfasamentos entre crenças e convicções e comportamentos a elas associados. Embora nem sempre cumpram todas as práticas definidas como obrigatórias pela religião, todas as entrevistadas se declaram crentes e reforçam a importância da fé religiosa nas suas vidas, sendo fonte de força e conforto. O controlo familiar e social que se faz sentir em vários aspectos no interior destes grupos, tal como nas redes de sociabilidade ou nos casamentos intra-étnicos, não tem o mesmo peso no que diz respeito às práticas religiosas. Na medida em que as próprias mães nem sempre cumprem todas as obrigações da religião muçulmana, também não impõem às filhas essa exigência. No entanto, algumas referem precisamente a tendência para o enfraquecimento da prática da religião entre as gerações mais novas:

*"Eles fazem o possível, também vão seguindo. Mas aqui, a maioria dos jovens não segue, só se dizem muçulmanos, alguns, só de nome. A maioria desses bebem, não escolhem o que comem, só vão participar quando há festa, de vez em quando, ou uma coisa assim". (Mariatu, 44 anos, origem guineense, mãe de Diminga)*

A frequência das escolas corânicas, por outro lado, demonstra a preocupação dos pais em transmitir a identificação religiosa aos seus filhos. Também o período do Ramadão, por ser vivido em conjunto por toda a família, sendo um mês caracterizado pela intensificação das redes de sociabilidade intragrupal, é aquele em que as obrigações religiosas são mais seguidas por grande parte das jovens. A relação destas com o Islão não consiste, portanto, unicamente de perdas, mas também numa mudança da sua natureza (Campiche, 1997). Se, por um lado, as jovens se sentem menos ligadas à *Shari'ah* (lei religiosa) e às práticas da religião, muitas permanecem ligadas à sua espiritualidade, conteúdos éticos e a algumas normas sociais.

A negociação de referências identitárias encontra-se, por sua vez, igualmente presente nas formas de religiosidade vividas pelas mulheres muçulmanas em Portugal. O dia de *Aid* (final do Ramadão) é referido

como “o nosso Natal”, sendo o Natal ocidental uma importação simbólica que algumas destas mulheres também celebram, devido às redes de sociabilidade estabelecidas com vizinhas portuguesas, no caso, por exemplo, de Leila, ou devido aos casamentos mistos existentes na família, como é o caso de Nisa:

*“Em Dezembro, a noite de Natal é passada em casa do meu tio, sempre, com uma árvore de Natal, porque a mulher dele celebra o Natal, e se ela está connosco no nosso dia, porque é que nós não havemos de estar com ela no dia dela? Fazemos a troca de presentes e tudo. É impossível, nos dias de hoje, estares em Portugal, sentires tudo à tua volta a celebrar o Natal, e tu não sentires qualquer coisa cá dentro, não dá”.* (Nisa, 24 anos, origem indiana, enteada de Samirah)

*“Natal também gosto, porque o profeta Issa – Jesus nós chamamos Issa – é o nascimento dele, que mal tem a gente fazer? Portanto, eu gosto, esse dia, de fazer cozido como fazem os portugueses. Couve, bacalhau e... como que chama aquilo? Grão. Comemos, e às vezes a minha vizinha também convida-me e vou lá passar o Natal com ela”.* (Leila, 67 anos, origem indiana, mãe de Manar)

Ainda a propósito do Natal cristão, o seguinte testemunho de Inas exemplifica de forma curiosa a consciência, por parte da jovem, de algumas perdas ligadas à sua herança identitária, quer a nível do controlo familiar que constitui um obstáculo, em alguns aspectos, à sua liberdade, quer, neste caso, a nível material, ligadas à troca de presentes no Natal, que não se realiza na família da jovem:

*“Quando somos miúdas e pensamos que não temos tanta liberdade como as nossas colegas, é a única altura que pensas em não ser muçulmana. Nessa altura pensava que gostava de não ser muçulmana. E é também quando, tipo, no Natal, que tu és miúda e vês montes de prendas, percebes?”.* (Inas, 27 anos, origem indiana)

### 5.3. Formas de Participação e Apresentação das Mulheres no Espaço Público e Privado

A divisão do espaço público entre os sexos é um aspecto tradicionalmente central na religião muçulmana. Tal como foi possível observar em algumas cerimónias rituais já referidas, mulheres e homens são constantemente separados no espaço, sobretudo nos locais sagrados.

No espaço privado, pelo contrário, onde a mulher ocupa o principal papel, ainda que subordinado, não existe essa separação. Contudo, quando se trata de ocasiões especiais celebradas em casa, é muitas vezes ao homem que cabe sentar-se e beneficiar da refeição em primeiro lugar, seguindo-se as mulheres e crianças:

*“É capaz, por exemplo, se houver um jantar de família – e como somos uma família numerosa não dá para sentarmos todos à mesa – é capaz de os homens comerem primeiro e depois sermos nós, as mulheres. Pá, por causa de hábitos, percebes? Porque nós convivemos todos e estamos todos na sala, mas só que, pronto, em termos de organização eles acabam por comer primeiro e nós comemos depois”.* (Inas, 27 anos, origem indiana)

*“É assim, nas festas, primeiro comem os homens, depois comem as mulheres com as crianças. É muito raro haver, numa mesa, homens e mulheres todos juntos. Para já, porque não há espaço, né? E são sempre as mulheres que cozinham. Não é aquela coisa feita a meias, nada. Já é da tradição, não é? Na minha casa eu cozinho, o meu marido não sabe cozinhar”.* (Latifah, 27 anos, origem indiana)

No domínio do espaço privado, as tarefas domésticas cabem claramente à mulher, sendo referida por Hana a hierarquia (com a qual afirma não concordar) não só em termos de género, mas também de idade, facto já comprovado no capítulo anterior, relativamente ao ritual das festas de casamento:

*“O meu irmão nunca fazia nada. O meu irmão, se lhe mandássemos deitar o lixo fora... achas? O meu pai dizia logo: «Não vai nada». Mesmo aquelas coisas... Foi habituado àquilo. (...) E, depois, há aquela coisa muito... o respeito aos mais velhos, estás a perceber? Por exemplo, se nós estivermos numa festa, assim, onde há comes e bebes, e tal... Nós, as raparigas novas, é que temos que lavar a loiça. As outras senhoras mais velhas já não fazem esse tipo de coisas, entendes? Parece que há uma hierarquia. E um homem nem sequer se levanta. Eles não se levantam para nada, estás a ver? É mesmo assim. Se bem que eu acho que isso devia ser mudado, porque a mulher não é nenhuma escrava. Antigamente, quando elas não trabalhavam, isso ainda se compreendia, ainda se tolerava. Mas agora, numa sociedade em que nós estamos, num tempo em que nós também trabalhamos tanto como eles ou, se calhar, até mais, pá, há que dividir depois o resto”.* (Hana, 23 anos, origem indiana)

É de referir, contudo, que também na população autóctone persistem várias modalidades de segregação e discriminação no que diz respeito ao

papel da mulher no espaço público e privado. Para além da menor participação feminina na vida pública e política, quando comparada com as taxas de outros países europeus, os índices de inserção das mulheres portuguesas no mercado de trabalho, que têm vindo a aumentar desde 1960, também não conduzem a uma igualdade de género na distribuição das tarefas domésticas, sendo as mulheres portuguesas as que, no contexto europeu, menos contam com a participação dos homens para a realização dessas tarefas (Ferreira, 1998/1999; Almeida e outros, 1998).

Ocorrem, porém, algumas mutações nas famílias ocidentais, devido às mudanças dos papéis femininos, que não encontram correspondência nas famílias muçulmanas. Enquanto o trabalho exterior da mulher nas famílias modernas da sociedade ocidental contribui, por um lado, para um ligeiro aumento da participação masculina nas tarefas domésticas (embora, como já se disse, menos representativo em Portugal) e encontra-se, por outro lado, correlacionado com o poder de decisão (apesar de esta correlação ser diferenciada de acordo com a classe social) (Kellerhals e outros, 1989), estas transformações não acontecem nas estruturas familiares das mulheres muçulmanas de origem guineense e indiana entrevistadas. Nestes casos, continua a ser apenas a mulher a responsável pela casa, e é ao homem que continua a caber o poder de decisão. O papel da mulher nas tomadas de decisão surge, todavia, por vezes, associado à função de intermediária, no que diz respeito a algumas decisões relativamente às filhas, tal como o prosseguimento dos estudos, como foi possível observar no capítulo 3.

A participação das mulheres muçulmanas no espaço público e privado e a forma como devem apresentar-se em cada um deles são reguladas por normas religiosas, embora marcadas por alguma controvérsia, e, à semelhança de outros aspectos culturais, influenciadas também por tradições locais. No que diz respeito ao espaço privado, a mulher pode geralmente vestir-se à vontade, não tendo sido referida, por nenhuma das mulheres entrevistadas, qualquer imposição em termos do tipo de vestuário usado em casa.

Leila faz ainda referência a uma situação particular, em que o espaço privado coincide com o espaço público. Neste caso, a separação entre a parte privada (a casa) e a parte pública (destinada ao comércio), era feita por meio de uma cortina, para que as mulheres não ficassem expostas ao olhar dos homens:

*“Nós lá em Moçambique é assim, a casa é residência e comércio junto. Por exemplo, aquela cozinha é comércio e essa é casa. Aquele corredor tem cortinas para os homens, quando passarem*

*lá, não verem as mulheres. É assim lá, era assim, vivíamos assim”. (Leila, 67 anos, origem indiana)*

Sendo a mulher tradicionalmente destinada a permanecer no espaço privado e cabendo ao homem o domínio do espaço público, quando ela sai dos limites desse espaço deve ter, de acordo com a religião, alguns cuidados. Mais uma vez, as normas religiosas centram-se no corpo feminino que, por estimular a desordem, como já vimos, deve ser objecto de imposição de regras. As questões ligadas ao uso do véu, tratadas no capítulo 2, adquirem, na separação entre espaço público e privado, a maior importância. Contudo, a adaptação ao novo meio após a migração leva grande parte destas mulheres a reinterpretarem também aqui o discurso religioso. Embora se saiba que uma pequena facção das muçulmanas em Portugal, mais tradicionalistas, se cobrem com o *nikab*<sup>30</sup> (as “ninjas” de que falava Nisa a propósito da comunidade residente no Laranjeiro), as indianas mais velhas entrevistadas nem sempre usam o véu no espaço público e, para as que usam, trata-se de um lenço que cobre apenas o cabelo. As guineenses, por sua vez, inserem-se num registo de tradições diferentes, já que o lenço que usam é de origem africana e, como também já foi explicitado, amarra-se no alto da cabeça e não cobre todo o cabelo. Falar de um vestuário muçulmano tradicional é efectivamente complicado, na medida em que as vestes indianas e guineenses são totalmente distintas, podendo, portanto, falar-se de vestuário indiano e guineense, com características particulares:

*“Lá está, o que é que é típico muçulmano? É assim, as nossas roupas são indianas, mas lá está, aquilo não é o traje muçulmano. O que é um traje muçulmano? É o cabelo tapado... Quando vais para Meca, por exemplo, tens que andar... Quando rezas não podes ter os braços à mostra, tens de estar de calças e tapas o cabelo”. (Nisa, 24 anos, origem indiana)*

Neste testemunho de Nisa é possível observar que o vestuário tradicional e o lenço são, para as indianas mais novas, apenas utilizados em locais sagrados e no momento das orações. A preocupação que por vezes surge com alguns elementos da indumentária, como saias mais curtas ou blusas mais apertadas, deve-se, por seu lado, ao controlo social. De facto, essa preocupação é visível sobretudo quando se verifica a presença de outros muçulmanos, desaparecendo em situações que envolvem apenas pessoas de origem portuguesa. Tal como o controlo da sexualidade das raparigas, também a forma como estas se apresentam no espaço público

30. Véu que cobre o rosto e a testa, deixando apenas os olhos a descoberto.

pode ser portadora de desonra para a família, sendo, portanto, uma preocupação dos pais:

*“No dia-a-dia nunca me visto de forma tradicional, é só mesmo nas festas, se há alguma coisa mais religiosa. Se vou para casa de algum familiar do meu marido mais tradicional, aí visto-me mais... Até pode não ser mesmo com o traje mas, se calhar, uma calça mais larga e uma túnica, percebes? Mas um caso que a minha mãe, às vezes, fica chocada, é o vestuário. Às vezes vou mais apertada ou estou com uma alça, e não-sei-quê, e se a minha mãe sabe que eu vou para algum meio em que haja mais muçulmanos, aí é capaz de dizer: «Ó [Inas], já estás a abusar»”. (Inas, 27 anos, origem indiana)*

*“A minha mãe começa a stressar... Vê uma saia e diz: «Mas vais de saia?». Percebes? Com a minha avó eu posso estar de calças, de t-shirt... Agora, mini-saia, um top, os braços à mostra, as pernas à mostra, isso é que já não. Tipo um grande decote, não. E ao pé da minha mãe, não é que tenha problemas, mas claro que ela vai preferir que eu esteja normal do que esteja assim. Porque estar assim já é: «Pois, e se alguém a vê?» Percebes? Não é por ela”. (Rafiah, 21 anos, origem indiana)*

Neste sentido, o local de residência pode ser um elemento que influencia o comportamento ligado ao vestuário, do qual é ilustrativo o testemunho de Nisa, residente no Laranjeiro, onde se concentra um número elevado de muçulmanos:

*“Lá está, tenho algum cuidado, se calhar, por viver onde vivo, entendes? Sou capaz de não sair com um top de barriga à mostra. Incomoda-me, se calhar, ver os olhares das pessoas, porque não se vestem assim. Uma questão mais de respeito, mas nunca deixei de vestir... Se calhar saio de casa com uma camisa e, se me apetece tirar a camisa e ficar de top, quando saio ali de... Percebes?” (Nisa, 24 anos, origem indiana)*

O controlo social leva a que os hábitos de vestuário sejam, de facto, adaptados em função do lugar e da presença ou não de outros muçulmanos, sobretudo de pessoas mais velhas. O uso do fato de banho na praia é disso um exemplo:

*“Também isso dos fatos de banho é só mesmo quando estou na praia e sei que não está lá ninguém da minha religião, porque se houver lá alguém, claro que nem fico de fato de banho nem nada. Fico como estava vestida, assim. Só com os meus pais, se calhar, até sou capaz de tomar banho, mas, por exemplo, se for com mais alguém da família, assim com tios, e isso... Pronto, como já não*

*somos mais crianças é uma questão de respeito. Se calhar já não...*” (Zayba, 23 anos, origem indiana)

*“O meu pai vive em Espanha, e sítios assim tipo Benidorme, Alicante, Palma de Maiorca, Canárias... Esses sítios todos... Eu lá ia à praia todos os dias de fato de banho, agora aqui em Portugal não vou, porque aqui há mais muçulmanos, e lá estás lindamente, lá não há muçulmanos, não há nada, estás bem”.* (Manar, 25 anos, origem indiana)

Manar, por seu lado, afirma ter passado a atribuir maior atenção aos cuidados com a forma de vestir após a peregrinação da mãe a Meca, a pedido desta, com o argumento de não a desrespeitar. Considera, todavia, que não é uma questão fundamental da religião, mas antes um aspecto que deve mesmo ser ajustado à sociedade onde se insere, concordando com uma adaptação ao vestuário ocidental. Tal como para as outras jovens, o local de culto constitui, para ela, a única exceção, devendo aí ser usado o vestuário tradicional:

*“Na mesquita tudo bem, na mesquita tens que entrar tapada, com uma túnica, o lenço, e não-sei-quê, mas quando estou assim noutros sítios, a trabalhar, no dia-a-dia, já não uso nada disso, uso roupas... um bocado com respeito, não é? Mais por respeito, porque a minha mãe fez o Hajj, e uma mulher que usa lenço, a filha chegar toda decotada, e tal, não fica bem. (...) Mas não tanto, não uso lenço. Eu acho que o vestuário é um pormenor, porque não é aquele pecado muito grande. É aquela coisa, pronto, estamos na Europa, toda a gente veste normal, e estar a chegar numa escola ou num trabalho... (...) No dia-a-dia acho que, como estou na Europa, não devia ser... Pronto, devia estar como os outros também, porque não é o vestuário de certeza... O vestuário conta, mas o íntimo da pessoa é que conta mais”.* (Manar, 25 anos, origem indiana, filha de Leila)

*“Olha, é mais quando vou à mesquita. Mas se reparares também – eu não sei se isto tem a ver com a religião – há determinados países onde há vestimentas tradicionais. Por exemplo, se calhar, se eu fosse ao Irão, não me haveria de sentir tão bem vestindo-me assim, percebes?”* (Yasmin, 19 anos, origem indiana)

*“Por exemplo, em Londres tu tens uma comunidade muçulmana muito maior, e elas vestem-se mesmo de maneira muçulmana, com o véu, e isso tudo. E eu lá já me sinto mal estar assim vestida, percebes? E, tipo, diariamente já me visto assim porque, pronto, o sítio faz-te... Aqui já é diferente. Agora, lá, como estão todos assim, já tu te sentes mal em estares vestida mais ocidental. Pá, é o sítio”.* (Inas, 27 anos, origem indiana)

O uso do véu por parte das jovens indianas é, por sua vez, objecto de uma posição manifestamente contra, exceptuando precisamente os momentos da oração ou nos locais de culto. Inseridas numa sociedade em que o cabelo faz parte dos padrões de beleza, declaram claramente não pretender cumprir essa norma ligada à religião:

*“Isso é obrigatório, mas isso é o que nós lutamos sempre, porque eu, para mim, a parte mais importante da mulher é mesmo o cabelo. Para mim é impensável pôr o véu”.* (Inas, 27 anos, origem indiana)

*“Nunca na vida. Não... espera, desculpa. Tapo o cabelo quando rezo, quando faço as orações. Mas eu também falo com Deus antes de dormir, e isso, e não tenho por hábito cobrir o cabelo. Só o faço quando estou a fazer uma oração ou quando vou à mesquita”.* (Rafiah, 21 anos, origem indiana)

O testemunho de Zayba a propósito do casamento da irmã anuncia, porém, a existência de um segmento mais tradicional desta população em Portugal e exemplifica o domínio dos homens face às mulheres na imposição destas regras:

*“Por exemplo, vou-te explicar o caso da minha irmã, porque ela também não usava lenço na cabeça, vestia-se assim normalmente, pronto. E, depois, quando casou-se, o marido dela é uma pessoa assim muito dedicada à religião, daqueles homens que são quase como padres na nossa religião. São aquelas pessoas que sabem o Alcorão de cor e essas coisas todas. Então, essas pessoas fazem questão que as suas mulheres usem lenço e usem o vestuário todo tradicional, todos os dias. E a minha irmã passou a usar o vestuário tradicional todos os dias e o lenço na cabeça, para tapar o cabelo, porque o marido quis”.* (Zayba, 23 anos, origem indiana)

No que diz respeito aos hábitos de vestuário das jovens guineenses, tendo desde já em conta a interferência da cultura local no que é considerado o vestuário tradicional, a principal diferença a salientar face às indianas é o menor controlo social que se verifica no interior do grupo. Também elas utilizam os trajes compridos apenas para rezar ou na mesquita, mas referem não sentir qualquer pressão para ter determinados cuidados com a roupa que usam no dia-a-dia:

*“O meu pai nunca disse: «Não, tu tens que estar vestida dessa forma dentro de casa, não podes estar de saia curta, não podes ir para a praia, mostrar o corpo». Eu saio à noite, vou como quero, vou com saias curtas, com botas, vou para a praia, estou de biquini e ele não tem nada a ver com isso, não tem nada contra.*



*A minha mãe muito menos. Portanto, eles são uns pais liberais”.*  
(Kumbá, 19 anos, origem guineense)

De resto, tendo o trabalho de campo decorrido num Verão em que o calor se fazia sentir de forma excessiva, todas elas se apresentaram de saias curtas e blusas decotadas. Apenas Aisatu salienta, na entrevista, que decorreu pouco antes de se casar, o facto de dever passar a usar o vestuário tradicional em determinadas ocasiões e vestir-se de forma mais discreta no dia-a-dia após o casamento, preocupação que não tem enquanto solteira:

*“O meu noivo foi fazer compras de roupas muçulmanas porque, à partida, quando vais casar és considerada uma pessoa já com responsabilidade, vais deixar de ser infância, vais deixar de usar as coisas que na juventude podias usar, vais ser mais discreta, tens que usar mais as coisas com respeito. Tens que comprar aquelas roupas mesmo típicas muçulmanas, aqueles panos largos, lenço na cabeça, tenho aí tudo. Quando houver uma coisa eu tenho que ir mesmo já com responsabilidade, porque eu tenho marido, já é diferente da vida de solteiro”.* (Aisatu, 23 anos, origem guineense)

Entre a maioria das guineenses mais velhas, tal como entre a maioria das indianas da mesma idade, é visível a coexistência entre o vestuário tradicional e ocidental, adaptando também elas as suas práticas e representações identitárias a este respeito, em contexto migratório. Apenas Kulumba e Naniampe afirmam usar sobretudo os trajes tradicionais, a primeira por passar o seu quotidiano na mesquita, onde trabalha o cônjuge (embora fora do espaço sagrado use roupa ocidental), e a segunda por ter já participado na peregrinação a Meca. A situação de Naniampe é, aliás, comparável à de Leila, de origem indiana, cuja peregrinação foi, como referido no ponto anterior, motivo de alteração dos hábitos de vestuário. Maimuna, por seu lado, confirma o que descreve Aisatu relativamente à necessidade de passar a ter um maior cuidado com a indumentária após o casamento, embora confesse nem sempre o fazer, por apreciar a roupa ocidental. Também Mariatu faz referência a uma maior preocupação com o vestuário que normalmente acontece a partir de uma certa idade:

*“As mulheres muçulmanas, normalmente, não devem deixar o cabelo solto, só que hoje em dia, como se vê, cada um faz como quer. Mesmo na Guiné também é assim, andamos assim. Há os que não deixam mesmo o cabelo solto, tapam tudo até aqui, mas há menos na Guiné isso do que nos países árabes. Fazem os possíveis por tapar o cabelo... as partes que atraem mais os*

*homens, é isso. Mas isso, na Guiné, há pouca coisa. Quando as pessoas têm certas idades é que fazem mais isso*. (Mariatu, 44 anos, origem guineense)

Confirmando esta tradição, Musuba, a mais velha das entrevistadas guineenses, é aquela que, para além de Kulumba e Naniampe, cujas especificidades já foram referidas, afirma usar sempre o lenço, embora nem sempre se vista de forma tradicional:

*“Uso sempre o lenço, mesmo quando estou a dormir, não sou capaz de dormir sem lenço. Gosto. (...) Na nossa religião muçulmana tem que usar sempre lenço, por isso é que eu uso, mas se tem o cabelo bem trançado não usa. Mas eu uso o dia todo, já é um hábito que eu tenho”*.

(...)

*“Eu, às vezes, levanto, vou assim só comprar o pão e volto... Às vezes vou assim de bata, às vezes eu visto roupa de muçulmana. Eu gosto da roupa de muçulmano, mas tenho roupa também de cá. Conforme o que eu quero, é”*. (Musuba, 69 anos, origem guineense)

Das indianas mais velhas, distinguem-se as duas que vieram mais jovens para Portugal, as quais se enquadram no padrão de hábitos de vestuário das mais jovens, sendo também referida por Samirah a necessidade de adaptação ao meio onde vive. Ayra, no entanto, tem alguns cuidados em não expor demasiado o corpo:

*“Na altura do Ramadão tentamos mais andar assim com o nosso vestuário, com o corpo o menos descoberto possível, não é? Nessas alturas é quando nós optamos mais por esse vestuário. No dia-a-dia não, mas eu, por exemplo, tenho um bocado... Não uso saias, só saias compridas, não ando de alcinhas, e assim, não é? Tenho essa preocupação, não andar tão exposta, não é?”* (Ayra, 43 anos, origem indiana)

*“É assim, pela religião, nós devíamos estar cobertas de cima para baixo, fora. Dentro de casa, à frente dos nossos maridos, nós podemos estar como nós quisermos e como ele quiser. Mas pela religião não devia vestir, mas eu visto as saias curtas também, pelo joelho. Quando vou para a praia visto o fato-de-banho... Isso eu já estou a sair um bocadinho fora do tema religioso... Talvez por crescer num ambiente europeu, sabe? O nosso meio é diferente aqui. Quando eu vou para a Arábia Saudita eu não saio para a rua com uma calça curta, eu vou com a minha túnica. Depende onde eu estiver, porque aqui eu ajo e visto como a maioria das pessoas”*. (Samirah, 38 anos, origem indiana)

As restantes indianas mais velhas usam geralmente o vestuário tradicional, embora o uso do lenço seja abandonado por Raja, também por influência da sociedade onde se insere:

*“Eu não uso sempre o lenço, né? Mas na nossa religião é obrigatório a gente pôr o lenço na cabeça, porque na nossa religião, aos 12 anos a gente diz que a rapariga já é formada. Mas aqui, já sabe, em Portugal... Não digo que não dá, há pessoas que andam tapadas, mas eu... Quer dizer, tenho o meu lenço, só que na rua não digo que uso na cabeça”.* (Raja, 49 anos, origem indiana)

*“Tenho roupas compridas e depois ponho lenço, portanto, na rua ando assim, com calça comprida. Mesmo para ir aqui ao supermercado já vou assim, só aqui em casa é que fico assim à vontade”.* (Fatimah, 58 anos, origem indiana)

*“Quando saio à rua ponho aquele meu lenço e o meu vestido comprido. Só quando estou em casa ou estou a trabalhar é que não. É porque na nossa religião não pode, a mulher, mostrar o cabelo”.* (Fariah, 68 anos, origem indiana)

Todo o processo de socialização, não apenas entre grupos de religião muçulmana mas nas sociedades em geral, tende efectivamente a impor limites à mulher relacionados com o corpo, ligando o corpo feminino a uma necessidade de representação moral e atitude de reserva. As suas roupas devem, assim, reproduzir essa reserva que lhes convém, numa espécie de confinamento simbólico, assim como a postura feminina que, ainda hoje, é tida como conveniente, traduz-se numa atitude submissa que lhes é imposta. A forma de andar, o baixar de olhos ou o facto de dever aceitar interrupções num diálogo, constituem exemplos dessas limitações impostas às mulheres nas suas formas de participação e apresentação no espaço público (Bourdieu, 1999).

As mulheres muçulmanas, cujas imposições são, a este nível, ainda mais limitadas, conseguem, porém, em contexto migratório, negociar alguns traços que dizem respeito ao regulamento religioso, sempre presente, do corpo da mulher. A imigração para Portugal aumenta e rentabiliza o conjunto de elementos culturais disponíveis para a (re)construção identitária, sem com isso pôr em causa a crença religiosa e a importância atribuída à religião e a alguns valores que a ela se associam. A nova dinâmica das relações sociais de género, que se pode encontrar até mesmo em algumas sociedades muçulmanas<sup>31</sup>, é, por exemplo, visível na negociação simbólica entre vestuário tradicional e ocidental que estas

31. Ver, a este respeito, Cardeira da Silva, 1999.

mulheres, sobretudo as mais jovens, protagonizam, ou na reinterpretção já referida do significado do mês do Ramadão, em que “*o mês por excelência da purificação é, também, para as mulheres, o mês do bem estar consigo própria, de se sentir bonita*” (Cardeira da Silva, 1999: 166). A questão do véu, negociada com sucesso entre as mais jovens, que praticamente deixam de o usar – com exceção para as celebrações religiosas – é um exemplo visível de flexibilidade cultural e religiosa, na medida em que não se verifica uma pressão por parte dos pais para o seu uso, nem para o uso do vestuário tradicional.

O menor controlo familiar face ao vestuário, tal como relativamente às práticas religiosas – embora, no modo como se apresentam no espaço público, as mulheres encontrem o peso do olhar de censura do grupo – vai de par com um controlo apertado no que diz respeito ao namoro ou à escolha do cônjuge, dimensões mais decisivas para a reprodução material e simbólica do grupo. Para além disso, convém referir a existência de outras formas de adaptação mais residuais envolvendo mulheres muçulmanas, caracterizadas por um maior fechamento intra-étnico, que não permitirá o mesmo nível de negociação identitária. Exemplos disso são parcialmente adivinhados em discursos como o de Zayba relativamente ao controlo estrito do cunhado face ao vestuário da irmã.



## 6. SOCIABILIDADES: SENTIDOS E SIGNIFICADOS

### 6.1. Círculos de Amizade e Relações Familiares: Formas de Negociação entre “Abertura e Fechamento”

A importância central das sociabilidades nos processos de construção identitária, referida no capítulo 1, liga-se, em contexto migratório, à influência das redes de relações sociais sobre as pertenças e referências culturais dos grupos de imigrantes. Envolvendo diversos actores e conteúdos, “quanto mais as sociabilidades forem orientadas para dentro, maiores tenderão a ser os contrastes culturais, ao passo que a existência de redes de sociabilidade extragrupo fortes gera continuidades culturais, promovendo, por essa via, a integração na sociedade envolvente” (Machado, 2002: 219).

Tal como foi sendo demonstrado ao longo deste trabalho, há uma diferença significativa entre as redes estabelecidas pelas mulheres indianas e guineenses mais velhas, mais fechadas e circunscritas aos co-étnicos, e as mais novas que, apresentando uma identificação mais forte com os modos de vida encontrados em Portugal, estabelecem redes mais alargadas e exteriores ao grupo, influenciando de diferente maneira as estratégias de (re)construção identitária. Por outro lado, os círculos de amizade em que se envolvem estas jovens não se encontram livres do controlo familiar e social, sendo, portanto, um lugar privilegiado para a observação dos processos de negociação identitária. A este respeito, o controlo das práticas de sociabilidade das jovens por parte da família apresenta, uma vez mais, maior visibilidade entre a população de origem indiana, sujeita a um controlo social globalmente mais apertado. De facto, são as jovens indianas que, com mais frequência, ocultam dos pais as suas amizades do sexo masculino, por exemplo, ou evitam mesmo estabelecê-las:

*“Eu nunca, nunca dizia se ia sair com rapazes. Era sempre com amigas e, às vezes, inventávamos trabalhos de grupo, ou assim. (...) Ele nunca viu porque eu também tinha o cuidado, não é? Porque fiquei a pensar... Tenho que dar graças a Deus, porque sou de uma família tradicional, super tradicional, e foi-me dada a oportunidade de estudar, de ser alguém, de ser independente, não é? E eu evitava a todo o custo arranjar problemas, sabes?”* (Latifah, 27 anos, origem indiana)

*“Era complicado. Tipo, na escola, os trabalhos de grupo... Tipo, ter rapazes no grupo... eu não podia trazer rapazes cá para casa. Então tentava sempre que o meu grupo fossem raparigas, mas às vezes é complicado. (...) Tipo, as saídas, e tudo. Nunca saí assim*

*naquelas festas da faculdade, ir para a discoteca, essas coisas, nunca fui. (...) No início, na adolescência, se calhar, foi um bocado complicado, porque era os colegas todos a saírem e, no dia seguinte, todos a falarem na festa e a gente ali sem perceber bem, sentia-me um bocadinho deslocada. Mas depois também eu compreendi o ponto de vista dos meus pais. Ia criar um mau nome. Não era por mim, era mais pelos meus pais também. Então depois compreendi isso e depois já não me fazia diferença. (Zayba, 23 anos, origem indiana)*

Como se observa no testemunho de Zayba, a atenção dada pelas mães destas jovens às saídas das filhas confirma a presença marcante do controlo social, na medida em que, à semelhança de outros elementos de identificação cultural já referidos, traduz-se na preocupação com a honra da família, se aquelas forem vistas em presença masculina ou em actividades de lazer consideradas pouco adequadas, como a frequência de discotecas. Contudo, a maioria destas jovens está autorizada a sair à noite. O processo de negociação consiste, nestes casos, num compromisso em sair com amigos portugueses apenas em locais geralmente não frequentados por outras pessoas da comunidade ou em permanecer num espaço controlado pela família:

*“Eu, no meu caso, como eu sou a filha mais nova foi o meu irmão que tomou... Nós temos uma diferença de treze anos. Vivíamos todos na mesma casa, mas só que era o meu irmão que dizia se eu podia, se eu não podia. Mas como conheciam-se todos lá no bairro, então eu, por mais que pensasse que ninguém me estivesse a ver, estava sempre alguém a ver, e eles sentiam-se seguros nisso, porque por mais porcaria que eu fizesse, era controlada. Eu, apesar de ter tido liberdade, estava sempre num círculo muito fechado. Tinha uma liberdade, mas muito restrita”. (Inas, 27 anos, origem indiana)*

*“O que é que a minha mãe sempre me disse?: «Podes sair à noite» – porque a minha mãe conhecia os meus amigos e conhecia toda a gente – «desde que ninguém te veja». Desde que ninguém da minha comunidade me visse. Depois eu comecei também a lidar com pessoas da minha comunidade, mas, tipo, com os meus outros amigos eu saía sempre para sítios onde ninguém me visse. (...) Por exemplo, a minha avó não faz a mínima ideia que eu saio à noite, mas aí acho que já é uma questão de respeito, percebes? (...) Claro que, até agora, se eu quiser sair, há sempre aquela coisa de, pá, ter cuidado para ninguém me ver”. (Rafiah, 21 anos, origem indiana)*

Apesar do controlo exercido face às práticas de lazer das filhas, ligadas às redes de sociabilidade que estabelecem, a maioria destas jovens de origem indiana tem mais amigos de origem portuguesa do que do próprio grupo de origem, facto que é indissociável da sua inserção escolar:

*“A maioria são brancos, nesta altura, e mais mulheres. São as minhas colegas de curso. Já houve uma altura que foi mais muçulmanos, mas agora não. Sabes que quando uma pessoa está a evoluir a nível intelectual, a nível profissional, as nossas conversas coincidem mais com as pessoas que estão no nosso ramo, percebes? E, às vezes, parece que a maioria dos muçulmanos, das minhas amigas, parou no tempo, sabes? E tu sentes que tu andaste para a frente, e elas não. Elas não estudaram, casaram, são domésticas... E, depois, que tipo de conversa, de diálogo, é que se pode ter, não é? Então crias laços mais fortes com as pessoas que estão mais próximas de ti a nível profissional. Os meus melhores amigos são pessoas que estudaram comigo e pessoas da minha profissão. É o tal aspecto, parece que se pode conversar mais, não é? Há mais coisas em comum”.* (Latifah, 27 anos, origem indiana)

*“Olha, a minha melhor amiga é da minha religião, mas... O meu melhor amigo também posso dizer que é da minha religião, porque é o meu irmão. Mas os amigos com quem eu convivo normalmente são pessoas que não são da minha religião, são pessoas da faculdade”.* (Yasmin, 19 anos, origem indiana)

*“A minha melhor amiga faz parte da mesma comunidade, mas também é a única pessoa de quem eu sou realmente chegada da minha comunidade. Porque, de resto, as outras pessoas de quem eu sou muito, mas muito chegada, não são da minha comunidade, de todo. São pessoas da minha faculdade, com quem eu convivo sempre”.* (Rafiah, 21 anos, origem indiana)

O alargamento das redes de sociabilidade é, de resto, um elemento comum às jovens indianas e guineenses. Entre as primeiras, apenas Manar mantém amigos sobretudo intragrupo, cujas redes de amizade foram criadas na Mesquita Central de Lisboa, nomeadamente no âmbito do curso de língua árabe que frequenta. Para além deste contexto privilegiadamente intra-étnico, este facto poderá ficar a dever-se ainda ao seu abandono escolar mais precoce do que o das restantes raparigas indianas.

As guineenses estabelecem ainda redes de amizade com outros africanos ou com guineenses não muçulmanos. No que diz respeito às práticas de lazer no contexto das sociabilidades em Portugal, a necessidade de



negociação entre o que pode ser feito e o que pode ser visto pelos outros, muito presente entre a generalidade das indianas, não tem o mesmo peso entre as guineenses:

*“Muçulmanos é pouco, tenho uma prima minha, e de resto tenho mais amigos angolanos. Mesmo guineenses tenho muito poucos, eles até costumam dizer que eu normalmente fujo sempre daquele ambiente, não é? De vez em quando vou a discotecas africanas, discotecas portuguesas... Vou a tudo. Até acho que frequento mais discotecas portuguesas do que africanas”.* (Tchambu, 24 anos, origem guineense)

*“A maioria das pessoas que eu conheço não são muçulmanos. Uma das minhas melhores amigas é caboverdiana inclusive, portanto... E o meu melhor amigo é guineense mas é católico. (...) Estou com 19 anos e desde os meus 16, salvo erro, que saio à noite. Também não sou uma viciada na noite, mas de vez em quando saio à noite, a discotecas africanas. O meu pai gosta de dar certas ordens: «Olha, faz isto, faz aquilo, não-sei-quê», mas nunca foi de proibir, de dizer: «Não, não vais fazer isso porque é contra a nossa religião», não”. (Kumbá, 19 anos, origem guineense)*

Outra especificidade de algumas jovens, nomeadamente Aisatu e Tchambu, guineenses, e Hana, de origem indiana, consiste na ausência dos pais em Portugal, facto que dilui o controlo familiar. Aisatu e Hana confirmam, todavia, o controlo exercido na altura em que viviam com eles:

*“Na Guiné controlavam, o meu pai sobretudo. A minha mãe é muito amiga, mas o meu pai era um bocadinho mais rígido. É uma coisa bem controlada, o meu pai era muito rígido e impedia muita coisa, e nós não podíamos sair, só saíamos quando íamos para a escola. (...) A gente tinha medo, mesmo muito medo”.* (Aisatu, 23 anos, origem guineense)

*“Ele era mesmo daquele género assim, estávamos nós a brincar, ou assim, quando ele disse: «Está tudo calado», toda a gente tinha que se calar. (...) Era bué da rígido, estás a perceber? Havia regras para tudo, havia horários para tudo, e nós tínhamos que cumprir aquilo. (...) Agora, de vez em quando, vou ter com as minhas colegas, as minhas amigas, entendes? Coisas assim normais. Discotecas, vou mais a africanas, mas também vou muito assim a bares”.* (Hana, 23 anos, origem indiana)

Fatumata, a jovem guineense de 21 anos que veio recentemente juntar-se ao cônjuge em Portugal, não estabeleceu ainda redes de amizade no país, referindo ter algum receio de vir a sentir-se controlada pelo marido. Contudo, a atenção dada pelos familiares das raparigas indianas à

visibilidade, perante a comunidade, da inevitável abertura das redes de sociabilidade a pessoas de outras origens, não tem o mesmo peso entre as guineenses. De resto, mesmo durante o período de residência na Guiné, todas salientam a existência de amigos de várias etnias e, portanto, não apenas muçulmanos. Entre as jovens indianas, apenas Nisa destaca o cumprimento de horários como a principal exigência dos pais nas suas saídas à noite, não sendo impostas regras no que diz respeito às amizades intra ou extragrupo.

Alguma dominação por parte dos cônjuges das jovens que já se encontram casadas é uma situação igualmente observada. Para além de Fatumata, Inas, de origem indiana, considera maior o controlo exercido pelo marido do que o da própria família de origem, tal como já foi adiantado no capítulo 3 a propósito das opções escolares e profissionais da entrevistada, condicionadas pelo cônjuge. Esta situação também se adivinha em relação à irmã de Zayba, segundo o testemunho desta, descrito no capítulo anterior.

*“Por exemplo, olha, um dos motivos também por eu ter deixado o volley foi por causa do meu marido. Ele é mais... não gostava tanto, até porque, na altura, o equipamento de volley era completamente descoberto, e tínhamos umas posições assim um pouco mais... tipo, a manchete, o mergulho, e isso tudo. E ele aí não... (...) E antes, com as minhas amigas, era durante o dia que eu estava com elas. À noite estava com elas, mas sempre com ele também. E, por exemplo, ao princípio era impensável, e tive muitas dificuldades, mesmo, para ele aceitar essas coisas. Agora não, agora já, pronto, já temos tipo um dia... Ele à sexta-feira, por exemplo, sai com os amigos dele e eu saio com as minhas amigas”.* (Inas, 27 anos, origem indiana)

Neste sentido, também Ayra, irmã mais velha de Inas, salienta o conservadorismo e forte religiosidade do cônjuge, que considera poder vir a criar conflitos entre ambos na educação dos filhos:

*“Eu e o meu marido temos uma diferença de 10 anos, ele é mais velho 10 anos do que eu, de maneira que eu tenho uma mente mais aberta que ele, e vai haver conflitos de certeza por causa da minha filha. Vai haver, porque ela vai querer sair, eu vou querer, se calhar, impedi-la um bocadinho, mas ao mesmo tempo acho que não devo, e ele vai... o meu marido vai... Pronto, não há-de gostar disso, percebes? Não sei como é que vai ser. Aliás, tenho pensado imenso nisso, mas acho que vai ser um bocadinho mais complicado. O meu segundo filho já estive em Inglaterra três meses, porque o meu marido, na altura, achou que ele devia*

*estudar em Inglaterra, porque lá há muitas escolas corânicas, onde ele pudesse seguir paralelamente os estudos religiosos e estudos ocidentais, a parte inglesa. Ele foi com 13 anos, só que, pronto, ele não gostou e voltou. (...) Na altura, eu não concordei muito, mas o meu marido queria, achava que, pronto, havia de ser bom para ele". (Ayra, 43 anos, origem indiana)*

É também de referir o facto de os maridos destas jovens serem, por vezes, menos escolarizados do que as próprias, sobretudo entre as indianas, situação que, para Inas, é causadora de alguns conflitos entre o casal, tal como vimos no capítulo 3. Para além deste casal, também o noivo de Zayba e o cônjuge de Latifah não têm formação universitária, mas sim o 12.º ano.

Estratégias familiares de regulação normativa rígida, ligadas a uma lógica disciplinar e à ideia de pertença, tendo em vista a protecção contra um ambiente frequentemente percebido como hostil ou mesmo ameaçador, são geralmente protagonizadas pelas gerações mais velhas, nas sociedades ocidentais (Kellerhals e outros, 2002). No seio destas famílias muçulmanas, embora as jovens experimentem alguma capacidade de negociar certas normas, esta lógica permanece também nas gerações mais novas. Os papéis mantêm-se diferenciados e hierarquizados segundo o sexo e a geração, estando o poder ligado aos homens e aos mais velhos. Os homens asseguram, assim, as funções instrumentais, enquanto as mulheres se centram nas dimensões expressivas da vida familiar, como a educação das crianças, embora já trabalhem também no exterior. Ao contrário da tendência das gerações ocidentais mais novas, sobretudo das classes mais altas, pouco familiarizadas com a transmissão familiar de formas de ancoragem social, sendo a construção identitária orientada por referenciais mais personalizados (Kellerhals e outros, 2002), estas jovens muçulmanas continuam a reflectir, independentemente da classe social, estas lógicas de disciplina nas estruturas familiares que constituem. Cabe aqui espaço, no entanto, para nos interrogarmos sobre a tendência futura destas famílias, na medida em que alterações como a maior escolaridade, o trabalho qualificado no exterior (convém salientar uma vez mais que estes indicadores se observam na população de origem indiana, mais do que entre as guineenses) e alguma negociação face à abertura das redes de sociabilidade no domínio das amizades poderão influenciar estratégias diferentes no futuro.

Tal como foi possível observar relativamente a outros indicadores, a importância da presença de familiares mais velhos na transmissão dos valores tradicionais encontra-se também aqui presente em alguns

testemunhos. Inas, por exemplo, refere o maior peso dessa transmissão vivido pelos seus irmãos mais velhos, mas não pela própria, cuja educação esteve a cargo de um irmão. Ayra, sua irmã, confirma o maior controlo exercido sobretudo pela avó, presente no seu agregado doméstico de origem:

*“Nós, os dois irmãos mais novos, temos uma educação um bocadinho diferente dos três mais velhos, porque os três mais velhos, apesar de estarem com os meus pais, estiveram com a minha avó. Por exemplo, a minha irmã, aos 15 anos, já sabia cozinhar muito bem, o meu irmão também já tinha mais vertente para a escola muçulmana, percebes? Porque era a minha avó também que os ensinava um bocadinho e era uma educação mesmo mais muçulmana. Eu e o meu irmão – os dois mais novos – como viemos logo para aqui, tivemos uma educação mais ocidental, já não tivemos a educação da minha avó, já não tínhamos aquelas tradições. E a minha mãe sempre me apoiou”. (Inas, 27 anos, origem indiana)*

*“A minha mãe era uma pessoa que percebia perfeitamente isso das saídas com amigos, não é? Já na altura, a mãe da minha mãe – a minha avó, com quem eu vivi – era uma pessoa assim mais preconceituosa, e nós, em princípio, na minha idade, não era permitido sairmos de noite, não é? Tínhamos horas para chegar”. (Ayra, 43 anos, origem indiana)*

No que diz respeito às mulheres mais velhas, as redes de sociabilidade intra-étnicas são, ao contrário das redes criadas pelas mais jovens, claramente mais fortes. No caso de Fariah e Fatimah, de origem indiana, as actividades profissionais desenvolvidas no interior da comunidade contribuem para a orientação das relações sociais para dentro do grupo, na medida em que a primeira trabalha como empregada doméstica em casa de uma família muçulmana e a segunda dedica-se ao ensino da língua árabe:

*“Aqui em Portugal tenho todos os amigos, mas com quem estou mais são muçulmanos, estou sempre a trabalhar com eles. Por exemplo, se há um casamento na mesquita vou lá. E também, foi há umas duas semanas, se não me engano, ou no mês passado, a mesquita organizou uma excursão para a terceira idade, também fui, e por acaso eu gostei muito. E, pronto, de resto estou em casa”. (Fatimah, 58 anos, origem indiana)*

Embora as restantes mulheres que exercem uma profissão convivam frequentemente com colegas de outras origens, são os laços estabelecidos dentro do grupo que consideram mais intensos:

*“Os meus melhores amigos são dentro da comunidade. Temos assim, pronto... muitos amigos, não é? Mas não são aqueles*

*amigos com quem estamos juntos ao fim-de-semana e se passeia, e isso, não, não. Muito raro. Nós vivemos mais dentro da nossa comunidade”. (Raja, 49 anos, origem indiana)*

*“Tenho amigos cristãos dentro dos guineenses, como portugueses. Mas o que eu tenho mais é amigos muçulmanos, que eu convivo mais com eles. Eu saio mais é com amigas. A gente, quando tem essas festas assim, a gente encontra-se”. (Mariatu, 44 anos, origem guineense)*

A importância da prática da religião é, para Fatimah, motivo de maior convívio com outros muçulmanos, sendo mesmo salientada a dificuldade sentida devido à dispersão residencial da população de origem indiana em Portugal, que constitui, para ela, um obstáculo à socialização intra-grupo:

*“A religião pratica-se em qualquer lado, em qualquer país, não é? Mas em Moçambique o convívio é diferente, porque a maior parte, nas zonas onde moramos, é tudo muçulmano e, portanto, a pessoa nota a diferença. A gente junta-se e até dá gosto. Aqui, para a gente ver outro muçulmano temos que deslocar... Mas como eu também tento ser teimosa a tentar cumprir naquilo que posso, tento juntar as pessoas, é verdade. Às vezes convoco uma reunião só para isso, normalmente na mesquita, porque ali é central, não é? Há os que vêm do outro lado do rio...” (Fatimah, 58 anos, origem indiana)*

Entre as guineenses, distinguem-se as de chegada recente a Portugal, cujo sentido das redes de sociabilidade é ainda difícil de antever, sendo até ao momento caracterizado por maior fechamento. Kulumba, por exemplo, que, por não exercer ainda qualquer actividade profissional, encontra-se diariamente na mesquita, onde trabalha o cônjuge, não estabeleceu, por enquanto, contacto com pessoas de origem não muçulmana, embora se relacione igualmente com a população indiana que frequenta a mesquita, e não apenas com os guineenses. A mesma entrevistada salienta o desejo de que uma futura inserção profissional lhe permita contornar o controlo actualmente exercido pelo cônjuge no que diz respeito às redes de relações sociais que estabelece:

*“Para eu sair? Ele não deixa eu sair sozinha, só quando eu estou a sair mesmo acompanhada com ele. Talvez quando eu consigo um trabalho. É o que eu penso, não é? Porque no momento que eu não estou junto com ele, eu estou no meu trabalho, naquele momento eu estou livre, não é? Oxalá. Alá é que sabe, não é?” (Kulumba, 40 anos, origem guineense)*

Musuba e Fulé são, por sua vez, as mulheres guineenses que se inserem num círculo de relações sociais mais alargado. Para isso contribuem também outros factores. No caso da primeira, as relações de vizinhança, num contexto residencial com população de diversas origens, quer portuguesa, quer de outros países africanos e, no caso da segunda, a influência da mãe, de religião e etnia diferentes:

*“Eu aqui em Chelas tenho mais portugueses e outros africanos que guineenses”*. (Musuba, 69 anos, origem guineense)

*“Tenho, porque a minha mãe é católica. Para além da minha mãe ser católica, para mim essas coisas não tem nada a ver. Somos guineenses, somos seres humanos, para que é que ia distinguir?”*. (Fulé, 44 anos, origem guineense)

## 6.2. Redes de Vizinhança e Percepções de Racismo

As redes de sociabilidade constituem, como referido no capítulo 3, um dos factores que influencia as estratégias residenciais. Quer essas estratégias vão no sentido da proximidade, quer do afastamento intra-étnico, a presença de vizinhos de origem portuguesa é significativa, e, na percepção da maioria destas mulheres, não se traduz em atitudes de discriminação racial:

*“Aqui nesse bairro... As pessoas aqui respeitam-me muito, muito, muito. Não tem nada dessa coisa de racismo. Eu vou sincera, nunca ninguém me fez racismo. Não vê aquela senhora branca que mora aqui? É como uma irmã minha. Nunca teve essa coisa de racismo, eu nunca senti”*. (Musuba, 69 anos, origem guineense, residente em Chelas, concelho de Lisboa)

*“Tenho vizinhos muçulmanos, tenho católicos, brasileiros... Aqui tem muita religião. As amigas aqui na Quinta do Conde são todas católicas, porque não há muçulmanos aqui”*. (Fariah, 68 anos, origem indiana, residente na Quinta do Conde, concelho de Sesimbra)

Leila, de origem indiana, e a filha Manar, salientam mesmo a amizade criada com uma vizinha portuguesa, mais do que com outros indianos muçulmanos moradores na Brandoa, a sua zona de residência:

*“A maioria são europeus, não há muitos muçulmanos, mas são muito amigos da minha mãe. A minha mãe tem uma amiga, dão-se muito bem há anos. Ela própria, a vizinha, já sabe mesmo os dias de festas e tudo, ela já sabe quando é que vai ser o Ramadão, essas coisas”*. (Manar, 25 anos, origem indiana, filha de Leila. Residente na Brandoa, concelho da Amadora)

*“É portuguesa, católica, mas estava em África e chegámos no mesmo ano, 76. Parece que nós entrámos em Abril e ela parece que entrou mais cedo. Março, talvez. Até lá, somos como se fosse irmãs. É no mesmo prédio, 2º andar. É a única pessoa que dá-se muito bem comigo, porque dizem que primeiro é família e vizinhos. A família está longe, quem é família é vizinhos”.*

*(...)*

*“Aqui em baixo tem um indiano, é aquele que tem a loja pequena, mas ele não dá muita confiança. Ele é muçulmano mas todos os vizinhos são portugueses. Só esse é muçulmano, e um café ali. Mas eu não estou muito neles, porque a gente chega à noite, encontramos, «olá, olá» só, mais nada”.* (Leila, 67 anos, origem indiana, mãe de Manar. Residente na Brandoa, concelho da Amadora)

Latifah, todavia, residente em Odivelas, recorda uma situação em que se sentiu vítima de racismo na sua zona de residência, associando a chegada e fixação de pessoas de origem indiana muçulmana nesse espaço geográfico à origem de atitudes discriminatórias. De facto, situações de racismo tendem a ser mais frequentes quando grupos minoritários se concentram em zonas residenciais, podendo a população envolvente passar a ver esses vizinhos como uma ameaça (Machado, 2002).

*“Olha, quando era pequena senti uma vez, uma vez só, quando tinha 7 anos, já tenho 27, vê lá. Foi naquela altura em que Odivelas começou a ficar invadida por muçulmanos, sabes? E as pessoas que nunca viram ninguém com aquela cor de lado nenhum, de repente chegam ali e... sabes? Foi a única vez. Estava no parque e o rapaz disse «[...] vêm estes monhés...»”.* (Latifah, 27 anos, origem indiana, residente em Odivelas)

Manar, por seu lado, salienta algumas situações em que se sentiu discriminada pelos colegas da escola, sobretudo devido ao facto de a mãe se vestir de forma tradicional e usar o lenço:

*“No princípio, há anos atrás, era mais difícil, porque a minha mãe saía de lenço e toda a gente gozava, e na escola também toda a gente falava. Mas depois começou uma telenovela que é «O Clone», lembras-te? Desde aí, pronto, foi desde aí que as pessoas começaram a falar mesmo as palavras, a gostar do vestuário... Porque eu acho que era falta de informação”.*

*(...)*

*“Vou-te dizer... Eu andava na escola e chamaram-me monhé. E eu fiquei chateada, o rapaz não me largava, era monhé para aqui, monhé para ali... Então eu viro-me para ele e, pumba, dei-lhe com*

*o chapéu. O gajo vira-se contra mim, deu-me uma cabeçada aqui, fiquei com um hematoma, fiquei com isto tudo inchado”. (Manar, 25 anos, origem indiana, filha de Leila)*

Tal como Manar, a maioria das jovens entrevistadas que considera existir racismo em Portugal, salienta sobretudo o contexto escolar como lugar de manifestação de atitudes e práticas discriminatórias:

*“É assim, a única coisa assim mais... foi, tipo, quando andava na secundária, aí acho que foi a única vez que senti, porque me chamaram monhé. Mas de resto, não”. (Inas, 27 anos, origem indiana)*

*“Houve umas coisas que a gente vai levando no dia-a-dia, um pouco de racismo daqui, o olhar de lado... Não foi aquele sentir directamente, mas senti algumas vezes na escola. Tinha sempre aquelas pessoas mazinhas assim que falavam: «Olha, preto, vá para a sua terra»”. (Kumbá 19 anos, origem guineense)*

*“Na turma eu sempre fui a única preta (...). Eu sempre me dei bem com toda a gente, mas, às vezes, é aquela coisa, às vezes a pessoa sente... Mas isso talvez mais em criança, agora não. Sabes que agora, se encontro alguém na rua, essa pessoa tem logo tendência para dizer: «Vai mas é para a tua terra». Já me disseram muitas vezes. E eu, na altura, só dizia: «Mas a minha terra é aqui», «Ah, vai para a terra dos teus pais». Pronto, aí já ficava um bocadinho calada, né? No início isso incomodava, mas depois lá foi passando. Mas nunca senti assim tanto, era só aquele levezinho”. (Diminga, 25 anos, origem guineense)*

Para além das situações salientadas nestes discursos, também os ataques terroristas de 11 de Setembro de 2001 em Nova Iorque foram mencionados como um aspecto causador de um sentimento de desconforto entre algumas indianas:

*“Naquela altura do 11 de Setembro foi quando comecei a licenciatura, então, as conversas em todas as disciplinas, era só isso... Os muçulmanos, a burca, os terroristas... Mas há que saber diferenciar, e foi isto que eu usei na escola para explicar, às vezes, aos meus professores. É diferente uma pessoa fanática de uma pessoa normal, como eu. Porque a palavra ‘Islão’ quer dizer paz. Aquilo não tem nada a ver com o Islão, aquilo é política, aquilo é loucura. E isso chateou-me um pouco, sabes?” (Latifah, 27 anos, origem indiana)*

*“Não, graças a Deus não tenho razões de queixa disso. Só quando começou a haver essa coisa do Bin Laden, mas também eu não fiz caso disso. Havia pessoas, mesmo esses jovens, quando me viam*



*na rua assim com aquele traje, e tudo, chamavam-me nomes, e isso tudo: «Porque é que vocês não voltam para as vossas terras?». Mas eu não faço caso disso”. (Fatimah, 58 anos, origem indiana)*

Apesar de uma parte significativa das entrevistadas de ambos os grupos e de idades diferentes declarar não sentir manifestações fortes de racismo em Portugal, entre as guineenses mais velhas são narradas mais algumas experiências de discriminação. Naniampe, guineense de 53 anos, salienta, no contexto laboral, uma situação em que um pedido de licença para se deslocar à Guiné na ocasião do falecimento da mãe resultou na sua substituição no lugar que ocupava, sem pré-aviso, após o seu regresso a Portugal, o que considera ter-se ligado a questões de racismo. Maimuna, de 37 anos, afirma já se ter sentido discriminada na rua em algumas ocasiões, embora insista em ressaltar a boa relação que mantém, de uma forma geral, com os portugueses, nomeadamente com uma vendedora de gelados que, no Rossio, zona que habitualmente frequenta para vender alguns produtos, costuma fazer companhia à sua filha pequena, chegando mesmo a oferecer-lhe gelados. Mariatu, há mais tempo em Portugal, diz ter sentido mais racismo no período inicial da sua estadia no país, sobretudo devido ao uso do vestuário tradicional, que distingue a população guineense muçulmana:

*“Agora não acho problema. Dantes, aqui em Portugal, usar roupa muçulmana dava-nos problema, porque a gente veste, encontra-se com uma criança na rua, chama carnaval... Pronto, começa a xingar, porque não estão habituados, né? Já me aconteceu muitas vezes. Agora já não temos isso, agora já estão todos quase habituados a ver essas roupas. (...) Agora já há mais africanos, as pessoas já começam a ver mais pessoas, mais roupas diferentes... Às vezes vêm nas televisões também... Pronto, já estão mais habituados. Agora já ninguém liga, quase”. (Mariatu, 44 anos, origem indiana)*

Para além dos maiores contrastes culturais e linguísticos da população guineense muçulmana quando comparada com guineenses de outras etnias, as redes de sociabilidade intra-étnicas mais fortes que estabelece, contribuem para uma percepção de racismo mais acentuada, de acordo com o já referido inquérito aos guineenses realizado em 1995 (Machado, 2002). Também através deste inquérito se verifica que o sexo e os recursos escolares e económicos são elementos que influenciam a percepção de racismo em sentidos diferentes, sendo que esta percepção aumenta com a diminuição destes recursos e entre as mulheres. A diferença já referida entre o estatuto social das mulheres de origem

guineense e indiana faz, assim, aumentar as percepções de racismo entre as primeiras. Para além disso, o facto de as redes de amizade estabelecidas pelas mais jovens se alargarem à população de origem portuguesa, e de elas terem um percurso escolar mais longo, contribui para que considerem, menos do que as mais mulheres velhas, haver racismo em Portugal:

*“Os meus amigos respeitam imenso, graças a Deus. Tenho amigos portugueses e não entra bebida alcoólica na minha casa. Quando vamos a casa de algum amigo almoçar, ele tem o cuidado de não fazer carne nem vinho, por respeito. É na minha casa nunca pedem. E, se querem vir cozinhar carne para a minha casa, eu compro a carne e cozinhamos à vossa moda, à moda portuguesa, e comemos. Há um respeito mútuo”.* (Latifah, 27 anos, origem indiana)

*“Todos os meus amigos respeitam o facto de eu não comer porco. Se eu vou a casa de algum amigo meu, eles têm esse cuidado, não têm nada de porco, estás a perceber? Há um respeito mútuo. Eles cresceram todos comigo, nós já somos amigos há muito tempo, eles sabem os meus hábitos todos e então compreendem”.* (Inas, 27 anos, origem indiana)

### 6.3. Contextos de Socialização e Entreaajuda: os Movimentos Associativos

As redes de sociabilidade estabelecidas pelos muçulmanos em geral, são, como já vimos, caracterizadas por um maior fechamento relacional e, por isso, mais viradas para dentro do que as de outros grupos minoritários, até mesmo quando comparadas com os modelos de relação social característicos de grupos étnicos com a mesma origem nacional, como é o caso de algumas etnias guineenses, que apresentam formas de sociabilidade mais alargadas. Assim sendo, os guineenses muçulmanos, de um modo geral, apresentam uma alta taxa de filiação associativa (embora com pouca participação activa e liderança), facto que se liga precisamente às redes de sociabilidade intra-étnica mais fortes que os caracterizam. Isto é verdade, todavia, para os grupos etários mais velhos, mais do que para os jovens, como foi possível constatar ao longo deste capítulo. Neste sentido, são também sobretudo as mulheres mais velhas, nomeadamente as guineenses, a envolverem-se em movimentos associativos, cuja especificidade será mais à frente aprofundada.

Por outro lado, a menor presença de associativismo formal indiano (embora se encontrem formas diversas de associativismo informal nesta população) confirma a ligação deste tipo de movimento associativo

sobretudo a minorias que se enquadram num tipo de imigração laboral (Machado, 2002). O tipo de inserção socioeconómica que caracteriza a maioria da população indiana, permitindo-lhe criar condições sociais mais favoráveis do que as da generalidade dos guineenses, contribuirá, portanto, para um menor registo de envolvimento no associativismo formal que, mesmo quando existe, não se liga tanto a dimensões políticas ou de reivindicação, mas mais de “expressão” (Ávila e Alves, 1993).

Entre as mulheres indianas mais velhas, apenas Fatimah e Fariah pertencem a uma associação, a *Associação Feminina da Mesquita de Lisboa*, recentemente criada em ligação com a Mesquita Central de Lisboa. Reúnem-se semanalmente nesse local, aos sábados, onde se dedicam sobretudo às orações, mas onde o convívio ocupa também lugar importante. Para além disso, os objectivos da associação ligam-se à criação de redes de entreajuda, sendo paga uma pequena quota mensal destinada a ser usada em situações de necessidade de um membro do grupo, tais como doença, morte de um familiar ou outras dificuldades familiares ou económicas:

*“Sábados, quando tenho tempo, vou à mesquita, porque costuma haver cerimónia na mesquita. Quando saio cedo do trabalho, então vou direita à mesquita assistir àquela cerimónia do nosso grupo. Faz-se oração, depois ficamos ali... as mulheres”.* (Fariah, 68 anos, origem indiana)

*“Faço parte do grupo das senhoras, já formámos uma comissão das senhoras. As reuniões, e tudo, é feito lá na mesquita. Até já temos o nome da comissão: «Associação Feminina da Mesquita de Lisboa». (...) Quando uma pessoa da nossa religião, por exemplo, está hospitalizada, basta termos conhecimento qual é a enfermaria e vamos lá visitar. E, se morre alguém, se essa pessoa faz parte da comissão, em nome da comissão... Porque já abrimos uma conta também em nome da comissão. Pagamos quota, por mês é 1 Euro e, depois, quando acontece uma desgraça numa família, por exemplo, em nome da comissão metemos uns 50 Euros, para ajudar. Não é nada, mas... Depois vamos lá oferecer ao pai ou ao marido, ou filho, irmã, irmão, mãe, e isso tudo”.* (Fatimah, 58 anos, origem indiana)

Embora seja uma organização religiosa de âmbito genérico, a ela pertencem quase exclusivamente mulheres de origem indiana. Fatimah refere a rara participação de guineenses, salientando mais uma vez o afastamento já referido no capítulo 2, que se observa entre ambos os grupos:

*“Temos lá umas duas ou três guineenses na associação, porque elas também são um bocadinho complicado de entrar. Elas... quer*

*dizer, estão mais habituadas entre elas, não é? Mas eu sempre tento puxar, porque eu tenho convívio com elas, porque eu meto-me com toda a gente”. (Fatimah, 58 anos, origem guineense)*

Das jovens indianas, por sua vez, apenas Rafiah pertence e participa activamente numa associação de carácter juvenil e de âmbito religioso, a *Comissão de Jovens da Mesquita*, também representada por jovens de origem indiana, cujos objectivos se prendem com a solidariedade e o convívio. Inas e Nisa afirmam já ter feito parte dessa comissão, e Inas salienta mesmo as redes de amizade criadas nesse contexto associativo, através da participação nas actividades da associação.

*“Depois da Comissão de Jovens da Mesquita é que comecei a ter amigos muçulmanos. Agora é que eu deixei, após ter casado e ter a minha filha acabei por deixar. (...) Fomos nós que fundámos a biblioteca. (...) E pronto, e eles agora ainda continuam, ainda no sábado passado houve uma excursão para os velhinhos, deficientes e mais carenciados ao Oceanário, foram ao Guincho, foram almoçar... Foram os jovens com eles”. (Inas, 27 anos, origem indiana)*

Latifah, por seu lado, ressalta que o conservadorismo do seu pai não lhe permitiu a participação em associações mistas, na medida em que o espaço ocupado por rapazes e raparigas deve, de acordo com as tradições, ser separado:

*“Nada de associações, não. Vem outra vez aquele lado tradicional, sabes? Lá há rapazes, a associação envolve rapazes e raparigas, e isso o meu pai já não... Onde entrasse rapazes já via a coisa mal parada”. (Latifah, 27 anos, origem indiana)*

Samirah é, por sua vez, a única entrevistada que se associou a uma organização de carácter não religioso ou étnico, a *Associação Portuguesa de Mulheres Empresárias* (APME).

É, todavia, entre as guineenses, que o associativismo de carácter étnico adquire maior visibilidade. Embora registem geralmente números mais baixos de pertença e participação associativa do que os homens – facto que, de resto, corresponde às taxas de participação social e política das populações ocidentais, menos significativas entre as mulheres (Machado, 2002) – é importante não esquecer que a sociabilidade feminina se encontra fortemente desenvolvida na Guiné-Bissau, onde, tal como noutros países da África Subsariana, as redes de solidariedade e entreatajuda ocupam um papel fundamental nas relações entre as mulheres (Nantois, 1997). Estes sistemas organizativos são, assim, transportados da terra de

origem e adaptados ao novo meio. Com a principal função de criar e gerir redes de entreajuda em vários domínios da vida do grupo, nomeadamente em casos de doença, acidente, morte, viagens imprevistas, ou apoio na realização de cerimónias ligadas ao nascimento ou ao casamento em Portugal ou no país de origem, estes mecanismos ligam-se não só a laços de parentesco, mas também a relações de amizade ou vizinhança, e atribuem às mulheres o papel principal. São liderados por uma “rainha”, cuja titularidade assenta no seu prestígio social ou na idade, verificando-se mais uma vez o peso da hierarquia estabelecida de acordo com a classe etária (Quintino, 2004).

*“Formámos um novo grupo que começou dia 18, salvo erro, de Maio deste ano, o grupo Djamano-diata. Quer dizer alguma coisa no muçulmano como “tempo bom”, se traduzir dá isso, pronto. Fizemos uma festa aqui na semana passada, foi a tal do domingo na Damaia. Não temos ainda bem sítio onde a gente se encontra, de maneira que ainda não acabámos de organizar o grupo. Depois de acabar de organizar o grupo temos que organizar mais uma festa para angariar os fundos do grupo, porque as pessoas estão aqui, são mais novas do que nós, têm um desgosto – alguém morre na Guiné, a mãe morre ou um familiar – não têm como ir, não têm como fazer as coisas. Portanto, a gente junta e damos aquela quota e levamos para quem tem desgosto, ajudamos e damos mais ânimo a ele para não ficar triste, para saber que tem as pessoas ainda perto dele ou dela. Nós fundámos esse grupo por essa razão”.* (Fulé, 44 anos, origem guineense)

As redes de solidariedade e convívio que se desenvolvem entre as mulheres na Guiné-Bissau não possuem geralmente nome próprio, sendo a atribuição de um nome uma estratégia de formalização imposta pela adaptação à nova sociedade onde se inserem (Quintino, 2004). Para além do grupo *Djamano-diata*, o mais recente entre os guineenses, mencionado no testemunho de Fulé, *Sabú N’hima*, *Badin Clube* e *Gente Rica* são outros três exemplos de associações cujas festas, organizadas com regularidade, para além de serem um meio de ajudar membros do grupo necessitados, constituem momentos importantes de convívio:

*“[...] Porque aqui, nós, guineenses, nós não somos nada agora, porque o nosso governo não lida com o governo daqui. O governo da Guiné não sabe nada, mas a gente gostava também de ser gente importante, está a compreender? E a gente vai divertir nessas festas desses grupos. Ou um casamento, ou um baptizado, ou um grupo para divertir... Tudo é muito importante, porque na minha terra também é assim. Eu sou portuguesa já há trinta e tal anos, mas eu sempre tenho que chamar a naturalidade guine-*

*ense, não posso negar. Eu não nasci cá, nasci na África, sou africana. E cada dia está a entrar gente, cada dia mulheres muçulmanas entram. Há muito, muito muçulmano aqui nessa terra, muito mesmo”. (Musuba, 69 anos, origem guineense)*

Apesar de estas associações serem interétnicas, a liderança muçulmana é visível, começando pelos nomes islamizados que as caracterizam. A exceção é a *Gente Rica*, demonstrando este nome a existência de uma apropriação instrumental do português (Quintino, 2004). Esta associação é a mais antiga das quatro, constituindo o sistema de quotização periódica e a partilha das despesas em comidas e bebidas para as festas uma forma de organização comum a todas elas:

*“Sou sócia de um grupo que nós formámos. O meu grupo chama-se Gente Rica, é um grupo que nós formámos, assim, na brincadeira. Quando os nossos filhos nasceram, cada um que tinha bebé, a gente juntava e íamos fazer festa em casa da pessoa no dia do baptizado, e, então, contribuíamos sempre para a pessoa para quem a gente ia. A gente cozinhava, comia e dançava... Pronto, então formámos assim esse nome de brincadeira a gozar entre nós, mulheres, até que esse nome seguiu mesmo de verdade. Acabámos mesmo por formar o grupo Gente Rica e legalizámos o grupo. Pronto, agora há mais grupos, mas o primeiro grupo cá em Lisboa é Gente Rica. (...) Nós somos trinta e tal, ou mais, no Gente Rica, não sei bem. A gente paga todos os meses uma quota, era 2 Euros e 50, que é 500 escudos, agora já é 5 Euros, que é 1.000 escudos, por mês. Juntamos, guardamos no banco e, então, quando alguém tiver problemas, a gente ajuda, tira um x para ajudar a pessoa. Se a gente quiser fazer uma festa, tiramos de lá se tivermos o fundo e vamos fazer a nossa festinha. E é assim, para distrair”. (Mariatu, 44 anos, origem guineense)*

A participação masculina nas festas organizadas por estas associações é, por sua vez, menos visível, confirmando-se o papel predominante das mulheres, quer na organização, quer na participação nestes momentos de convívio:

*“Esse Sabú N’hima é o meu clube. (...) Nas festas tem que dançar, já sabe, é como aquele dia, é uma festa muito grande. Homens vão lá mas é muito mais mulheres. Homens podem ir, mas eles chegam, todos sentam. Se há alguma festa, todos eles sentados, só mulheres é que dançam”. (Musuba, 69 anos, origem guineense)*

Sendo estes grupos formados com base nos laços de amizade, as rivalidades entre estas redes de sociabilidade são atenuadas através dos convites mútuos e do sistema de “multa”, ligado à obrigatoriedade que os membros de cada associação têm de participar nas festas dos outros grupos. Se não o fizerem sem que haja um motivo forte que o justifique, não cumprem uma regra social, tendo que posteriormente reparar essa quebra das normas (Quintino, 2004).

*“Eu estou sempre a trabalhar, sempre. Desde que eu comecei este trabalho aqui não tenho sossego. Saio de casa, venho para aqui, só saio daqui à noite. É muito cansativo, eu vou estar rebentada estes dois fins-de-semana com as festas... Sábado, domingo, sábado, domingo... Estamos todas rebentadas. Pronto, mas quando tem festa de outro grupo eu também tenho que ir, senão depois ninguém vai vir para mim. Você pode ter alguma coisa, os seus filhos para baptizar, mas se não costuma ir para ninguém, ninguém vai para ti. Acaba por ser assim, então é por causa disso que tem que ir”.* (Mariatu, 44 anos, origem guineense)

Para além destas associações, às quais pertencem três das entrevistadas mais velhas, a mais conhecida das associações de imigrantes da Guiné-Bissau, a *Associação Guineense de Solidariedade Social* (AGUINENSO), constituída em 1987, é referida apenas por Musuba<sup>32</sup>, que afirma ter deixado de ser filiada, mas continuar a receber apoio do próprio presidente da associação, sempre que necessário.

Nafanta e Naniampe, chegadas mais recentemente a Portugal, pertencem à *Associação dos Muçulmanos Naturais da Guiné-Bissau Residentes em Portugal* (AMNGB), sediada na Mesquita Central de Lisboa e fundada pelos muçulmanos guineenses no quadro da Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL). Tendo como objectivos a garantia da prática religiosa, o ensino do Alcorão e a assistência social aos mais necessitados, esta associação foi criada com vista à preservação das especificidades culturais dos muçulmanos guineenses, ligadas à sobreposição do animismo e do Islão (Quintino, 2004). Para além de Nafanta e Naniampe, também Mariatu, em Portugal desde 1977, refere ter participado activamente nessa associação antes da formação do grupo *Gente Rica*, ao qual pertence actualmente em exclusividade.

32. Note-se, contudo, que a AGUINENSO representa a associação à qual pertence um maior número de guineenses, tendo adquirido grande protagonismo nas movimentações políticas junto do Estado e de outras instituições (Machado, 2002).

Pelo contrário, e como referido inicialmente, as jovens guineenses entrevistadas não têm qualquer filiação associativa, à excepção de Tchambu, que, por necessidade de informações ligadas à vinda de um irmão para Portugal, fez uso instrumental de uma associação que presta apoio a imigrantes.

A filiação e participação associativa das mulheres muçulmanas reproduzem, portanto, os modelos de sociabilidade que desenvolvem. Na medida em que as raparigas mais jovens estabelecem redes de relacionamento “para fora”, quer com pessoas da sociedade de acolhimento, quer, nomeadamente no caso das guineenses, com pessoas de outros grupos étnicos ou mesmo com outras populações de origem africana não guineense, ligam-se com menos frequência a associações étnico-religiosas do que as suas mães e do que as mulheres mais velhas, em geral. Estas, por seu lado, embora se envolvam menos em movimentos associativos formais do que os homens, apresentam singularidades da participação em redes de sociabilidade femininas, recriando, no país de imigração, os sistemas de solidariedade femininos que desenvolvem nos países de origem, designadamente através das festas ou serões que organizam. Porque as indianas apresentam, na sua maioria, um estatuto social mais privilegiado, quer na origem, quer no destino, são as guineenses que estabelecem redes de entreaajuda e de convívio em maior número, prestando muitas vezes serviços de apoio umas às outras, mesmo fora dos circuitos organizados de sociabilidade.

A organização feminina guineense relativamente ao transporte para as festas ou para a mesquita, às sextas-feiras, é disso um exemplo. As mulheres que têm viatura própria organizam-se, assim, de acordo com as zonas de residência, de forma a que todas disponham de transporte para as suas casas. Às sextas-feiras, no final da oração e após o momento de convívio à saída da mesquita, é visível a rápida disponibilização dos carros que se destinam à Amadora, ao Rossio, a Vila Franca de Xira ou a outras zonas da cidade e arredores, embora esta organização envolva também a participação masculina, mais do que a mobilização para as festas regularmente levadas a cabo, para onde as mulheres se dirigem mais cedo do que os homens, no sentido de participarem na confecção dos alimentos e na organização do espaço, funcionando aqui redes exclusivamente femininas.

As redes de entreaajuda feminina de carácter mais informal contribuem também para a criação de actividades comerciais. Nafanta, por exemplo, empregada de limpeza num hipermercado de Lisboa, tem um projecto iniciado na área do comércio, que conseguiu com a ajuda de algumas



amigas, as quais lhe emprestaram o dinheiro necessário para a compra de peças de vestuário recentemente enviadas para a Guiné-Bissau, onde os filhos as irão vender. Os benefícios do envolvimento e da participação em grupos são, neste caso, claramente visíveis. Os recursos disponibilizados pelas comunidades aos seus membros constituem, de facto, uma vantagem das sociabilidades, numa conjugação entre motivações altruístas e instrumentais (Portes, 2000). O capital social, decorrente das relações sociais intragrupo, beneficia assim estas mulheres, ao mesmo tempo que lhes pode restringir a liberdade individual em alguns aspectos. Tal como já vimos, essa restrição acontece sobretudo com o controlo social exercido sobre as mais jovens, que lhes limita a própria construção das sociabilidades, mais no que diz respeito à dimensão familiar, como se pode ver na escolha do cônjuge, circunscrita ao grupo de origem, do que na dimensão das redes de amizade, face às quais lhes é permitida uma maior negociação e autonomia.

## CONCLUSÕES

Divididos entre a ligação ao país de origem e o intuito de concretização, na sociedade de acolhimento, dos objectivos migratórios estabelecidos, a (re)construção identitária dos imigrantes é sempre um processo complexo. Para além da articulação de diversos elementos socioculturais da origem e do destino, neste processo coexistem diferentes atitudes face aos filhos, nascidos ou não em Portugal. Por um lado, o desejo de que estes se realizem, nomeadamente nos planos escolar e profissional, escapando às dificuldades sentidas pelos próprios, mas, por outro lado, o receio frequente de que uma distância se instale entre eles e os seus descendentes, ou seja, de que estes últimos estabeleçam uma ruptura com a cultura e valores dos pais.

Tratando-se aqui de populações onde as mulheres ocupam um papel central na esfera doméstica e na educação dos filhos, são elas que se encontram no centro destas contradições, a que se soma o peso que os valores tradicionais adquirem nestes grupos e o seu maior fechamento intra-étnico. As questões de identidade e de etnicidade encontram, assim, nestes dois conjuntos de mulheres de idades diferentes, algumas especificidades que importa agora sistematizar, retomando e relacionando alguns dos resultados apresentados ao longo do trabalho.

Através das várias dimensões analisadas, foi possível identificar, no processo de (re)construção identitária destas mulheres, uma negociação permanente entre um controlo familiar e social forte (embora mais forte entre as indianas do que entre as guineenses) e um desejo de autonomização. Se, por um lado, o controlo familiar e social lhes permite estabelecer redes de solidariedade e entreajuda fortes, constitui, por outro lado, um obstáculo ao desejo de autonomização.

Este desejo é, por sua vez, menos marcante entre as mulheres mais velhas do que entre as jovens, na medida em que, naquelas, menos escolarizadas e mais circunscritas ao espaço privado já desde o período pré-migratório, permanece acentuado o peso dos valores e modos de vida tradicionais. A possibilidade de maior realização pessoal no país de acolhimento emerge, todavia, também entre as mulheres mais velhas, sobretudo através de um trabalho remunerado ou da frequência escolar, em casos onde, no país de origem, os estudos eram autorizados apenas aos homens. Para além da inserção profissional ou escolar das próprias em Portugal, também o prolongamento dos estudos das filhas, o exercício de uma actividade profissional mais qualificada e a consequente independência ganha pelas mesmas, contribuem para que aquelas

valorizem o modo de vida em Portugal, embora permaneça, paradoxalmente, o receio de que as filhas se afastem dos valores tradicionais.

De facto, apesar de a constante negociação identitária ser transversal às várias idades, as raparigas mais jovens, por estabelecerem redes de sociabilidade mais alargadas, decorrentes sobretudo do prolongamento dos estudos, apresentam uma identificação mais forte com os modos de vida encontrados no destino. Neste sentido, pudemos também identificar diferenças nas várias dimensões de análise, no que diz respeito ao grau de negociação permitido e aceite pela família e pelo grupo. Assim, enquanto as práticas religiosas, o vestuário, o prosseguimento dos estudos, uma inserção profissional fora das redes familiares ou as redes de amizade exteriores ao grupo são geralmente dimensões negociadas com sucesso entre as jovens e as suas mães, e, através destas, com os pais, a dimensão familiar das sociabilidades encontra regularmente uma maior pressão social.

Dois tipos de sociabilidades estão aqui, com efeito, em evidência: os familiares e os de amizade. Sendo as relações estruturadas de forma diferente em cada um deles, é nos círculos familiares que o fechamento se torna maior e o controlo social destas mulheres mais apertado. A análise da escolha do cônjuge, aprofundada no capítulo 4, permite diferenciar claramente o grau de controlo e respectivo poder de negociação inerente às sociabilidades quando estas entram no domínio familiar. Efectivamente, quando se trata do casamento, a escolha do cônjuge limita-se ao grupo de origem, quer para as jovens de origem indiana, quer para as de origem guineense, não havendo aqui o mesmo lugar para a negociação familiar ou flexibilização das normas que noutras dimensões das sociabilidades. A possibilidade de conversão do cônjuge, embora exista, não é uma situação facilmente aceite pelas famílias das jovens muçulmanas, sendo, pelo contrário, mais livremente consentida para os rapazes.

Já quando se trata do período de namoro, que não entra nos círculos familiares, é visível alguma flexibilidade, sobretudo entre as jovens guineenses, no que diz respeito à origem do parceiro, que é, algumas vezes, diferente da delas. Esta elasticidade das normas é possível, mais uma vez, através do papel desempenhado pela mãe, cúmplice na definição de estratégias que passam, com frequência, pela ocultação dos namoros das filhas, dos respectivos cônjuges, do mesmo modo que desempenham muitas vezes o papel de intermediárias na negociação, também com os cônjuges, do prosseguimento dos estudos das filhas, como vimos no capítulo 3.

Mas são as sociabilidades ligadas às relações de amizade que conhecem maior flexibilização, podendo estas relações ser construídas, embora de forma restrita, para fora das fronteiras da população co-étnica. São novamente as mães que, dentro da família, aceitam, por vezes, amizades do sexo masculino ou exteriores ao grupo étnico estabelecidas pelas filhas, com a condição de que estas se afastem dos espaços frequentados e controlados pelos co-étnicos, para que não sejam vistas pelos outros membros do grupo. Esta necessidade de negociar as redes de amizade caracteriza em particular as famílias de origem indiana, na medida em que o controlo familiar e social entre as guineenses é, como já foi referido, menos marcante.

A configuração das sociabilidades liga-se, nestas mulheres, a contrastes culturais fortes com a população portuguesa. Estamos, portanto, perante uma situação de fechamento relacional, mas diferenciado entre as mulheres de ambos os grupos e entre os dois tipos de sociabilidades, ou seja, mais marcante, em geral, entre as indianas e, em particular, no que diz respeito às redes de sociabilidade familiar – estas, mais fechadas quer entre indianas, quer entre guineenses, na medida em que os casamentos são predominantemente intra-étnicos.

É importante não esquecer, porém, que as amizades que algumas destas jovens criam com pessoas de origem portuguesa também produzem continuidades, no espaço da etnicidade (Machado, 2002), com a população autóctone. Aqui, o que mais diferencia os dois grupos é a forma como essas amizades são controladas pela família, não podendo, por vezes, entre as jovens indianas, ser expostas perante o próprio grupo de pertença. Também as formas de lazer associadas às redes de amizade são negociadas, passando essa negociação, muitas vezes, por escondê-las do olhar dos co-étnicos. Assim, tal como algumas destas jovens são autorizadas a sair com amigos exteriores ao grupo, apenas se tiverem o cuidado de não serem vistas, também a frequência de discotecas ou mesmo a utilização de vestuário considerado menos apropriado são situações que devem ser mantidas longe do olhar do grupo, por serem encaradas como prejudiciais para a honra da família.

As normas e valores tradicionais que se associam, neste caso, a uma religiosidade forte, são, assim, negociados por estas mulheres, de acordo com estratégias próprias, sendo a religião também reinterpretada com frequência. A própria flexibilidade do Islão torna os capitais simbólicos cambiáveis, sendo os valores tradicionais adaptados e transformados, influenciados por novas referências que se cruzam de forma dinâmica (Bourdieu, 1979; Cardeira da Silva, 1999). Os valores tradicionais, locais e

religiosos, associados à imagem destas mulheres, coexistem, assim, com a categoria cultural definida como modernidade, através de uma negociação gerida pela interação social. A diferença, por um lado, e a relação, por outro, são, de resto, elementos fundamentais nestes jogos de distinção (Bourdieu, 1979).

Trata-se de um universo efectivamente complexo em que a tradição islâmica, a tradição local e a modernidade, através dos processos coloniais e da globalização, se cruzam na percepção das identidades (Cardeira da Silva, 1999). Do mesmo modo, no seu trabalho sobre o Islão em contexto imigratório, Joan Lacomba Vásquez identifica, através da prática da religião, o carácter dinâmico e a capacidade de adaptação que esta representa. *“O Islão reaprendido é o fruto da aculturação, do contacto e da interacção com a sociedade de acolhimento”* (Vásquez, 2001: 303). É, todavia, importante ter também em conta que a reinterpretação não constitui *“o espaço absolutizado da autonomia, da criatividade e da emancipação”* (Madureira Pinto, 1991: 228), tratando-se aqui apenas de uma flexibilização das normas que não conduz, de facto, a uma autonomia absoluta.

A propósito das redes de sociabilidade, conceito central nesta pesquisa, Maria Cardeira da Silva chama a atenção para a importância das redes intragénero, na medida em que, nas sociabilidades femininas, a mulher destaca-se da passividade e da dependência face ao homem, ganhando papel activo e maior autonomia, tal como demonstra a análise do último capítulo deste trabalho, relativamente à organização das redes de entreajuda e convívio femininas, sobretudo entre as mulheres mais velhas.

A autora baseia-se ainda no conceito de proximidade para substituir os suportes clássicos do conceito de parentesco na análise destas redes. Dado que as mulheres se afastam do grupo familiar de origem após o casamento, criando mais facilmente relações próximas num espaço exterior ao do parentesco, as redes de sociabilidade estabelecidas incluem elementos que vão para além dos parentes, passando pelos vizinhos ou pelas amigas próximas (Cardeira da Silva, 1999). O apoio, solidariedade e convívio já identificados entre as mulheres de origem indiana e guineense, no interior dos respectivos grupos, confirmam esta ideia de proximidade. Para além disso, entre estas mulheres, sobretudo entre as guineenses, à semelhança das mulheres marroquinas em Salé, sobre as quais incide o trabalho de Maria Cardeira da Silva, é criada uma espécie de parentesco prático para uso quotidiano, em que parentes, amigos e vizinhos se confundem (Cardeira da Silva, 1999). No decorrer do trabalho de campo foi, de resto, recorrente a referência a primos ou

irmãos, sobretudo pelas entrevistadas guineenses, o que me exigiu algum esforço para perceber o grau de parentesco exacto em questão, o qual, no fim, frequentemente não existia. Curiosa é também a noção guineense de primo-irmão, por vezes designado primo, outras vezes irmão (e que suscitou, por isso, alguma confusão inicial nas conversas que com elas estabeleci), e que consiste no laço de parentesco atribuído aos dois filhos mais velhos de dois irmãos.

Apesar da complexidade das redes estabelecidas por estas mulheres, reconhecem-se algumas regularidades. Sem se separarem da esfera doméstica, as mulheres mais velhas conseguem, em contexto imigratório, afirmar a sua singularidade, seja indirectamente, por meio da realização escolar e profissional das filhas, onde adquirem uma nova imagem de mediadoras, seja através das redes femininas que elas próprias estabelecem, ou ainda graças à sua participação em actividades exteriores. Ganham, assim, um maior poder de negociação, quer por meio de estratégias intencionais, quer devido às circunstâncias que se criam na sociedade de acolhimento. Esta negociação é mais visível entre as indianas do que entre as guineenses, dada a inserção das primeiras num sistema de relações mais controlado socialmente. É também mais notória entre as mais jovens de ambos os grupos, na medida em que são elas que mais se identificam com o padrão cultural da sociedade onde vivem, procurando assim demarcar-se da dependência face ao homem que caracteriza as gerações precedentes. Como vimos, é no casamento, traduzido na escolha do cônjuge, que permanecem as maiores limitações, tendo contudo sido alterada a tradição da imposição de um parceiro pelos pais, o que significa, portanto, algum grau de flexibilização.

Dado que as comunidades tendem a formar-se, como já foi referido, quando tanto a localização no eixo cultural como no eixo social da etnicidade se aproximam do pólo dos contrastes (Machado, 2002) – o que, nestes dois grupos, apenas não acontece relativamente à localização social dos indianos, mais próxima do pólo das continuidades – e visto que a reprodução de valores e modos de vida é marcante nas duas populações, em que os interesses partilhados atingem uma forte expressão, poderíamos afirmar que estamos perante duas comunidades, ou melhor, perante os segmentos femininos de duas comunidades. Contudo, as diferenças entre os dois grupos são significativas. As indianas, envolvidas num sistema de controlo familiar e social claramente mais forte, desenvolvem estratégias que, mesmo entre as mais jovens, cujas formas de sociabilidade são mais alargadas, se prendem com a definição clara de fronteiras socioculturais entre o grupo de pertença e a população envolvente. Isto porque, mesmo nos casos em que as raparigas indianas

conseguem negociar alguma flexibilidade das normas, trata-se geralmente de uma negociação relativa, na medida em que, muitas vezes, esta flexibilidade traduz-se num processo cauteloso em que a atenção é posta na ocultação ao grupo de certos comportamentos, considerados desviantes face às normas instituídas. Pelo contrário, entre as guineenses não se encontra a mesma necessidade de circunscrever as práticas socioculturais ao que é determinado pelo grupo. Para isso contribuirão as especificidades já referidas, que cruzam, neste grupo, diferentes heranças culturais, bem como a heterogeneidade que caracteriza os guineenses em geral, cujas redes de relacionamento com diferentes etnias se estabelecem ainda no próprio país de origem.

Deste modo, apesar de as jovens indianas conhecerem formas de socialização externa, e não ignorando as diferenças sociais que se encontram no seio deste grupo, nem as diferenças de interpretação do Islão e de vivência religiosa, é com pouca reserva que podemos afirmar que estamos, neste caso, perante uma comunidade, o que já não é verdade para as guineenses. O Islão popular e tranquilo, definido por Lamchichi e Cesari como a forma de adaptação mais comum entre os muçulmanos de residência mais antiga em França (ver capítulo 2) é, de facto, transponível para os elementos mais velhos da população de origem indiana em Portugal, em que o objectivo principal da comunidade consiste precisamente em transmitir as normas e valores de origem aos mais jovens, estabelecendo formas de coesão.

Dizendo isto, não se pretende, todavia, afirmar que não há comunicação entre esta população e outros grupos. Pelo contrário, procura-se aqui salientar algumas limitações que determinadas perspectivas demonstram, ao sobrevalorizarem a diversidade étnica face a outros elementos de diferenciação inerentes a cada grupo, e ao atribuírem-lhe fronteiras impossíveis de alterar, mesmo quando dentro dessas fronteiras actuam factores de discriminação fortes.

De facto, perspectivas reducionistas sobre as identidades também se encontram na análise das identidades étnicas. A abordagem multiculturalista, por exemplo, enfatizando a crescente diferenciação cultural das sociedades, por via da entrada de populações migrantes de proveniências diversas, acaba por entender essas populações como culturalmente estanques e não comunicantes entre si. Cada minoria étnica é vista como socialmente homogénea e com fronteiras bem definidas, sendo sobrevalorizada a diversidade étnica e ignorados outros factores como a classe social, género ou religião, que contribuem igualmente para a construção das identidades e introduzem diferenças de valores e estilos de vida (Machado, 2002).

A discussão e análise científica das especificidades das experiências migratórias das mulheres que constituem o objecto deste estudo, contribuem para perceber a necessidade de repensar o discurso multiculturalista, reforçando a importância de reconhecer a diversidade cultural e, simultaneamente, promover a igualdade dos direitos individuais, independentemente das culturas. De facto, ao defender incondicionalmente as diferentes identidades culturais, o multiculturalismo encerra em si mesmo factores de discriminação, que podem ser traduzidos em casos limite como a excisão entre as guineenses, tópico analisado no capítulo 4.

Outras formas de discriminação ou obstáculo à liberdade individual vividas pelas jovens de algumas minorias muçulmanas na Europa, nomeadamente o facto de os seus projectos de autonomia (quer ligados à inserção profissional, quer ao percurso escolar) serem travados por não se coadunarem com a respectiva tradição e cultura, são também ignoradas pela perspectiva multiculturalista, que não coloca a hipótese da existência de formas voluntárias de aculturação ou miscigenação cultural, ou seja, de as normas culturais prevaletentes nas sociedades de acolhimento poderem constituir uma opção de cultura para estas minorias (Machado, 2002). De facto, o género ocupa uma posição fundamental nos processos de construção identitária, sendo importante não subvalorizar este elemento, tal como fazem muitos defensores do multiculturalismo, que pensam a estruturação da sociedade, antes de mais, em termos étnicos, ignorando a existência de desigualdades fortes entre homens e mulheres em certos grupos minoritários (Machado, 2002). E, embora as próprias referências culturais possam ser continuamente transformadas por estas mulheres, torna-se importante lembrar que são, muitas vezes, os constrangimentos sociais internos ao seu grupo de pertença que travam os seus projectos individuais, dado o controlo familiar e social que aí se faz sentir, mesmo no contexto da sociedade receptora. Os direitos individuais devem, assim, ser transversais às várias culturas, e o diálogo intercultural torna-se imperativo, sendo a situação ideal aquela em que *“as pessoas e os grupos sociais têm direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza”* (Sousa Santos, 1997: 30).

A população muçulmana de origem guineense e indiana em Portugal adere sobretudo a formas moderadas de manifestação do Islão, definidas pelos já citados autores Lamchichi e Cesari como popular e tranquilo – característico, tal como em França, da maioria das mulheres mais velhas – ou como maioritariamente individualizado, no que diz respeito às jovens, nascidas ou não em Portugal, em que as referências islâmicas, mantendo



um peso importante, são adaptadas à sociedade ocidental e a religiosidade ganha um sentido mais individual (Cesari, 1997; Lamchichi in Ragi, 1999; Roy, 1999).

A propósito das famílias oriundas do norte de África em França, Avenel e Cicchelli definem as estratégias das jovens como “revolução tranquila”, qualificando-as de prudentes mas decididas, onde, paralelamente à vontade de preservar a herança familiar, a construção das identidades abre-se aos modelos exteriores de comportamento, visando conciliar a pertença familiar com a realização de projectos pessoais (Avenel e Cicchelli, 2001).

Também nestes dois grupos de mulheres se verifica, como foi demonstrado ao longo desta pesquisa, uma articulação entre o desejo de autonomização e a vontade de manter a coesão familiar, que, por sua vez, se encontra ligada aos valores de origem. Quer por autoidentificação com esses valores, quer devido às vantagens retiradas da coesão familiar e social a que estes se ligam, estas mulheres também procuram manter parte deles, ao mesmo tempo que pretendem estabelecer percursos de individualização, indispensáveis à sua realização pessoal. A (re)construção identitária destas mulheres é, assim, um processo extremamente complexo, chegando-se aqui ao ponto fulcral da análise. Porque o sistema de heranças a partir do qual é construída a história social dos seres humanos se traduz em limites e potencialidades, eles são simultaneamente livres e condicionados (Almeida, 1995), sendo fortemente complexa a definição da fronteira entre a imposição do controlo familiar e social nestas mulheres, e a vontade de manter as referências herdadas, na definição das suas estratégias.

Destacam-se, porém, as diferenças encontradas nos dois níveis de comparação que atravessaram a análise. Entre as mais jovens, em geral, o desejo de autonomização é maior, sendo mais conscientes as negociações que desenvolvem nesse sentido, enquanto, entre as mulheres mais velhas, são, muitas vezes, as próprias circunstâncias vividas na sociedade receptora – como as dificuldades económicas que, nos primeiros anos em Portugal, as levam a exercer actividades profissionais no exterior – ou a influência dos projectos pessoais das suas filhas, ligados à maior abertura das redes de sociabilidade destas, que conduzem as suas estratégias de autonomização. Entre as guineenses, porque o controlo exercido é menor, a necessidade de negociação de estratégias de autonomização é também menor do que entre as indianas, embora permaneça a forte ligação aos valores de origem, quer por vontade das próprias, quer pelo controlo familiar e social que, embora mais ténue, não deixa de estar presente.

Contudo, o facto de estas jovens se identificarem mais com a cultura da sociedade onde se inserem e de manifestarem, de uma forma geral, posições claras contra a subordinação da mulher ao homem, contra a poligamia ou contra outros factores de discriminação da mulher, leva-nos a questionar como se desenvolverão cenários futuros destas populações em Portugal. Poderá mesmo a escolha do cônjuge, elemento que permanece menos flexível, vir a tornar-se mais negociável e a dimensão familiar das sociabilidades vir a tornar-se mais aberta? Esta é uma questão sobre a qual se torna mais difícil estabelecer uma previsão, na medida em que, embora algumas destas jovens tenham já passado por situações de namoro com rapazes de outras origens, reconhecem a importância de transmitir os valores do grupo aos seus próprios filhos, o que menos pacificamente acontecerá se o cônjuge não partilhar as mesmas referências culturais e religiosas. Para além disso, essa importância da transmissão de valores tradicionais aos filhos liga-se, uma vez mais, em parte, ao controlo familiar e social, sendo frequentemente invocado, pelas jovens entrevistadas, o peso do nome da família como motivo para que o casamento das suas filhas continue a ser circunscrito ao grupo étnico.

Este controlo social, embora represente, por um lado, um obstáculo à individualização destas jovens, traduz-se, por outro lado, em formas de apoio e benefícios que elas não desejam perder. Como afirma Alejandro Portes, *“os jovens que permanecem firmemente enraizados nas suas comunidades étnicas podem, por isso mesmo, ter melhores oportunidades de mobilidade educacional e económica, através do acesso aos recursos que as suas comunidades colocam à disposição dos seus membros”* (Portes, 1999: 100). Foram referidos, aliás, pelas entrevistadas, tanto guineenses como indianas, exemplos de situações de amigas ou familiares cuja opção por um casamento fora do grupo criou tensões irreversíveis dentro da família e mesmo do grupo de pertença, tendo sido quebrado o apoio que este lhes proporcionava. O receio de correr este risco pode contribuir, assim, para que estas jovens optem por permanecer ligadas aos valores que contribuem para essa coesão. Faz sentido invocar aqui, para terminar, a ideia de Gilberto Velho, que associa a viabilidade de efectivação de um projecto individual às relações sociais e familiares e ao maior ou menor grau de abertura ou fechamento das redes sociais em que se inserem os indivíduos e as suas famílias, sendo por vezes difícil a resolução da permanente tensão entre aspirações individuais e o carácter englobador e incorporador da família (Velho, 1987).

Na (re)construção identitária destas mulheres e jovens, o peso das suas pertenças é, portanto, marcante, caracterizando-se por um grau de

fechamento forte em torno dos valores nucleares que essas pertenças comportam. A inserção duradoura numa sociedade ocidental permite-lhes, por sua vez, uma maior abertura a outras referências socioculturais muitas vezes preferidas, o que conduz ao estabelecimento de relações complexas e, por vezes, contraditórias, entre a reprodução, também desejada, de certos elementos culturais de origem e a aquisição, intencional ou inevitável, de novos valores.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABOIM, Sofia e Karin Wall (2002), “Tipos de família em Portugal: interações, valores, contextos”, *Análise Social*, vol. XXXVII, n.º 163, pp. 475-506.
- ABOIM, Sofia (2003), “Evolução das estruturas domésticas”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 43, pp. 13-30.
- ABOU-SADA, Georges e Hélène Milet (1986), *Génération Issues de l’Immigration. Mémoire et Devenirs*, Paris, Arcantère Éditions.
- ABRANCHES, Maria (2000), *A Integração das Minorias em Portugal e Itália: Conflitos Socioculturais da Coexistência Interétnica*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Dissertação de Licenciatura em Sociologia.
- ADELKHAH, Fariba (1992), “Femmes islamiques, femmes modernes”, *Pouvoirs*, n.º 62, pp. 93-106.
- AHMED, A. e H. Donnan (orgs.) (1994), *Islam, Globalization and Postmodernity*, London, Routledge.
- ALMEIDA, Ana Nunes de, Maria das Dores Guerreiro, Cristina Lobo, Anália Torres e Karin Wall (1998), “Relações familiares: mudança e diversidade”, in José Manuel Leite Viegas e António Firmino da Costa (orgs.), *Portugal, que Modernidade?*, Oeiras, Celta Editora, pp. 45-78.
- ALMEIDA, João Ferreira de (1993), “Integração social e exclusão social: algumas questões”, *Análise Social*, vol. XXVIII, n.º 123/124, pp. 829-834.
- ALMEIDA, João Ferreira de (org.) (1995), *Introdução à Sociologia*, Lisboa, Universidade Aberta.
- AMÂNCIO, Lúgia (1993), “Género: representações e identidades. Análise das representações do masculino e do feminino e a sua articulação com as identidades”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 14, pp. 127-140.
- AMÂNCIO, Lúgia (1994), *Masculino e Feminino: a Construção Social da Diferença*, Porto, Edições Afrontamento.
- AMBROSINI, Maurizio (org.) (1996), *Immigrazione e Società Multietnica in Lombardia. Ricerche, Politiche, Rappresentazioni*, Milano, Fondazione Cariplo I.S.M.U.

AMBROSINI, Maurizio (org.) (1997a), *Lavorare nell'Ombra. L'Inserimento degli Immigrati nell'Economia Informale*, Milano, Fondazione Cariplo I.S.M.U.

AMBROSINI, Maurizio (1997b), "Les immigrés réguliers en Italie: liens ethniques et modes d'insertion dans le monde du travail", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 1, n.º 13, pp. 95-122.

ANTUNES, Marina (2003), "«O grupo é a minha alma»: amizade e pertença entre jovens", in Graça Índias Cordeiro, Luís Vicente Baptista e António Firmino da Costa (orgs.), *Etnografias Urbanas*, Oeiras, Celta Editora, pp. 143-155.

AVENEL, Cyprien e Vincenzo Cicchelli (2001), "Familles maghrébines en France", *Confluences Méditerranée*, n.º 39, pp. 67-80.

ÁVILA, Patrícia e Mariana Alves (1993), "Da Índia a Portugal: trajetórias sociais e estratégias colectivas dos comerciantes indianos", *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 13, pp. 115-133.

BAGANHA, Maria Ioannis, João Ferrão e Jorge Macaísta Malheiros (1999), "Os imigrantes e o mercado de trabalho: o caso português", *Análise Social*, vol. XXXIV, n.º 150, pp. 147-173.

BARILE, Giuseppe, Alessandro dal Lago, Aldo Marchetti e Patrizia Galeazzo (1994), *Tra Due Rive. La Nuova Immigrazione a Milano*, Milano, FrancoAngeli.

BARSOTTI, Odo e Laura Lecchini (1989), "L'immigration des pays du tiers-monde en Italie", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 5, n.º 3, pp. 45-63.

BASTENIER, Albert e Felice Dassetto (orgs.) (1990), *Immigrations et Nouveaux Pluralismes. Une Confrontation de Sociétés*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael.

BASTOS, José Gabriel Pereira e Susana Pereira Bastos (1999), *Portugal Multicultural*, Lisboa, Fim de Século Edições.

BAUMANN, Gerd e Thijl Sunier (orgs.) (1995), *Post-migration Ethnicity: De-essentializing Cohesion, Commitments and Comparison*, Amsterdam, Het Spinhuis Publishers.

BAYKAN, Aysegul (1990), "Women between fundamentalism and modernity", in Bryan Turner, *Theories of Modernity and Postmodernity*, London, Sage, pp. 136-146.

BESKI, Chahla (1997), "Les femmes immigrées maghrébines: objet ou sujet?", *Migrations Société*, vol. 9, n.º 52, pp. 37-46.

BOCHACA, Jordi Garreta (2000), "Sécularisation et contre-sécularisation chez les immigrants musulmans en Espagne", *Revue Européenne de Migrations Internationales*, vol.16, n.º 3, pp. 105-124.

BODMAN, Herbert L. e Nayereh Tohidi, (1998), *Women in Muslim Societies: Diversity within Unity*, London, Lynne Rienner Publishers.

BONNEY, Norman e John Love (1991), "Gender and migration: geographical mobility and the wife's sacrifice", *The Sociological Review*, vol. 39, n.º 2, pp. 335-348.

BOUBEKEUR, Amel (2003), "Le jeune marché matrimonial musulman en France. Un espace entre spontanéité et institutionnalisation", *Confluences Méditerranée*, n.º 46, pp. 157-167.

BOUCHER, Manuel (org.) (2001), *De l'Égalité Formelle à l'Égalité Réelle. La Question de l'Ethnicité dans les Sociétés Européennes*, Paris, L'Harmattan.

BOUKHOBZA, Noria (1997), "La noce au féminin. Transmission des valeurs culturelles féminines dans le contexte migratoire maghrébin", *Migrations Société*, vol. 9, n.º 52, pp. 53-61.

BOURDIEU, Pierre (1979), *La Distinction*, Paris, Minuit.

BOURDIEU, Pierre (1999), *A Dominação Masculina*, Oeiras, Celta Editora [1998].

BOUZAR, Dounia (2003), "Un processus d'intégration atypique: le passage par la référence musulmane pour se sentir français", *Confluences Méditerranée*, n.º 46, pp. 133-145.

BREVIGLIERI, Marc (2001), "L'étreinte de l'origine. Attachement, mémoire et nostalgie chez les enfants d'immigrés maghrébins", *Confluences Méditerranée*, n.º 39, pp. 37-47.

CAMPICHE, Roland J. (org.) (1997), *Cultures Jeunes et Religions en Europe*, Paris, CERF.

CAMPUS, Aurora (1990), “Ambulanti stranieri a Milano. Evoluzioni e prospettive, tre indagini a confronto”, *Inchiesta*, n.º 90, pp. 68-76.

CAMPUS, Aurora e Luigi Perrone (1990), “Senegalesi e marocchini: inserimento nel mercato del lavoro e progetti migratori a confronto”, *Studi Emigrazione*, n.º 98, pp. 191-215.

CAPUCHA, Luís (1990), “Associativismo e modos de vida num bairro de habitação social”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 8, pp. 29-41.

CARDEIRA DA SILVA, Maria (1999), *Um Islão Prático: O Quotidiano Feminino em Meio Popular Muçulmano*, Oeiras, Celta Editora.

CARDOSO, Carlos (1994), “A transição democrática na Guiné-Bissau: um parto difícil”, *Soronda, Revista de Estudos Guineenses*, n.º 17, pp.5-30.

CARLOS, Leonor Palma (1993), “Imigração e integração”, in *Emigração-Imigração em Portugal, Actas do Colóquio Internacional sobre Emigração e Imigração em Portugal nos Séculos XIX e XX*, Lisboa, Editorial Fragmentos.

CARVELLI, Adolfo (org.) (1999), *Immigrazione e Integrazione*, Milano, Edizioni Angelo Guerini e Associati [2 volumes].

CASTELLS, Manuel (1996, 1997, 1998), *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Oxford, Blackwell Publishers [3 volumes].

CASTLES, Stephen (2000), “Les migrations internationales au début du XXI<sup>e</sup> siècle: tendances et problèmes mondiaux”, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n.º 165, pp. 313-327.

CESAREO, Vincenzo (org.) (2000), *Quinto Rapporto Sulle Migrazioni 1999*, Milano, Fondazione Cariplo I.S.M.U.

CESARI, Jocelyne (1997), *Être Musulman en France Aujourd'hui*, Paris, L'Hachette.

CHÉRIF, Dalila (2002), “L'Islam deviendrait-il «français»?”, *Confluences Méditerranée*, n.º 41, pp. 135-140.

COLOGNA Danielle, Lorenzo Breveglieri, Elena Granata e Christian Novak (orgs.) (1999), *Africa a Milano. Famiglie, Ambienti e Lavori delle Popolazioni Africane a Milano*, Milano, Editrice Abitare Segesta e Associazione Interessi Metropolitanani.

CONDE, Idalina (1998), “Contextos, culturas, identidades”, in José Manuel Leite Viegas e António Firmino da Costa (orgs.), *Portugal, que Modernidade?*, Oeiras, Celta Editora, pp. 79-118.

COSTA, António Firmino da (1999), *Sociedade de Bairro. Dinâmicas Sociais da Identidade Cultural*, Oeiras, Celta Editora.

COSTA, António Firmino da (2002), “Identidades culturais urbanas em época de globalização”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 17, n.º 48, pp. 15-30.

COSTA, António Firmino da (2003), “Estilos de sociabilidade”, in Graça Índias Cordeiro, Luís Vicente Baptista e António Firmino da Costa (orgs.), *Etnografias Urbanas*, Oeiras, Celta Editora, pp. 121-129.

COUCHARD, Françoise (1994), *Le Fantasme de Séduction dans la Culture Musulmane. Mythes et Représentations Sociales*, Paris, Presses Universitaires de France.

CRUL, Maurice, Flip Lindo e Ching Lin Pang (orgs.) (1999), *Culture, Structure and Beyond. Changing Identities and Social Positions of Immigrants and their Children*, Amsterdam, Het Spinhuis Publishers.

DEMETRIO, Duccio, Graziella Favaro, Umberto Melotti e Leila Ziglio (orgs.) (1990), *Lontano da Dove. La Nuova Immigrazione e le sue Culture*, Milano, Franco Angeli.

DJAVANN, Chahdortt (2003), *Bas les voiles*, Paris, Éditions Gallimard.

DOUGLAS, Mary (1966), *Purity and Danger*, London, Routledge.

DUBAR, Claude (2000), *La Crise des Identités: l'Interpretation d'une Mutation*, Paris, Presses Universitaires de France.

DURKHEIM, Émile (2002), *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Oeiras, Celta Editora [1912].



ESTEVES, Maria do Céu (Org.) (1991), *Portugal, País de Imigração*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.

FEATHERSTONE, Mike (1995), "Globalization and the problem of cultural complexity", in Maria de Lourdes Lima dos Santos (org.), *Cultura & Economia*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, pp. 27-47.

FERREIRA, Pedro Moura (2003), "Tendências e modalidades da conjugalidade", *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 43, pp. 67-82.

FERREIRA, Virgínia (1998/1999), "Os paradoxos da situação das mulheres em Portugal", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 52/53, pp. 199-227.

FIBBI, Rosita, Claudio Bolzman e Marie Vial (2001), "À l'écoute des femmes immigrées: témoignages et mémoire", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 1, n.º 17, pp. 127-149.

FONSECA, Maria Lucinda e Alina Esteves (2002), "Migration and new religion townscapes in Lisbon", in Maria Lucinda Fonseca, Jorge Malheiros, Natalia Ribas-Mateos, Paul White e Alina Esteves (orgs.), *Immigration and Place in Mediterranean Metropolises*, Lisbon, Luso-American Foundation, pp. 255-289.

FORTUNA, Carlos (1991), "Nem Cila nem Caribdis: somos todos trans-locais", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 32, pp. 267-279.

FRAIGNEAU, Alexandra (2002), *Dans La Maison de mon Père*, Université Victor Segalen Bordeaux 2, Diplôme Universitaire de Psychologie Interculturelle.

FRIEDBERG, Ottavia Schmidt di (1994), *Islam, Solidarietà e Lavoro*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.

FRIEDBERG, Ottavia Schmidt di (2002), "Musulmani nello spazio pubblico: le associazioni islamiche a Torino e a Trieste", in Asher Colombo e Giuseppe Sciortino (orgs.), *Stranieri in Italia: Assimilati ed Esclusi*, Bologna, Il Mulino, pp. 143-168.

GAILLARD, Gérald (2003), "Islam et vie politique en Guinée-Bissau contemporaine", *L'Afrique Politique*, 2002, pp. 191-209.

GELLNER, Ernest (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, London, Routledge.

GIDDENS, Anthony (1992), *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta Editora [1990].

GIDDENS, Anthony (1994), *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta Editora [1991].

GIDDENS, Anthony (1996), *Transformações da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*, Oeiras, Celta Editora [1992].

GOFFMAN, Erving (1993), *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, Lisboa, Relógio D'Água [1959].

GRUENBAUM, Ellen (2001), *The Female Circumcision Controversy. An Anthropological Perspective*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

GUIBENTIFF, P. (1996), "Le Portugal face à l'immigration", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 1, n.º 12, pp. 121-139.

GUIBERNAU, Montserrat e John Rex (1997), *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge, Polity Press.

HADDAD, Yvonne Yazbeck (2002), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Oxford, Oxford University Press.

HAROUNA, Dieng Amadou (1992), *Muçulmanos Guineenses. Entre a Comunidade Islâmica de Lisboa e a Sociedade Portuguesa*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Dissertação de Licenciatura em Sociologia.

HERMET, Annick (1997), "Au nom de l'honneur", *Migrations Société*, vol. 9, n.º 52, pp. 47- 52.

HORTA, Ana Paula Beja (2002), "Multiculturalism in abeyance: immigration and local politics in the periphery of Lisbon", in Maria Lucinda Fonseca, Jorge Malheiros, Natalia Ribas-Mateos, Paul White e Alina Esteves (orgs.), *Immigration and Place in Mediterranean Metropolises*, Lisbon, Luso-American Foundation, pp. 153-172.

HUTCHINSON, John e Anthony D. Smith (1996), *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press.

I.N.E. (2001a), *Estatísticas Demográficas*.

I.N.E. (2001b), *Recenseamento Geral da População*.

ITURRA, Raul (1991), *A Religião como Teoria da Reprodução Social*, Lisboa, Escher.

JACKSON, John A. (1991), *Migrações*, Lisboa, Escher.

KANE, Ousmane e Jean-Louis Triaud (1998), *Islam et Islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Éditions Karthala.

KASTORYANO, Rita (2000), “Immigration, communautés transnationales et citoyenneté”, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n.º 165, pp. 353-359.

KELLERHALS, Jean, Pierre-Yves Troutot e Emmanuel Lazega (1989), *Microsociologia da Família*, Mem Martins, Publicações Europa-América [1984].

KELLERHALS, Jean, Cristina Ferreira e David Perrenoud (2002), “Linguagens do parentesco: lógicas de construção identitária”, *Análise Social*, vol. XXXVII, n.º 163, pp. 545-567.

KESHAVJEE, Faranaz (1996), “Identidades e representações sociais: para o estudo da mulher islâmica em Portugal”, in *Dinâmicas Multiculturais, Novas Faces, Outros Olhares*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, vol. 1, pp. 191-202.

KIVISTO, Peter (2001), “Theorizing transnational immigration: a critical review of current efforts”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, n.º 4, pp. 549-577.

LAMCHICHI, Abderrahim (1999), *Islam et Musulmans de France: Pluralisme, Laïcité et Citoyenneté*, Paris, L’Harmattan.

LAMCHICHI, Abderrahim (org.) (2001), *Islam et Occident: La Confrontation?*, Paris, L’Harmattan.

LAMCHICHI, Abderrahim (2002), “Condition féminine”, *Confluences Méditerranée*, n.º 41, pp. 89-106.

LEVEAU, Rémy, Khadija Mohsen-Finan e Catherine Wihtol de Wenden (orgs.) (2001), *L’Islam en France et en Allemagne: Identités et Citoyennetés*, Paris, La Documentation Française.

MAALOUF, Amin (1999), *As Identidades Assassinas*, Algés, Difel [1998].

MACHADO, Fernando Luís (1993), “Etnicidade em Portugal: o grau zero de politização”, in *Emigração-Imigração em Portugal, Actas do Colóquio Internacional sobre Emigração e Imigração em Portugal nos Séculos XIX e XX*, Lisboa, Editorial Fragmentos, pp. 407-414.

MACHADO, Fernando Luís (1997a), “Contornos e especificidades da imigração em Portugal”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 24, pp. 9-44.

MACHADO, Fernando Luís (1997b), “Des cultures-îles à la société-archipel. Critique de la conception multiculturaliste de la différenciation sociale et culturelle”, *Revue Suisse de Sociologie*, Vol. 23, n.º 2, pp. 303-327.

MACHADO, Fernando Luís (1997c), “Femmes immigrés au Portugal”, *Migrations Société*, Vol. 9, n.º 52, pp. 91-103.

MACHADO, Fernando Luís (1998), “Da Guiné-Bissau a Portugal: luso-guineenses e imigrantes”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 26, pp. 9-56.

MACHADO, Fernando Luís (1999), “Imigrantes e estrutura social”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 29, pp. 51-76.

MACHADO, Fernando Luís (2002), *Contrastes e Continuidades: Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*, Oeiras, Celta Editora.

MACHADO, Fernando Luís (2003a), “Etnicidade e sociabilidades dos guineenses em Portugal”, in Graça Índias Cordeiro, Luís Vicente Baptista e António Firmino da Costa (orgs.), *Etnografias Urbanas*, Oeiras, Celta Editora, pp. 131-142.

MACHADO, Fernando Luís (2003b), “Imigração e imigrantes em Portugal: parâmetros de regulação e cenários de exclusão”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 41, pp. 183-188.

MACK, Arien (org.) (2002), *The Status of Women in Developing Countries*, Social Research, vol. 69, n.º 3.

MADUREIRA PINTO, José (1991), “Considerações sobre a produção social de identidade”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 32, pp. 217-231.

MALHEIROS, Jorge Macaísta (1996a), *Imigrantes na Região de Lisboa: Os anos de Mudança. Imigração e Processos de Integração das Comunidades de Origem Indiana*, Lisboa, Colibri.

MALHEIROS, Jorge Macaísta (1996b), "Communautés indiennes de Lisbonne", *Revue Européene des Migrations Internationales*, vol. 1, n.º 12, pp. 141-158.

MALHEIROS, Jorge Macaísta (2001), *Arquipélagos Migratórios: Transnacionalismo e Inovação*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Dissertação de Doutoramento.

MANÇO, Altay (1998), *Valeurs et Projets des Jeunes Issus de l'Immigration. L'Exemple des Turcs en Belgique*, Paris, L'Harmattan.

MANÇO, Altay (1999), *Intégration et Identités. Stratégies et Positions des Jeunes Issus de l'Immigration*, Bruxelles, De Boeck Université.

MARQUES, Maria Margarida e M. João Valente Rosa (2003), "L'intégration des immigrés au Portugal. Singularité ou retard?", *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 41, pp. 9-36.

MERTON, Robert (1970), *Sociologia. Teoria e Estrutura*, São Paulo, Editora Mestre Jou [1949].

MONTEIRO, Paulo (1993), *Emigração: O Eterno Mito do Retorno*, Oeiras, Celta Editora.

MORIER-GENOUD, Éric (2003), "L'islam au Mozambique après l'indépendance. Histoire d'une montée en puissance", *L'Afrique Politique*, 2002, pp. 123-146.

MORSY, Magali (1992), "Rester musulman en société étrangère", *Pouvoirs*, n.º 62, pp. 119-133.

MOTTURA, Giovanna (org.) (1992), *L'Arcipelago Immigrazione. Caratteristiche e Modelli Migratori dei Lavoratori Stranieri in Italia*, Roma, Ediesse.

NANTOIS, Bernardette (1997), "Mobilisation associative féminine et stratégies d'intégration des familles africaines de la région lyonnaise", *Migrations Société*, Vol. 9, n.º 52, pp. 63-78.

NICOLAS, Guy (1981), *Dynamique de l'Islam au Sud du Sahara*, Paris, Publications Orientalistes de France.

NIEKERK, Mies van (2002), *Premigration Legacies and Immigrant Social Mobility. The Afro-Surinamese and Indo-Surinamese in the Netherlands*, Boston, Lexington Books [2000].

OBSERVATOIRE INTERNATIONAL DES TENDANCES SOCIOLOGIQUES (1988), *L'Alternative des Valeurs Féminines*, Éditions Denoël.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES (OIM) (1999), *Projecto Pesquisa-Acção Migrações e Economia. Para uma Optimização de Mais Valias Económicas das Mulheres Migrantes nos Estados Membros da União Europeia*, Relatório Nacional.

OSO, Laura e Christine Catarino (1997), "Les effets de la migration sur le statut des Femmes. Le cas des Dominicaines et des Marocaines à Madrid et des Cap-Verdiennes à Lisbonne", *Revue Européenne de Migrations Internationales*, vol. 17, n.º 1, pp. 115-130.

PENA PIRES, Rui (2000), "A imigração", in Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (orgs.), *História da Expansão Portuguesa*, vol. 5, Temas e Debates, Círculo de Leitores, pp. 197-213.

PENA PIRES, Rui (2002), "Mudanças na imigração: uma análise das estatísticas sobre a população estrangeira em Portugal, 1998-2001", *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 39, pp. 151-186.

PENA PIRES, Rui (2003a), "Processos de integração na imigração", in Graça Índias Cordeiro, Luís Vicente Baptista e António Firmino da Costa (orgs.), *Etnografias Urbanas*, Oeiras, Celta Editora, pp. 63-76.

PENA PIRES, Rui (2003b), *Migrações e Integração. Teoria e Aplicações à Sociedade Portuguesa*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Dissertação de Doutoramento em Sociologia.

PEREIRA, Inês (2002), "Identidades em rede: construção identitária e movimento associativo", *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 40, pp.107-121.

PERRONE, Luigi (1995), *Porte Chiuse. Cultura e Tradizioni Africane Attraverso le Storie di Vita degli Immigrati*, Napoli, Liguori Editrice.

PORGÈS, Laurence (2000), “Un thème sensible: l’excision en Afrique et dans les pays d’immigration africaine”, *Afrique Contemporaine*, n.º 196, pp. 49-74.

PORTES, Alejandro (1996), *The New Second Generation*, New York, Sage.

PORTES, Alejandro (1999), *Migrações Internacionais. Origens, Tipos e Modos de Incorporação*, Oeiras, Celta Editora.

PORTES, Alejandro (2000), “Capital social: origens e aplicações na sociologia contemporânea”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 33, pp.133-158.

QUEDAS, Maria João (1994), “Expectativas habitacionais e coexistência espacial de grupos étnicos: inquérito à população mal alojada do concelho de Loures”, *Sociedade e Território*, n.º 20, pp. 55-62.

QUINTINO, Maria Celeste Rogado (2004), *Migrações e Etnicidade em Terrenos Portugueses. Guineenses: Estratégias de Invenção de uma Comunidade*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa.

RAGI, Tariq (org.) (1999), *Les Territoires de l’Identité*, Paris et Amiens, L’Harmattan-La Licorne.

RIBAS-MATEOS, Natalia (2002), “Women of the south in Southern European Cities: a globalized domesticity”, in Maria Lucinda Fonseca, Jorge Malheiros, Natalia Ribas-Mateos, Paul White e Alina Esteves (orgs.), *Immigration and Place in Mediterranean Metropolises*, Lisbon, Luso-American Foundation, pp. 53-65.

RINAUDO, Christian (1999), *L’Ethnicité dans la Cité: Jeux et Enjeux de la Catégorisation Ethnique*, Paris, L’Harmattan.

ROALD, Anne-Sofie (2001), *Women in Islam: The Western Experience*, London and New York, Routledge.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz (1993a), “Minorias. Polissemia do conceito e diversidade de manifestações”, in *Emigração-Imigração em Portugal, Actas do Colóquio Internacional sobre Emigração e Imigração em Portugal nos Séculos XIX e XX*, Lisboa, Editorial Fragmentos, pp. 422-433.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz (1993b), “Perspectivas sociológicas da interculturalidade”, *Análise Social*, vol. XXVIII, n.º 123/124, pp. 869-878.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz (1995), *Sociologia das Migrações*, Lisboa, Universidade Aberta.

ROMEY, Alain (1990), “Perception de la culture d’origine chez les enfants des immigrés algériens”, in Bruno Étienne (org.), *L’Islam en France. Islam, État et Société*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 151-159.

ROY, Olivier (1999), *Vers un Islam Européen*, Paris, Éditions Esprit.

ROY, Olivier (2002), *L’Islam Mondialisé*, Paris, Seuil.

SANTELLI, Emmanuelle (2001), *La Mobilité Sociale dans l’Immigration. Itinéraires de Réussite des Enfants d’Origine Algérienne*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

SAYAD, Abdelmalek (1999), *La Double Absence. Des Illusions de l’Émigré aux Souffrances de l’Immigré*, Paris, Seuil.

SCIORTINO, Giuseppe (2002), “Islamofobia all’italiana”, *Polis*, n.º 1, pp. 103-123.

SERVICE DES DROITS DE FEMMES (1995), *Les Femmes: Portrait Social*, Collection Contours et Caractères, Insee.

SIDDIQUI, Maulana Mohammad Abdul-Aleem (s/d), *Ensinamentos Elementares de Islamismo*.

SIMMEL, Georg (1995), “O cruzamento de círculos sociais”, in Manuel Braga da Cruz (org.), *Teorias Sociológicas I*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 573-578 [1908].

SILVA, Augusto Santos (1996), “Identidades sociais: continuidade e mudança”, in *Dinâmicas Multiculturais, Novas Faces, Outros Olhares*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, vol. 1, pp. 31-36.

SILVA, Augusto Santos (2000), *Cultura e Desenvolvimento*, Oeiras, Celta editora.



SOUSA SANTOS, Boaventura de (1997), “Por uma concepção multicultural dos direitos humanos”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 48, pp. 11-32.

SOUSA SANTOS, Boaventura de (org.) (2001), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Porto, Edições Afrontamento.

TAVARES, Teresa, Virgínia Ferreira e Sílvia Portugal (orgs.) (1998), *Mulheres, Mobilidade e Cidadania*, *Revista Crítica de Ciências Sociais* n.º 50.

TIESLER, Nina Clara (2000), *Muçulmanos na Margem: A Nova Presença Islâmica em Portugal*, Actas do IV Congresso Português de Sociologia, Associação Portuguesa de Sociologia.

TIMUR, Serim (2000), “Évolution et enjeux majeurs des migrations internationales: une vue d’ensemble des programmes de l’UNESCO”, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n.º 165, pp. 297-311.

TORRES, Anália Cardoso (1992), “Fatalidade, culpa, desencontro”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 11, pp. 43-62.

TORRES, Anália Cardoso (1996), *Divórcio em Portugal. Ditos e Interditos*, Oeiras, Celta Editora.

TORRES, Anália Cardoso (2002), “Casamento: conversa a duas vozes e em três andamentos”, *Análise Social*, vol. XXXVII, n.º 163, pp. 569-602.

TOURAINÉ, Alain (1988), “Modernité et spécificités culturelles” *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n.º 118, pp. 497-511.

TRAVAGLINI, Domenico (org.) (1991), *Culture e Progetti Migratori dei Lavoratori Africani a Milano*, Milano, Istituto di Ricerche Economiche e Sociali.

TURNER, Bryan (1993), “Origins and traditions in Islam and Christianity”, in *Max Weber: From History to Modernity*, London and New York, Routledge, pp. 56-74 [1992].

TURNER, Bryan (1994), *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London and New York, Routledge.

VALE DE ALMEIDA, Miguel (1995), *Senhores de Si. Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*, Lisboa, Fim de Século.

VALE DE ALMEIDA, Miguel (1996), *Corpo Presente: Treze Reflexões Antropológicas Sobre o Corpo*, Oeiras, Celta Editora.

VALE DE ALMEIDA, Miguel (2000), *Um Mar da Cor da Terra. Raça, Cultura e Política da Identidade*, Oeiras, Celta Editora.

VASCONCELOS, Pedro (2003), “Famílias complexas: tendências de evolução”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 43, pp. 83-96.

VÁZQUEZ, Joan Lacomba (2001), *El Islam Inmigrado: Transformaciones y Adaptaciones de las Prácticas Culturales y Religiosas*, Bilbao, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Secretaría de Estado de Cultura.

VELHO, Gilberto (1987), *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

VELHO, Gilberto (1994), *Projecto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

VENTRE, Anna Bruno (org.) (1994), *Nato in Senegal, Immigrato in Italia*, Roma, Edizioni Ambiente.

VERMEULEN, Hans (1994), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond «Ethnic Groups and Boundaries»*, Amsterdam, Het Spinhuis Publishers.

VERMEULEN, Hans (1998), *Immigration, Integration and the Politics of Culture*, Lecture held at the Universidade Nova de Lisboa (não publicado).

VERMEULEN, Hans e Rinus Penninx (orgs.) (2000), *Immigration Integration. The Dutch Case*, Amsterdam, Het Spinhuis Publishers.

VERMEULEN, Hans e Joel Perlmann (orgs.) (2000), *Immigrants, Schooling and Social Mobility*, London and New York, MacMillan and St. Martin's Press.

VERMEULEN, Hans (2001), *Culture and Inequality. Immigrant Cultures and Social Mobility in Long-Term perspective*, Amsterdam, Institute For Migration and Ethnic Studies.

VERTOVEC, Steven (org.) (1998), *Les Transformations Sociales: Sociétés Multiculturelles et Multi-Ethniques*, *Révue Internationale des Sciences Sociales* n.º 156.

VICARELLI, Giovanna (org.) (1994), *Le Mani Invisibili. La Vita e Lavoro delle Donne Immigrate*, Roma, Ediesse.

WALL, Karin e Sofia Aboim (2003), “Perfis regionais de mudança familiar. Síntese final”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 43, pp. 97-100.

WALLET, Jean-William, Abdeljalil Nehas e Mahjoub Sghiri (1996), *Les Perspectives des Jeunes Issus de l’Immigration Maghrébine*, Paris et Amiens, L’Harmattan-La Licorne.

WEIBEL, Nadine B. (2000), *Par-delà le Voile: Femmes d’Islam en Europe*, Bruxelles, Éditions Complexe.

ZAMPARONI, Valdemir (2000), “Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940”, *Lusotopie*, 2000, pp. 191-222.

ZEMMOUR, Zine-Eddine (2002), “Jeune fille, famille et virginité. Approche anthropologique de la tradition”, *Confluences Méditerranée*, n.º 41, pp. 65-76.

### Documentos Electrónicos:

<http://www.ces.fe.uc.pt/emancipa/gen/mozambique.html>  
CRUZ E SILVA, Teresa Maria da, “Moçambique: um perfil”.

<http://bocc.ubi.pt/pag/schouten-johanna-mulheres-islamicas.pdf>  
SCHOUTEN, Maria Johanna, “Modernidade e indumentária: as mulheres islâmicas”.

<http://eumc.eu.int/eumc/material/pub/RT3/Report-RT3-en.pdf>  
Round Table focussing on Islamophobia organised by the European Commission and the European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC). Brussels, 2003/02/06.  
Part 2 : “Manifestations of islamophobia in Europe”

<http://jornal.publico.pt/2003/12/19/Sociedade/S21.html>  
PÚBLICO *online* (2003/12/19), A.N.P, “Muçulmanos de França divididos sobre a lei do véu”.

<http://jornal.publico.pt/2004/02/09/Sociedade/S01CX03.html>  
PÚBLICO *online* (2004/02/09), PEREIRA, Cristina, “Há 70 mil indianos em Portugal”.

<http://ultimahora.publico.pt/shownews.asp?id=1185764&idCanal=93>  
PÚBLICO *online* (2004/02/10), BRANCO, Sofia, “França adota lei que proíbe «símbolos religiosos ostensivos» nas escolas públicas”.

<http://dossiers.publico.pt/dossier.asp?id=967>  
Dossier Público *online*: “Mutilação genital feminina”.

### Documentos de Imprensa:

JORNAL *EXPRESSO* (Revista)

27 Outubro 2001 ROSENDO, Graça, “Entrevista a Abdool Vakil”;  
“A vida atribulada de três muçulmanos em Portugal”, pp. 56-76.  
ROBALO, Mário, “A origem de tudo”, pp. 81-86.  
“Pequeno dicionário ilustrado”, pp. 116-125.

JORNAL *EXPRESSO* (Revista *Única*)

22 Novembro 2003 CÂMARA, Ana Cristina, “Símbolos em confronto”,  
pp. 90-93.  
RIBEIRO, Daniel, “A guerra do véu”, p. 94.  
DELGADO, Lina de Lonet, “Deveres de Estado(s)”,  
p. 95.  
CALLE, Angel Luis de la, “Poucas fricções”, p. 96.  
DOMÈNECH, Rossende, “O peso do crucifixo”, p. 98.  
GOES, Eunice, “País de tolerância”, p. 100.

JORNAL *PÚBLICO*

5 Abril 1998 VENTURA, Isabel e Elisabete Cardoso, “As muralhas  
de pano”, pp. 22-23.  
04 Agosto 2002 BRANCO, Sofia, “Portugal 2002: o holocausto silen-  
cioso das mulheres a quem continuam a extrair o  
clitóris”, pp. 2-6.  
02 Fevereiro 2004 BRANCO, Sofia, “«Ser mulher é um poder e uma  
fraqueza», entrevista com Amat al-Alim as-Suswa”,  
p. 18.

JORNAL *PÚBLICO* (Colecção *ABCdário*)

16 Março 2003 THORAVAL, Yves, “ABCdário do Islão”.

JORNAL *PÚBLICO* (Revista *Pública*)

16 Novembro 2003 BRANCO, Sofia, “Cortar a dor. Deixar as facas”,  
pp.32-42.

REVISTA *ALTERNATIVES INTERNATIONALES*

Setembro-Outubro 2003 CESARI, Jocelyne e Michèle Tribalat, “Le débat sur la laïcité: faut-il admettre le voile à l’école?”, pp.26-30.

REVISTA *L’EXPRESS*

18 Setembro 2003 LAHOURI, Besma e Eric Conan, “La laïcité face à l’Islam: ce qu’il ne faut plus accepter”, pp.80-90.

REVISTA *LE MONDE*

Novembro 2003 CHEMIN, Ariane, “Alma e Lila. Crise d’ado ou cri de foi?”, p.58-60.  
BERNARD, Philippe, “Le dilemme du proviseur”; “La comissão Stasi à la peine”, 60-63.  
COHN-BENDIT, Daniel e Gabriel Cohn-Bendit, “Une loi serait une saloperie”, p. 64.

REVISTA *HISTÓRIA*

2003 (número especial) “Para compreender o Islão”.

REVISTA *VISÃO*

12 Fevereiro 2004 “A Guerra do véu”, pp. 56-59.

