

Mobilização religiosa e participação cívica: novas perspectivas sobre a cidadania entre descendentes de imigrantes ***Religious mobilisation and civic participation: new perspectives on citizenship among immigrant descendants***

Susana Pereira Bastos*

Resumo As identificações religiosas podem fornecer aos descendentes de imigrantes um certo grau de convicção de que a agencialidade, ancorada na religião, pode constituir uma fonte importante de transformações sociais (quer nos contextos de origem, quer nos migratórios), equipando-os para tal agencialidade e aumentando a sua responsabilidade para fazerem uso das suas competências. Muito embora a actual esfera inter-étnica portuguesa apresente especificidades no que respeita aos usos da religião nos processos de integração desenvolvidos pelos descendentes de imigrantes, tentaremos mostrar como determinados investimentos cívicos, conduzidos por identificações cristãs e muçulmanas, parecem estimular novas formas de conceber a cidadania e a pertença.

Palavras-chave manejos da religião, participação cívica, cidadania e pertença, descendentes de imigrantes

Abstract Religious identifications can provide immigrant descendants with a certain degree of conviction that agency, rooted in religion, can constitute a major source of societal transformation (whether in the origin or migration context), equipping them for that agency and increasing their sense of responsibility for making use of their competences. Although some specificities of the current Portuguese inter-ethnic arena clearly differentiate the uses of religion in processes of integration undergone by immigrant descendants, we aim to show how certain civic engagements, driven by Christian and Muslim identifications, seem to stimulate new forms of conceptualising citizenship and belonging.

Keywords uses of religion, civic participation, citizenship and belonging, immigrant descendants

* Departamento de Antropologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/ Department of Anthropology, Faculty of Social Sciences and Humanities (sus.bastos@fcs.h.unl.pt).

Mobilização religiosa e participação cívica: novas perspectivas sobre a cidadania entre descendentes de imigrantes

Susana Pereira Bastos

Introdução

Interrogar o papel das identificações e das vivências religiosas dos filhos de imigrantes na organização das suas motivações e práticas de participação cívica constitui um desafio complexo para quem trabalha a partir do contexto português.¹ Uma história imigratória recente, súbita e pautada por fluxos cada vez mais heterogêneos, uma arena de relacionamentos inter-étnicos caracterizada pela pouca importância dada a debates públicos orientados para a promoção de formas de governância da diversidade cultural e religiosa (Bastos e Bastos, 2008), uma incipiente estrutura de oportunidades institucionais para a participação política dos imigrantes (fortemente dependente do estatuto legal da nacionalidade) combinada com alguns estímulos no que respeita à sua participação cívica (Teixeira e Albuquerque, 2005; Marques, 2008, etc.) introduzem especificidades analíticas escassamente trabalhadas na literatura portuguesa disponível.

Articulando algumas reflexões recentes no que respeita à participação cívica e política imigrante (Baubock, Kraler, Martiniello e Perchinig, 2006), com uma abordagem que enfatiza a importância dos capitais sociais no âmbito das migrações (Portes 1998; Fenenema e Tillie, 2001, 2004; Jacobs e Tillie, 2004; Heelsum, 2004, etc.) e entrosando-as com alguns *insights* decorrentes de pesquisas concretas sobre mobilização religiosa, participação cívica e cidadania (Ebaugh e Chapetz, 2000; Klausner, 2006; Pedziwaitr, 2007, etc.), tentaremos mostrar como determinados investimentos cívicos, conduzidos por identificações cristãs e muçulmanas, podem estimular novas formas de conceber a cidadania e a pertença por parte dos descendentes de imigrantes,² residentes em Portugal. Este argumento será desenvolvido com base em pesquisas anteriores e em curso³ junto de jovens que se autodefinem como cristãos e cujas origens se relacionam com Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe, bem como a jovens muçulmanos (sunitas) de origem Indo-Moçambicana.⁴

Filhos de uma diáspora de esperança, decepcionada pelo racismo ?

Ivone, Celeste, Irene, Esperança, Valter, António e muitos outros filhos de imigrantes cabo-verdianos e são-tomenses fazem parte de uma diáspora laboral de esperança, suportada sobretudo por práticas de transnacionalismo familiar mas pautada por um desenvolvimento incipiente de estratégias colectivas (as-

sociedades culturais, cívicas e políticas, de empresarialismo associativo, etc.) que permitam agregar e dinamizar identificações entre pares com a mesma origem no mesmo ou em diferentes contextos migratórios.

Definem os seus pais, avós, tios, etc., como imigrantes (tantas vezes protagonistas de duplas ou triplas trajectórias migratórias) à procura de trabalho adequado e de oportunidades de afluência social que julgavam ao seu alcance. Alguns detinham capitais económicos, sociais e culturais não desprezáveis e/ou podiam contar com o apoio de instituições poderosas (como a igreja católica ou algumas igrejas evangélicas). Outros, nem tanto. Mas a exibição das vantagens (materiais, sociais e identitárias) adquiridas por aqueles que deixavam as ilhas estimulava todo um trabalho imaginário sobre a potencialidade imigratória. Por sua vez, à chegada, as redes familiares e locais pré-existentes não só facilitavam a obtenção de habitação e trabalho como a reconstrução de dinâmicas de sociabilização semelhantes às dos contextos de origem. Todavia, pelo menos para os que se estabelecerem em Portugal, o projecto migratório constituiu, muitas vezes, uma decepção face ao que parecia à distância.

Filhos de imigrantes, não se autodefinem, contudo, como imigrantes. Uns nasceram em Cabo Verde e em S. Tomé, ou noutros destinos, mas vivem desde crianças em Portugal. Muitos já nasceram no país, possuindo ou não nacionalidade portuguesa. Mas não é apenas por isto que se consideram diferentes dos seus pais e avós. As suas referências de identificação nacionais (Machado, 2006), os seus consumos materiais e culturais, os seus estilos e riscos de vida, os seus relacionamentos intra e inter-étnicos (Pais, 2002; Seabra, 2005; Domingues e Carvalho 2006, etc.), e até os *crioulos* que muitos falam diferenciam-os das gerações anteriores.

Diferenciados nos seus actuais “modos de ser”, as narrativas inter-generacionais sobre “modos de pertença” (Levitt e Glick Schiller, 2004) apresentam, contudo, múltiplas similaridades. Com efeito estes jovens partilham com pais e avós afirmações emocionadas sobre S. Tomé e Cabo Verde - “é a nossa terra”, o “lugar onde sentes que pertences”, “as nossas raízes”. Embora na sua grande maioria nunca tenham visitado os contextos de origem familiar, constroem narrativas sobre eles, a partir do que “ouvem” dizer em casa mas também nos bairros em que vivem. Outros, legitimados por uma vivência breve, buscam e reinventam memórias (olfactivas, alimentares, familiares, etc.) que dizem ter gravado (antecipando, como dizem, alterações nas suas vidas) num misto de “é para não me esquecer da minha terra” mas “não sei se o que sinto realmente existe”. Tal como os seus pais e avós construíram narrativas sobre uma terra imaginada para o futuro (decepcionada pela experiência migratória), também eles constroem narrativas acerca de uma terra imaginada das origens (dolorosamente frustrante, como muitos antecipam).

Ter nascido e crescido em Portugal, com ou sem Bilhete de Identidade português, não é necessariamente acompanhado de um sentimento de pertença ao contexto nacional de inserção. Suscita identificações, afectos, emoções bem mais ambivalentes quer nos que não possuem nacionalidade portuguesa, quer nos que são oficialmente portugueses, quer ainda nos que estão em condições de solicitar a nacionalidade. De facto, a vida nos “bairros” onde a maioria dos jovens entrevistados reside foi-nos descrita como altamente contraditória e “problemática”. O abandono e o insucesso escolares são fortes, a delinquência aumenta, a polícia é chamada e a repressão policial, contrastada com a tolerância familiar e comunitária, é representada como racista. Por outro lado, muitos bairros criam de tal forma «má fama» que depois essa mesma má fama leva a que os jovens não consigam trabalhos e isso é visto como racista e causa revolta, uma revolta que legitima a delinquência que produziu a «má fama», criando uma espiral de acusações e de contra-acusações (Scheff, 1996).

Paralelamente, a anterior legislação vigente em Portugal reforçava a percepção de discriminação: os jovens nascidos em Portugal não eram considerados portugueses, embora nunca tivessem conhecido outro país; se eram estudantes de longa duração, a lei das “autorizações de residência”, que os deixava de lado, impedia-os de trabalhar ou de pedir empréstimos bancários; a morosidade dos serviços sociais, misturada com algumas experiências concretas de discriminação eram facilmente percebidas como racismo generalizado, mais ou menos “subtil”.

Muitos de nós somos marginalizados; quando estamos à procura de trabalho, se dissermos que vivemos no bairro (...) não somos seleccionados. (...) Se a resposta é sempre a mesma - o «não» - provoca revolta, porque precisamos de trabalhar e não conseguimos trabalho porque vivemos aqui.

Muitas vezes temos problemas com os polícias, porque eles são racistas. Viver nos bairros em Portugal é pior que viver em África, não é? Os africanos jamais serão respeitados enquanto vivem nesta situação de precariedade.

Em termos práticos, as pessoas acham que todos os que cá moram são pretos e delinquentes. (...) As pessoas são preconceituosas, porque há muitos assaltos feitos por brancos, mas eu nunca vejo isso nos jornais. (...). Eu punha a morada da casa da minha irmã mais velha. Para evitar esses estigmas era o que eu fazia. Foi a opção, foi a melhor opção que eu encontrei.

O senhorio está à espera de uma portuguesa, vê uma africana e inventa uma desculpa: “o quarto já está alugado”. Nós sabemos que o quarto não está alugado mas dizemos: “obrigado na mesma” e vamos embora e continuamos no dia seguinte. Mas custa, se custa...

Os portugueses mostram o racismo de uma forma subtil. Já tive uma colega minha que não me levava a sua casa porque a avó não gostava de mim, por ser preta, mas ela era bem tratada na minha casa porque era vista como uma colega e não pela diferença da cor da pele.

É neste contexto que podemos compreender quer a rejeição e/ou fuga (quando existem recursos) dos lugares onde cresceram, quer as fortes identificações locais que muitos jovens condensam na expressão “somos filhos do bairro”. Através da partilha prolongada de experiências similares, desenvolvem afinidades entre si que não se baseiam necessariamente na origem imigrante específica das suas famílias nem (mais raramente) numa origem imigrante comum. Inclusive, os frequentes conflitos e jogos de poder inter-bairros podem ser protagonizados por grupos jovens (com diferentes origens étnicas) que confrontam grupos também eles diversos mas em cuja composição existem elementos com a mesma origem etnonacional. Embora no nível genealógico sobressaíam as identificações etnonacionais, no nível das relações competitivas inter-pares, tantas vezes, a identidade de bairro prevalece.

Incompletas, ambivalentes e em transformação, as suas identificações são negociadas em torno de várias referências culturais: a referência aos contextos de origem dos seus familiares, a referência local (ao bairro) e à sociedade portuguesa envolvente, entrosadas com elementos de natureza transnacional, desterritorializados e desterritorializáveis que podem ser manejados a partir de vivências localizadas e originar variantes locais. Funcionando como “uma comunidade imaginada”, “baseada em fluxos de ideias e informação globais” (Fradique, 2003: 34), a cultura *Hip Hop* constitui uma das referências desterritorializadas mais investidas por estes jovens, quer nos seus modos de apresentação (*no style* e na própria linguagem verbal), quer nos seus consumos e produções culturais.

Igualmente relevante, parece ser a centralidade do local nos processos de estruturação dos seus modos de vida e sentimentos de pertença. Inspirados nos quotidianos ritualizados dos bairros (culinários, familiares, festivos, etc.) reinventam as origens familiares. A partir do bairro, fazem *downloads* de instrumentos globais para usos identitários locais. Nas conversas e jogos de bola, alguns (sobretudo rapazes) constroem identificações nacionais, em torno da selecção nacional portuguesa de futebol ou de alguns clubes, como os pais já faziam em Cabo Verde e S. Tomé. Porque pertencem aos bairros, sentem-se discriminados, e alguns agem de forma desviante e confrontacional. É ainda porque se sentem “filhos do bairro”, no bairro e “pelo bairro” que adquirem motivações, modelos e experiências de participação cívica e política.

“Nós não somos *gangs*. Somos grupos de amigos que querem limpar a cara dos bairros”: modalidades fugazes do associativismo juvenil

A iniciação ao associativismo juvenil é geralmente motivada pelo desejo de “organizar coisas para e com os jovens do bairro”, “de que estes gostem”, em que queiram trabalhar e “que não lhes sejam impostas” pelos poderes locais e nacionais; “coisas que sintam que são deles, para eles e feitas por eles” (pois, quando isso não acontece, tendem a desinvestir ou até a rejeitar os apoios e iniciativas associativas). O activismo juvenil passa, por isso, pela valorização da própria noção de associação, enquanto fonte de prazer e auto-estima, isto é, por refutar aquela ideia de que “não vale a pena fazer nada” porque “dali (do bairro) não se passa”. Similarmente motivante, sobretudo para os que se sentem mais discriminados é o desejo de “limpar a cara do bairro”, desfazer a imagem de que os jovens locais (organizados a partir de afinidades etno-culturais, musicais, etc. ou simplesmente “de amigos que gostam de andar juntos”) formam “*gangs*” e só “armam confusões”.

Constituindo um bom exemplo de articulação entre os níveis local e global, o próprio modelo de participação cívica articula, muitas vezes, quotidianos e referências ao bairro com manejos e reapropriações de referentes transnacionais. Como refere Celeste, foi a escutar as “líricas” dos *rappers* afro-americanos, a reconhecer nelas similaridades com a vida nos bairros, a interiorizar (através do *rap*) uma nova postura - “não continuar a ser vítima, a apontar o dedo e não fazer nada para mudar” mas também “a falar de coisas positivas, dizer o que é que se pode melhorar ou não se pode melhorar”, etc. - que se iniciou no associativismo juvenil. Também o “*rap* revolucionário” em crioulo de Valter, falando daquilo que vê e sempre viveu nos bairros - “agressões policiais”, “discriminação”, “perseguição” - é, por ele, entendido como uma forma de participação cívica e política - “um género de abre-os-olhos” para um “mundo que não se quer conhecer, que se quer manter escondido” e, por isso, escapa aos governantes, aos tribunais e à própria sociedade civil portuguesa.

O rap é também parte daquilo que eu sou no associativismo, porque o rap começou como uma ferramenta nos EUA. O rap começou, não só como uma maneira de manifestar, a nível social, e reivindicar a situação dos afro-americanos e o que estava a acontecer mas também a contar também um bocadinho do dia-a-dia do que se passava nos bairros. Falar de coisas positivas, dizer o que é que se pode melhorar ou não se pode melhorar. Enfim... montes de coisas... líricas que falavam por exemplo acerca da relação homem-mulher, até líricas que falavam das competições, tipo eu faço líricas melhor do que tu. Fascinavam-me porque eram lutas que nós sentíamos ali no bairro, como jovens que éramos, e que também falavam do racismo e de tantas situações que passávamos.

Muitas “damas” engravidam apenas com 15 anos (...) Ter muitos filhos está no sangue dos africanos (...) Por isso é que a nossa vida é finca-pé e tentar mudar (...). Estudada, luta, muda a situação (...) A vida na rua não passa de uma ilusão (...) Já estou farta de pretos a irem para a prisão (...). A mãe levanta-se às 6 horas e vai para a limpeza (...) Passo muito tempo sozinha, tenho que olhar por mim (...) A vida é dura e triste mas também tem alegria! (letra de Rap, original em crioulo)

Não obstante, para muitos interlocutores, o investimento associativo corresponde a uma fase da vida, é uma “coisa” de “juventude” - definida por “sonhos maiores”, “mais tempo”, “mais vontade”, “mais energia” mas também “mais querer ganhar e mudar o mundo”, etc. O processo de autonomização adulta (mesmo que incompleto do ponto de vista económico) vai a par e tende a servir de justificação para a diminuição acentuada do empenhamento por causas cívicas que notam em si próprios e nos seus pares.

Com efeito, o trabalho de terreno indicia um rápido processo de emancipação pubertário, através do recurso à sexualidade precoce e à maternidade/paternidade, não controlado pelos mais velhos ou por qualquer código comunitário. Muito embora acompanhada, ritualmente, por uma forte dose de conflituosidade familiar (a qual pode incluir ameaças de expulsão e punição física), a primeira gravidez da rapariga transforma-se num facto aceite, sendo os netos, tantas vezes, cuidados pelas suas avós. Nesta nova fase, a jovem poderá continuar a afirmar os seus capitais eróticos sexuais e gestantes, dando à luz mais crianças, de diferentes pais, repetidamente ausentes. A aliança entre mães (em muitos casos “deixadas” pelos seus parceiros e “pais de filhos”) e filhas (que tendem a repetir as experiências maritais e maternais das suas mães) promove a liderança familiar das mulheres de meia idade; reedita a impraticabilidade de um projecto marital onde homem e mulher colaborem na obtenção de recursos necessários ao sustento e educação dos filhos; reforça a importância (afectiva, identificatória, etc.) da relação mãe-filho(a), contribuindo ainda para produzir um relacionamento selectivo entre os jovens rapazes e os seus familiares matrilaterais.

Se tu vives num bairro acabas por seguir regras, não são bem regras mas funcionam como se fossem regras de convivência (...) os rapazes de um lado e as raparigas do outro, as raparigas engravidam muito cedo, e os rapazes estão uma semana com uma e noutra semana com outra ou então o rapaz que engravidou uma aqui está a engravidar outra ali nos 2, 3 meses seguintes, e as raparigas levavam aquilo como se fosse normal, não vão para além do que ter um ou mais filhos e depois abandonar a escola e logo se vê....

Cá no bairro existem muitas mães com 14, 15 anos (...). Ficam grávidas e sabem que os pais ficam zangados, mas acolhem-nas sempre. Sabem que a avó toma conta. Conheço um caso de uma senhora que tem 12 netos em casa.

À luz do modelo de voluntarismo cívico proposto por Verba *et al* (1996), a intensidade do envolvimento em actividades voluntárias depende de diversos tipos de recursos (em tempo, materiais e em competências). Ora, nestes cenários microfamiliares, onde as mães assumem efectivamente a responsabilidade de sustentar os filhos (e os vários filhos das filhas), os mais jovens tendem a apresentar taxas elevadas de insucesso e de abandono escolar que bloqueiam em grande parte a aquisição de capitais e competências cívicas. No caso das raparigas, tudo isto, é ainda entrosado com a maternidade (de um ou mais filhos). Mesmo que alguns compensem as suas incipientes competências escolares através de *performances* de comunicação e organização locais, o activismo exige tempo e, tantas vezes, alguns recursos materiais. Tais recursos não sobram, pelo menos para àqueles que trabalham e estudam em simultâneo, porque já perceberam que “andar na rua é uma ilusão” e que as “limpezas” e as “obras” não constituem uma alternativa.

“Como Jesus, na igreja primitiva”: novos significados para a participação cívica e para a cidadania

Não obstante, de acordo as narrativas de alguns jovens, sobretudo raparigas, as identificações religiosas construídas ao longo da juventude (enquanto católicas praticantes ou evangélicas) parecem propiciar a construção de processos de autonomização adulta distintos dos dos seus pares (de religiosidade católica mas não praticantes) como ainda fornecer outras motivações e modelos para a participação cívica e para a própria prática associativa.

Algumas entrevistadas contaram-nos como o seu despertar para o activismo socialmente construtivo emergiu, justamente, na sequência de um processo de renovação das suas identificações católicas (mediante um aprofundamento espiritual próprio e não por pressão parental e/ou comunitária) ou após uma conversão ao evangelismo. Esta renovação possuiu um efeito multiplicador do seu investimento em actividades cívicas quer em plataformas de cariz religioso, quer não religioso (para imigrantes, ligadas à luta contra o racismo, de intervenção multicultural, a favor da igualdade de géneros, etc.). Exponenciou, inclusive, a sua integração em programas governamentais, organizados a nível local e nacional, que visavam prevenir e combater processos de marginalização e confrontação agonística entre as populações juvenis.⁵ E, em alguns casos, potenciou (a médio prazo) a transnacionalização das suas carreiras cívicas, criando condições e estimulando a sua participação em programas internacionais onde recebem formação que depois transmitem a outros líderes associativos locais.

O que está escrito na Bíblia, se nós o aplicássemos no associativismo, não teríamos os problemas que temos, percebes?! Porque Jesus, no ensinamento que fez, e que quis mostrar às pessoas, ele passava o tempo todo na rua a falar com as pessoas: ‘Quando encontrarem alguém que precise, dêem-lhe a mão, ou seja, transformem

a sociedade, mas de uma outra forma. E mesmo depois da sua morte e ressurreição, na Igreja primitiva, a primeira coisa que eles faziam era esta: apoiar as viúvas, os órfãos, os necessitados, os pobres. (a conversão) Foi um bem que me fizeram a mim, mas que eu vou passar. (...) A Bíblia é um manual onde eu vou beber todos os dias, que me inspira no trabalho que eu realizo diariamente com as pessoas.

Desenvolvendo pontes e sinergias entre diferentes níveis (multilocal, nacional e internacional), o seu entendimento religioso da participação cívica constitui, ainda, uma referência crucial nos seus processos de construção e auto-definição identitárias, enquanto sujeitos mas também enquanto cidadãos. Isto é, interpelou-as a reconceptualizarem a cidadania noutros moldes, que transcendem em muito a sua dimensão legal e política, não se esgotando no nível dos “direitos” e “obrigações”. Parafrazeando algumas vozes, a cidadania exige e/ou apoia-se em diferentes formas de participação na sociedade civil. E a participação cívica, componente major da cidadania (Delanty, 2000; Turner 2003), envolve criar, sustentar e dinamizar ligações identitárias socialmente construtivas.

Participação, é tu poderes dares o teu contributo válido, positivo e dinâmico na sociedade em que tu vives, seja a nível político, seja a nível social, o que for. Isto é participação. Agora eu acho que as pessoas falam muito mais de participação ao nível de “direitos e deveres dos cidadãos”, “a participação na sociedade”, mas de que forma?! Eu acho que participação é um conceito que devia ser desconstruído; (...) para mim pessoalmente, neste momento, eu chamo participação a tudo aquilo que eu posso dar o meu contributo em todas as áreas, seja a nível da igreja em que eu estou inserida, seja a nível do meu bairro, seja ao nível do meu trabalho no Conselho da Europa, com a WFM (Women for Minorities), seja com o meu grupo de amigos. (...) As pessoas pensam que participar é só ser voluntário numa associação, ir votar... eu, neste momento, sinto-me portuguesa mas não sou portuguesa, porque não tenho bilhete de identidade e não voto, mas sou uma cidadã participativa, não é?! Ao contrário de muitos que possuem cartão de eleitor e vão votar e são cidadãos de direito em Portugal.

Experiências de discriminação e racismo verbalizadas por descendentes de imigrantes produzem, por vezes, um forte incentivo para o activismo cívico e político. Não obstante, a precariedade de competências e capitais sociais, nomeadamente os gerados através de redes associativas formais ou informais, podem transformar a aspiração a um activismo socialmente construtivo em atitudes de ensimesmamento passivo-agressivo e/ou conduzir a actuações confrontacionais, mais ou menos, agonísticas. Alguns entrevistados, porém, enfatizam como um entendimento religioso da cidadania vem inspirando as suas carreiras, mais ou menos longas, de participação cívica.

Esta forma participativa de entender a identidade religiosa e a cívica não lhes é, contudo, exclusiva. Encontrámo-la, também, junto de jovens portugueses muçulmanos de origem Indo-moçambicana, sem experiências traumáticas de discriminação, integrados na *mainstream culture*, e cujos sentimentos de pertença relativamente ao contexto português são muito menos ambivalentes. Não obstante, os significados e as motivações subjacentes às suas escolhas participativas precisam de ser distinguidos.

Descendentes de uma diáspora mercantil, relançada pelos processos de independência do Leste Africano

Nadia, Rucsana, Aziz, Ismael, Narguise, Jamal, Ebrahim e muitos outros jovens muçulmanos de origem indo-moçambicana residentes em Portugal fazem parte de uma diáspora mercantil com origem no Gujarat. A partir da segunda metade do século XIX, os seus antepassados (originários, sobretudo, do Kutch, Khatiawar e Surat, no Gujarat) migraram e estabeleceram-se nas colónias e protectorados britânicos da África Oriental e Austral, bem como em Moçambique. A cultura migratória transnacional que os seus antepassados desenvolveram resultou de uma articulação entre estratégias e recursos que remetem para um *background* de classe e algumas dimensões derivadas de uma etnicidade diferencial (organização em comunidades religiosas e de casta, pertença a micro-localidades específicas, determinados valores e práticas ligadas ao parentesco, etc.), às quais se somaram novas estratégias e capitais desenvolvidos ao longo de várias décadas de relacionamento com diferentes contextos coloniais e pós-coloniais.

Na sequência dos processos de independência africanos, muitos dos seus familiares experienciaram períodos de grande insegurança socio-económica e identitária. Desde finais da década de 60, numerosas famílias sediadas na Tanzânia, no Quénia, no Uganda ou no Malawi migraram em direcção a Inglaterra. Similarmente, os processos de nacionalização implementados em Moçambique depois da descolonização, mas também a elevada instabilidade política do país e a guerra civil, interpelaram muitas famílias moçambicanas de religião muçulmana a escolher Portugal como novo destino migratório. Já detinham uma longa experiência de reconstrução comunitária e religiosa ao mesmo tempo que possuíam uma experiência e um saber, transmitido de geração em geração, na área do comércio e, sobretudo, do *import/export*. A sua rede de contactos e conexões inter-continentais, combinada com a acumulação de múltiplos capitais coloniais permitiu-lhes concretizar, uma vez estabelecidos em Portugal, um rápido processo de integração socio-económica, cultural e religiosa.

Os jovens muçulmanos portugueses de origem indo-moçambicana não se auto-percebem como “filhos” ou “descendentes de imigrantes” mas apenas como

“portugueses” - ou, no máximo, enquanto “filhos de retornados”, uma expressão utilizada para designar outros portugueses (brancos e católicos) os quais, no mesmo período, deixaram também as colónias e migraram em direcção à metrópole. Tendo vivido grande parte das suas vidas em Portugal, não exprimem sentimentos de exclusão e de discriminação social similares aos experienciados por alguns dos seus pares e familiares no Reino Unido. Constituindo uma referência identitária estruturante, o Islão (se bem que apresente significados e vivências diferenciados) não é por eles definido nem vivido como expressão de uma identidade necessariamente reactiva. Em paralelo, recusam enfaticamente a possibilidade de uma ruptura voluntária face ao contexto cultural português, bem como utilizações estanques de categorias de etnicidade, religião, nacionalidade e raça que oponham muçulmano a português.

O papel desempenhado pelas gerações parentais, na estruturação das posturas identitárias assumidas pelos mais novos, não pode ser desprezado. O seu investimento na inserção escolar dos descendentes levou-os a matriculá-los em instituições de ensino, públicas ou privadas, não muçulmanas, ou até católicas. Ao mesmo tempo que velavam pela sua integração sociocultural, controlavam os seus quotidianos dentro e fora dos espaços escolares, exercendo uma pressão crescente para que tecessem laços com jovens da mesma comunidade etno-religiosa. A transmissão das tradições religiosas e culturais (e, por vezes, a própria iniciação às línguas maternas dos seus pais - o *Gujarati* ou o *Kutchi*) ocorreu no seio da família extensa. Em simultâneo, e desde tenra idade, foram encorajados a frequentar aulas complementares de religião islâmica e a participar nos encontros e actividades para jovens organizados pela comunidade islâmica de Lisboa.

Por acréscimo, pais sunitas nascidos e educados em Moçambique, oriundos de famílias menos tradicionais ou conservadoras, parecem ter ensaiado novas modalidades de educação religiosa dos filhos. A utilização de vocabulário e de estilos discursivos prevalecentes na ecologia religiosa católica envolvente, bem como o uso frequente da tradução (de crenças, cerimónias, figuras divinas, etc. muçulmanas em equivalentes católicos) constituiu, à luz de várias memórias, um recurso positivo de iniciação religiosa, fornecendo ainda às gerações emergentes competências argumentativas na gestão das diferenças inter-religiosas.

Tão importante com o esforço de bi-culturalidade promovido pelas gerações parentais⁶ foi a transmissão intergeracional de uma identidade bireferencial positiva - a de português e muçulmano. Este sentimento de pertencer a um «nós», que tem conservado “o melhor” das tradições culturais e religiosas genealógicas, e incorporado o que de “melhor” derivou de um relacionamento multiseular com a ecologia cultural portuguesa, parece ter incutido nas gerações emergentes um sentimento de orgulho identitário.

De facto, nem a Índia nem o Paquistão (espaço de referência de muitas famílias sunitas depois de 1947) sofrem qualquer trabalho de reimaginação e de invenção parcial (Appadurai, 1996:49) por parte destes jovens sunitas. Mesmo para aqueles cujas famílias resolveram recentemente (e pela primeira vez) conhecer *in loco* as suas raízes, a Índia e o Paquistão não adquiriram proeminência do ponto de vista identitário. Por outro lado, embora registem a nostalgia de muitos dos seus familiares quando recordam Moçambique, quase todos referiram que também “*não sentem Moçambique como a sua terra*”.

Contactos regulares (telefónicos, por e-mail, correio normal, etc.) e troca de visitas com familiares na Índia e no Paquistão, em Moçambique, em múltiplos países africanos (Quênia, Malawi, África do Sul, etc.) e em Inglaterra foram-nos relatados. Porém, tal não os conduz à afirmação de uma consciência desterritorializada de identidade. Pelo contrário, a maioria insiste em enunciados, tais como: “*Portugal é o meu país, foi onde nasci*”; “*sinto-me português, sou português, só que sigo a religião islâmica*”, “*nasci aqui, estou habituada a estar cá e tudo, sinto que esta é a minha terra*”. As suas narrativas de pertença parecem, pois, validar o *insight* de Clifford segundo o qual “as conexões transnacionais que ligam as diásporas não necessitam de ser primariamente construídas por intermédio de uma mesma origem real ou simbólica” (1994: 36). Porém, também revelam que a existência de conexões transnacionais (microfamiliares, económicas, etc.) entre diferentes núcleos diaspóricos não está necessariamente articulada com o sentimento de ter várias “origens” ou “nenhuma”. O investimento num território diaspórico, neste caso Portugal, pode ganhar uma hiper-proeminência sobre os outros.

Partilhando com a geração parental a construção identitária de português mulçumano e reconhecendo que a propensão para rebelião e/ou rejeição dos ideais e valores parentais e comunitários não constituem um denominador comum à generalidade dos seus pares, consideram-se, não obstante, diferentes das gerações mais velhas. Dizem possuir uma relação mais pessoal e/ou individualizada, reflexiva e crítica para com a religião, seleccionam “o que é ou não essencial” nas suas práticas religiosas, relacionam-se diferentemente com as “autoridades” religiosas, revelam competências significativas na compartimentação (em maior ou menor grau) das suas vidas (em função das circunstâncias), conseguem tantas vezes lidar com valores parentais mais conservadores, transformando-os em argumentos estratégicos para promover a sua própria auto-emancipação e, sobretudo, são capazes de manejar idiomas, compreendidos pelos seus pares portugueses, que facilitam a comunicação e a expressão da sua “diferença” religiosa na esfera pública portuguesa.

Tal como os seus pares europeus (Kepel, 1996; Schiffauer, 2002; Khosrokhavar, 1997; Vertovec e Rogers, 1998), o processo de socialização no contexto pós-

-colonial português permitiu-lhes abordagens e práticas religioso-culturais diferentes das dos seus pais. Todavia, e também porque não experienciaram situações traumáticas de discriminação sócio-religiosa, tendem a rejeitar os novos padrões de diferenciação detectados por Oliver Roy (2000) em vários contextos europeus. Por exemplo, a opção *salafi*, que reivindica o retorno a um Islão, original, autêntico mas também global ou universal não possui muitos adeptos entre os jovens sunitas de origem Indo-moçambicana, segundo os próprios entrevistados. Apesar do sucesso de alguns movimentos islâmicos transnacionais como o *Tabligh Jamaat*, caracterizado por um “tradicionalismo extremo, religiosa e culturalmente separatista em relação ao que tem sido o Islão em Portugal” (Vakil, 2004:15), a hipótese de iniciação a tal movimento não produz grande impacto sobre eles. Se bem que frequentem *chat-rooms* onde podem aceder a toda uma série de perspectivas transnacionais sobre o Islão, a substituição dos intérpretes familiares e comunitários por especialistas estrangeiros, cujas mensagens (geralmente mais literalistas e fundamentalistas) vêm sendo transmitidas em múltiplos *websites* não é configurada como uma via principal de procura e afirmação identitária.

Recentemente, alguns destes jovens sunitas prosseguiram um novo projecto migratório juntamente com as suas famílias. A integração de Portugal na Comunidade Europeia em 1986, as oportunidades profissionais, bem como as condições de educação e assistência social oferecidas pelo Reino Unido ditaram que um quantitativo significativo de Portugueses sunitas se estabelecesse em algumas cidades inglesas, nomeadamente Londres e Leicester, entre 1996 e 2000. Desde 2001 que este fluxo migratório não pára de crescer em virtude do contexto global de crise económica e de contracção do mercado de trabalho.

Confrontados com uma maior diversidade de identificações e práticas islâmicas, estes jovens diferenciam-se claramente dos *muçulmanos indianos* (e entre eles, dos seus próprios pares *gujaratis surtis*, oriundos directamente da Índia), que definem como aqueles que mais actualizam a “religião como um modo de vida” e “maior cuidado têm no cumprimento de todos os preceitos e valores religiosos”; por outro lado, distinguem-se dos paquistaneses os quais, segundo dizem, “condensam a identidade religiosa, nacional, linguística e cultural numa única”; singularizando-se ainda de uma percentagem significativa de *muçulmanos de East Africa* (com os quais, aliás, partilham laços familiares, de casta, etc.) uma vez que, de acordo com as suas próprias narrativas, aqueles têm vindo a acentuar, em contexto britânico a sua identidade muçulmana. Deste modo, também no Reino Unido, procuram enfatizar a sua especificidade identitária enquanto portugueses e muçulmanos (Bastos e Bastos, 2007).

**“Somos portugueses tal como vocês. A única diferença é a religião:
Não queremos saber de política”**

Auto-definindo-se como culturalmente portugueses e percebidos como representativos da classe média lisboeta (Tiesler e Cairns, 2007) não surpreende que o grau de participação política destes jovens seja similar aos dos seus homólogos portugueses não-muçulmanos. Um sistema partidário bipolar em que os dois principais partidos portugueses não se diferenciam nos seus programas políticos também não os estimula. Porém, talvez não seja esta a única razão para o seu desinteresse pela política nacional. De novo, a dimensão intergeracional não pode ser negligenciada.

As memórias das gerações parentais sobre o seu passado em Moçambique insistem em descrever a maioria dos indianos de Moçambique como “acomodada ao regime” ou mais simplesmente alheia às questões políticas. De acordo com a sua argumentação, este “não querer saber de política” seria o resultado de um investimento (reproduzido de geração em geração) na religião, na vida familiar e no “negócio da família” que alheava “as novas gerações do que se passava à sua volta, em Portugal e no mundo”; ou o produto de uma crença, quase mágica, “de que as coisas continuariam como estavam em Moçambique”, porque assim o desejavam. Algumas narrativas sublinham como o prosseguimento da educação, associada a uma estadia mais ou menos longa longe da família e da comunidade (em Moçambique), constituía uma condição indispensável para o despertar para as causas políticas. Com efeito, o contacto com as associações indianas que lutavam contra vários tipos de desigualdades (económicas, políticas, sociais e raciais) nos territórios do Leste Africano durante as décadas de 30 e 40 ou a participação activa nos movimentos estudantis anti-fascistas dos finais da década de 60 em Portugal, nomeadamente contra a guerra colonial, são evocadas como factores fundamentais do empenhamento político, excepcional, de alguns familiares.

Todavia, a rápida integração socio-económica e cultural no Portugal democrático não alterou significativamente a *performance* apolítica dos portugueses muçulmanos de origem moçambicana. Embora se tenham incrementado negociações entre as suas elites e as instituições governamentais, visando nomeadamente a criação e o desenvolvimento de infra-estruturas comunitárias e religiosas, tais negociações nunca reivindicaram nem aspiraram à implementação de qualquer modelo de multiculturalismo institucional. Tal como os seus pais, os jovens sunitas não se organizam para defender a educação islâmica no sistema de ensino público português ou para negociar feriados religiosos, dietas e outras concessões rituais. Pelo contrário, conseguem conciliar as horas das orações, o jejum do Ramadão, as prescrições dietéticas e os feriados islâmicos com as actividades curriculares (inclusive com a Educação Física e as aulas de Religião e Moral) ou com certas festividades escolares, como o Natal ou o Carnaval. Graças à sua força pessoal, à flexibilidade de muitos professores e à compreensão de múltiplos

conselhos directivos das escolas por onde passaram, à admiração de colegas e amigos, mas também a padrões de gestão dos tempos, espaços e actividades que lhes foram transmitidos pelos pais e parentes, vários acabaram o secundário e até a universidade com classificações acima da média.

Uma coisa que lhes fazia confusão nas aulas de Educação Física, é que eu mesmo estando de jejum (do Ramadão), fazia a mesma aula, corria e tudo. Às seis horas, às vezes, calhava eu estar na escola, então pedia para ir abrir o jejum e os professores sempre foram muito flexíveis.

Os meus pais ensinaram-me sempre a gerir muito bem o tempo; havia horas para me dedicar à religião e horas para estudar. Tentei sempre conciliar, à hora do almoço vinha para casa para fazer as orações. Tenho aquele hábito de estudar o Alcorão mas ainda hoje consigo, mesmo com a Faculdade.

No 11.º e 12.º fiquei no horário da tarde e não me dava tempo para fazer as orações, então levava o lenço para pôr na cabeça, deixava no cacifo. Às horas das orações pedia uma sala para poder rezar e o Conselho Directivo permitia.

Sempre frequentei as aulas de Religião e Moral porque os meus pais achavam que não me fazia mal nenhum conhecer melhor a religião católica. (...) E participava nas festas do Natal, mas do Carnaval, não, não é (...) uma vez massacrei tanto os meus pais, que a minha mãe, pronto, pintou-me um bocado.

Alguns integram a *CilJovem* (Comissão de Jovens da Comunidade Islâmica) em Lisboa, fundada em 1992, cujo objectivo principal é a promoção de diferentes modalidades de interacção (religiosa, cultural, lúdica, desportiva, etc.) no seio da juventude islâmica e, em simultâneo, a construção de pontes entre portugueses muçulmanos e não-muçulmanos (Tiesler e Cairns, 2007). É neste contexto que actualizam o seu trabalho voluntário, orientado sobretudo para os jovens da comunidade (debates, palestras, feiras do livro, jantares, excursões, campeonatos de futebol, etc.) mas ainda para algumas iniciativas extracomunitárias (participação em campanhas do Banco Alimentar, distribuição de comida e brinquedos a orfanatos, Meia Maratona de Lisboa, etc.).

Mais uma vez, os modelos pré-existentes de participação cívica oferecidos por familiares e membros da comunidade constituem fontes de identificação e inspiração para as gerações emergentes. Mas as razões que levam os pais, líderes comunitários e *imans* a inculcar nos jovens o interesse pela participação comunitária não se esgotam, contudo, no significado religioso atribuído ao voluntariado, o qual também lhes é transmitido. Estes últimos reconhecem explicitamente que os jovens (tal como eles próprios, quer em Moçambique, quer posteriormente em Portugal) socializam, sobremaneira, com não muçulmanos em diferentes contextos quotidianos. Sabem que os filhos e as filhas constroem relações interpes-

soais, partilham referências, nutrem afectos, constroem pertenças cujo alcance transcende em muito a comunidade etno-religiosa de pertença. Por isso, fomentar a socialização e influência inter-pares muçulmanos (e, por extensão, viabilizar o próprio casamento intra-comunitário) constitui também uma estratégia de continuidade comunitária e, em parte, uma condição necessária à perpetuação da própria identidade etnoreligiosa.

Vir a público “falar de coisas” que, até recentemente, guardávamos para nós próprios: uma nova compreensão da participação cívica e da cidadania

Antes do 11 de Setembro, os membros da *CilJovem* ausentavam-se frequentemente do diálogo com os *media* portugueses. Pareciam aderir ao velho padrão de auto-silenciamento dos mais jovens, em detrimento dos mais velhos, aos quais eram consentidos múltiplos poderes, nomeadamente, o de representação nacional e internacional da comunidade, de negociação política dos seus interesses, e o de protagonizarem a mediação com a esfera pública. Todavia, depois do 11 de Setembro e, sobretudo após o 11 de Março e o 7 de Julho “foram frequentemente solicitados para falar sobre questões relacionadas com o Islão pelos *media* portugueses”, envolvendo-se progressivamente em plataformas, redes e actividades muçulmanas internacionais (Tiesler e Cairns, 2007: 223).

Igualmente relevante, temas como o do terrorismo islâmico, da invasão do Iraque e do Afeganistão, bem como os problemas não resolvidos da Palestina e de Caxemira, o colapso da União Soviética e as lutas armadas na Tchetchénia, ou as estratégias de «limpeza étnica» contra os muçulmanos bósnios, etc. começaram a emergir nas entrevistas com estes jovens muçulmanos, independentemente de viverem em Portugal ou no Reino Unido. A grande maioria não concordou com a invasão do Iraque pelas tropas americanas, britânicas e aliadas, nem com o apoio do governo português dado a Blair e Bush. Depois do 7 de Julho sobretudo, e apesar de não participarem activamente nos protestos públicos, afirmaram-nos que a guerra ao Iraque havia sido um erro, a corrigir ou pelo menos a reconhecer rapidamente pelos governos envolvidos. Mais, e na tentativa de compreender os atentados em Londres, enfatizavam a necessidade de articular a história política internacional das últimas décadas com processos identitários de longa duração, e estes últimos com processos locais que os reconfiguravam e lhes forneciam as identificações e as emoções necessárias, quer para as passagens ao acto violentas, quer para as vias de resistência e luta pacíficas, enraizadas localmente.

Eu sinto-me uma portuguesa muçulmana, dificilmente me habituaria a viver num país islâmico. Mas quando me lembro de todas as atrocidades contra muçulmanos, na Palestina, na Bósnia, no Iraque ... É terrível e muito injusto.

Não posso aceitar os bombistas suicidas. Mas não tem a ver só com religião. A política internacional cometeu grandes erros. (...) Primeiro eles (Blair e Bush) defenderam o Saddam Hussein, depois atacaram-no. Tudo em nome da democracia, mas ao mesmo tempo apoiam o regime da Arábia Saudita. (...) Falam tanto da guerra do terror, mas continuam a apoiar Israel.

Concomitantemente a esta crescente identificação com o sofrimento de muçulmanos em diferentes partes do globo, procuravam gerir angústias e preocupações quotidianas. A quase inexistência de respostas islamofóbicas verificada em Portugal depois do 11 de Setembro e do 11 de Março (comparativamente com o que então acontecia no Reino Unido e noutros países europeus) parecia reforçar o sentimento de que, tal como não haviam sido discriminados no passado, não o seriam doravante.

Depois do 11 de Setembro, muitos de nós nos interrogámos e conversávamos, será que vai haver discriminação, como em Inglaterra e noutros países. (...) Eu acho que não. O povo português pode ter muitos defeitos, mas não confunde Islão com terrorismo.

No início, pensava que as pessoas podiam começar a olhar para nós de um modo diferente, tratar-nos de uma forma agressiva. Mas não. Pelo menos comigo. Muito pelo contrário, os meus amigos cada vez se interessaram mais pela nossa religião e pediam livros, até mesmo vários professores me pediram o Alcorão em português.

Alguns portugueses, não os meus colegas da escola, mas os mais velhos e pouco informados mandam-nos "bocas" do tipo, estes fundamentalistas, estes extremistas arábes, que só sabem rezar de rabo para o ar e pôr bombas. Não é a brincar, como na escola, estas bocas têm maldade, é claro nós não gostamos. (...) Mas a maioria dos portugueses, mesmo dos mais velhos, gostam de nós e admiram-nos.

Em simultâneo, a situação internacional e o subsequente recrudescimento do interesse público acerca do Islão (e dos muçulmanos) encorajou-os a responder às perguntas, tantas vezes repetitivas e previsíveis, colocadas pelos seus pares, professores, jornalistas etc., sobre tradições islâmicas, poligamia, "opressão" das mulheres, extremismo islâmico, entre outras.

A maior parte dos meus amigos não são muçulmanos, fazem-me montes de perguntas para ver até que ponto sou capaz de lhes responder. Só que eu sou muito determinado em certos aspectos da minha fé e dos meus valores e sei como argumentar. (...) Alguns já chegaram à conclusão de que é mais simples para mim convencê-los de que o Islão é uma religião da paz, do que o contrário.

Quando eu era mais nova não me interessava por isso. Mas agora acho que é necessário falar de certas coisas que não podemos guardar só para nós (...) Ajudou-me a tentar compreender certas coisas e deu-me mais confiança. Senão formos nós a falar, como é que as pessoas vão perceber?

Agora é diferente. (...) Nós também estamos mais informados. Evoluímos bastante, mesmo em termos de publicações de livros (...). Os meus colegas querem saber como é, eu tenho de explicar com base naquilo que eu sei, e de uma forma que eles consigam perceber...

Este vir a público para “falar sobre coisas” que, até recentemente, consideravam como privadas e/ou estritamente comunitárias abriu um novo espaço de comunicação onde têm vindo a expressar que partilham valores comuns a muitos outros portugueses não-muçulmanos. Tanto ou mais importante, é a sua agencialidade na tradução das “coisas” muçulmanas numa linguagem que sabem poder ser compreendida pelo público não-muçulmano, e sua confiança no poder da tradução para construir pontes dialógicas. Para além de fortalecer o seu próprio conhecimento sobre o Islão, bem como as estratégias da sua apresentação a não-muçulmanos, este vir a público deixa entrever uma nova compreensão das suas responsabilidades cívicas como (portugueses) muçulmanos e cidadãos.

Algumas notas conclusivas

Os debates em torno do secularismo travados em vários países europeus têm vindo a estimular a investigação da subjectividade e mobilização religiosa na análise das dinâmicas de pluralização identitária dos imigrantes e, nomeadamente, na sua relação com dimensões fundamentais da cidadania (Turner, 2003; Klausen, 2006; etc.). O desenvolvimento incipiente de debates similares em Portugal contribui, entre outros factores, para que esta articulação permaneça, ainda, uma área de pesquisa relativamente lacunar.

Não obstante, e no seio da oferta competitiva de religiões no contexto pós-colonial português, as identificações religiosas não podem ser apenas perspectivadas como modos pessoais de construção e fortalecimento de uma relação espiritual. Tanto a renovação como a conversão religiosa constituem, muito frequentemente, estratégias de construção de «exemplaridades», reforçando os projectos identitários dos sujeitos que as fundam ou que nelas se integram. Embora permitam diferenciações e competições intra e inter-grupais, configuram igualmente oportunidades de elaborar algumas das contradições dos projectos e vivências em contexto migratório.

Em particular, as identificações religiosas podem fornecer aos descendentes de imigrantes um certo grau de convicção de que a agencialidade, ancorada na religião, pode constituir uma fonte importante de transformações societais, quer nos contextos de origem, quer nos migratórios, equipando-os para tal agencialidade e aumentando a sua responsabilidade para fazerem uso das suas competências. Paralelamente, os dois estudos de caso apresentados indiciam que a socialização dos jovens em ambiências pautadas por uma certa dose de mobilização religiosa influencia os seus investimentos cívicos, bem como as suas novas formas de conceber a cidadania, confirmando o papel das famílias e das suas redes, formais e informais, enquanto fontes de capitais, competências e identificações, tal como vem sendo argumentado na literatura sobre capitais sociais por autores como Portes (1998), Fenenema e Tillie (2001, 2004) ou Pedziwaitr (2007), só para nomear alguns.

De outro ângulo de análise, e muito embora apoiadas em capitais (linguísticos, relacionais, culturais, profissionais, materiais etc.) diferenciados, quer a concepção devota da cidadania promovida por alguns jovens de origem cabo-verdiana e são-tomense na sua luta contra a não-integração (socio-económica, legal, política, etc.), quer as novas responsabilidades de cidadania assumidas pelos jovens portugueses sunitas no sentido de construir pontes dialógicas entre muçulmanos e não-muçulmanos, colocam a tónica numa cidadania participativa, criadora de conexões e pontes no seio da sociedade portuguesa. Isto é, enfatizam a dimensão inter-identitária da cidadania, um aspecto que não sendo totalmente novo, denota porventura nuances geracionais importantes, evidenciadas sobretudo ao nível dos seus processos de construção e autodefinição enquanto sujeitos, muçulmanos ou cristãos, mas também enquanto cidadãos.

Não se conclua, por fim, que as sinergias inter-identitárias que procuram desenvolver tantas vezes ao nível local, constituem um obstáculo ao desenvolvimento de engajamentos cívicos transnacionais. Pelo contrário, as narrativas e as práticas dos jovens entrevistados revelam-nos como os capitais inter-identitários que começam por construir localmente, os têm habilitado e encorajado na progressiva transnacionalização das suas carreiras cívicas em diversos campos sociais.

Notas

¹ Agradeço a Peggy Levitt, a proposta desafiante de abordar a relação entre participação cívica e religião a partir do contexto português. Este artigo constitui uma versão abreviada da conferência *Religion and Civic Participation amongst Children of Immigrants* que realizei no Seminário Internacional "Reinventing God And Creating Citizens: The Religions Lives Of The Second Generation", 18-19 Abril, Harvard University, Harvard, EUA.

² A pesquisa internacional e até nacional sobre descendentes de imigrantes (Machado e Matias, 2006) é já demasiado vasta e pluri-focalizada (quer em termos problemáticos quer ao nível da sua focalização empírica e metodológica) para ser aqui sistematizada. Em particular, a bibliografia disponível que insiste na importância dos capitais sociais na análise dos processos de integração (escolares, profissionais, culturais, cívicos, políticos, etc.) dos descendentes de imigrantes tende frequentemente a reflectir especificidades nacionais dada a escassez de estudos comparativos (Baubock *et al*, 2006).

³ As 21 entrevistas semi-directivas realizadas a jovens cujas origens se relacionam com Cabo Verde e se identificam como cristãos (evangélicos, da Igreja do Nazareno, católicos praticantes e não praticantes), tal como as 15 entrevistas a jovens muçulmanos (sunitas) de origem Indo-Moçambicana foram recolhidas no âmbito do projecto «Filhos Diferentes de Deuses Diferentes: Manejos da Religião em Processos de Inserção Social Diferenciada» (ref^o IME/ANT/49893/2004). Neste projecto, apoiado numa série comparativa mais ampla (compreendendo Sikhs, Ismaelitas, Hindus, Sunitas, Portugueses Ciganos e Cabo-verdianos, e vários outros sub-segmentos entre tais grupos), para além das entrevistas aos jovens, trabalhamos também com a geração parental, focalizando concomitantemente rituais, padrões culturais e formas de organização das religiões e das suas "comunidades" de pertença. As 17 entrevistas gravadas, realizadas a jovens geneologicamente ligados com S. Tomé e Príncipe (evangélicos, católicos praticantes e não praticantes), foram recolhidas no âmbito do projecto «Portugal no Século XXI - Gerações Emergentes num Contexto Multi-étnico» (ref^o POCI/ANT/60549/2004), bem como no contexto de um projecto em curso, intitulado «A Participação Cívica e Política de Mulheres de Origem Africana no Contexto Pós-Colonial Português» (ref^o ACIDI/CEMME 2008). Nestes dois últimos casos, a estratégia de pesquisa utilizada (localizada, mas anti-local) levou-nos a concentrar o trabalho de observação contextual e entrevista em 3 urbanizações (de realojamento) da Área Metropolitana de Lisboa, nas quais a maioria dos moradores são naturais ou descendentes de naturais dos PALOP.

⁴ Na apresentação dos dois grupos de jovens estudados considerámos, propositadamente, as dinâmicas inter-geracionais no seio das quais os seus investimentos cívicos e identitários se desenrolaram. A pesquisa realizada sugere que a pré-existência de um certo grau de cooperação, confiança e participação social nas suas redes familiares e/ou nas suas respectivas "comunidades imaginadas" de pertença não pode ser ignorada.

⁵ Frequentemente liderados por agentes institucionais de inspiração religiosa católica com os quais os jovens activistas desenvolvem sintonias (em torno da ideia de criar um mundo melhor, por amor a Deus e ao próximo), estes programas acabam também por reforçar este novo entendimento do activismo cívico.

⁶ Apesar deste esforço foi justamente aquando da frequência da escola portuguesa - primária e ciclo preparatório - que os jovens entrevistados experienciaram o sentimento de serem diferentes e também as primeiras (e geralmente únicas) memórias de discriminação. Muito embora gravados, os sentimentos de discriminação infantil parecem não ter sido consolidados no percurso escolar posterior. A percepção de que o "racismo" na escola era sobretudo em relação aos africanos e aos ciganos, a desculpabilização dos que mais os discriminavam verbalmente ("por serem crianças", porque "tinham pais ignorantes" ou porque "a sociedade portuguesa não estava habituada"), a atenuação das "provocações" humilhantes em "brincadeiras" que "não são para ser levadas a mal", a metamorfose dos colegas "racista" em "melhores amigos" e até mesmo a substituição das memórias discriminantes do passado por narrativas que atribuem a tantos colegas de liceu e faculdade uma postura atitudinal positiva - de curiosidade, empatia e de alguma admiração - pela diferença islâmica repetem-se, em maior ou menor grau, nos seus discursos.

Referências bibliográficas

- Albuquerque, R. e Teixeira, A. (2005), *Active Civic Participation of Immigrants in Portugal*. Country Report prepared for the European Research Project. POLITIS: Oldenburg [disponível em www.uni-oldenburg.de/politis-europe/].
- Appadurai, A. (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Baubock, R., Kraker, A., Martiniello M. e Perchinig, B. (2006), "Migrants' Citizenship: Legal Status, Rights and Political Participation", in R. Penninx, et al. (orgs.) *The Dynamics of International Migration and Settlement in Europe*, Amsterdão: Amsterdam University Press, pp. 65-98.
- Bastos, S. e Bastos, J. (2007), "«The Blood of a Muslim is Worthless, After All»: Identity Debates between Portuguese and British Sunnis in Leicester", *Lusotopie*, vol.XIV, n.º1, pp. 271-285.
- Bastos, S. e Bastos, J. (2008), "Family Dynamics, Uses of Religion and Interethnic Relations within the Portuguese Cultural Ecology", in R. Grillo (org.), *Immigrant Families in Multicultural Europe: Debating Cultural Difference*, Amsterdão: Amsterdam University Press, pp. 135-163.
- Clifford, J. (1994), "Diasporas", *Cultural Anthropology*, vol.9, n.º3, pp. 302-338.
- Delanty, G. (2000), *Citizenship in a Global Age*, Buckingham and Philadelphia: Open University Press.
- Domingues, N. e Carvalho, F. (2006), "Post-Colonial Second Generation: The Portuguese Case", comunicação apresentada no *workshop* «Postcolonial Second Generation in Europe», Conferência Metropolis, Outubro, Lisboa
- Ebaugh, H. R. e Chapetz, J. S. (2000), *Religion and the new immigrants*, Walnut Creek: Altamira Press
- Fenenema, M. e Tillie, J. (2001), "Civic community, political participation and political trust of ethnic groups", *Connections*, vol. 23, n.º2, pp 44-59.
- Fenenema, M. e Tillie, J. (2004), "Do immigrant policies matter ? Ethnic Civic communities and immigrant policies in Amsterdam, Liege and Zurich" in R. Penninx et al. (orgs.), *Citizenship in European Cities, Immigrants, Local Politics and Integration Policies*, Ashgate: Aldershot, pp. 85-106.
- Fradique, T. (2003), *Fixar o movimento. Representações da música rap em Portugal*, Lisboa: D. Quixote.
- Heelsum, A. van, (2004), "Political participation and civic community of ethnic minorities in four cities in the Netherlands", *Politics*, vol.25, n.º1, pp. 19-30.
- Kepel, G. (1994), *À L'Ouest d'Allah*. Paris: Seuil.
- Klausen, J. (2006), *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe*, Oxford: Oxford University Press.
- Khosrokhavar, F. (1997), *L'islam des jeunes*, Paris: Flammarion.
- Levit, P., Waters, M.C. (orgs.) (2002), *The Changing Face of Home, The Transnational Lives of the Second Generation*, Nova Iorque: Russell Sage Foundation.

- Levitt, P. e Glick Schiller, N. (2004), "Transnational Perspectives on Migration: Conceptualizing Simultaneity", *International Migration Review*, vol.38, n.º145, pp 595-629.
- Machado, F.L. (2006), "Novos portugueses? Parâmetros sociais da identidade nacional dos jovens descendentes de imigrantes africanos", in Miranda, J. e João, M.I. (orgs.), *Identidades nacionais em Debate*, Oeiras: Celta Editora, pp. 19-24.
- Machado, F.L., Matias, A.R. (2006b), "Jovens descendentes de imigrantes nas sociedades de acolhimento: linhas de identificação sociológica", *Working Paper* - CIES [disponível em www.cies.iscte.pt/documents/CIES-WP13.pdf].
- Marques, M., Santos, R., Leitão, J. (2008), *Migrações e Participação Social*. Lisboa: Fim de Século.
- Pais, J. M. (2002), *Sociologia da vida quotidiana: teorias, métodos e estudos de caso*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Pedziwaitr, K. (2007a), "Public Mobilisation of Islam in Europe. Possible Outcome of Activism within Students Islamic Societies", in Timmerman, C. et al. (org) *Faith-based Radicalism: Christianity, Islam and Judaism between Constructive Activism and Destructive Fanaticism*, Bruxelas: P.L.E. Peter Lang.
- Pedziwaitr, K. (2007b), "Religion and Social Citizenship Amongst Professional Muslim Londoners", *Kolor-Journal on Moving Communities*, vol.7, n.º 1, pp. 3-22.
- Portes, A. (1998), "The Two Meanings of Social Capital", *Sociological Forum*, vol.15, n.º 1, pp 1-12.
- Roy, O. (2000), "Muslims in Europe: From Ethnic Identity to Religious Recasting", *ISIM Newsletter*, n.º 5, June 2000.
- Schiffauer, W. (1988), "Migration and Religiousness", in Gerholm, T. et al. (orgs.) *The New Islamic Presence in Europe*, Londres, Nova Iorque: Mansell Publishing Limited, pp. 146-158.
- Shadid, W.A.R., Koningsveld, P.S. (orgs.) (1996), *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, Kampen: Kok Pharos.
- Tiesler, N. (2000), "Muçulmanos na Margem: a nova presença islâmica em Portugal", *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 34, pp. 117-144.
- Tiesler, N., Cairns, D., (2007), "Representing Islam and Lisbon Youth", *Lusotopie*, vol.XIV, n.º1, pp. 223-238.
- Turner, B.S. (2003), *Citizenship, Religion and Social Solidarity: Islam and European Integration*, Artigo apresentado durante o Meeting of the Trans-Islam working group, Oxford, 28 Novembro 2003.
- Verba, S., Schlozman, K.L e Brady, L.E. (1996), *Voice an Equality: Civic Voluntarism in American Politics*, Harvard: Harvard University Press.
- Vertovec, S., Rogers, A. (orgs.) (1998), *Muslim European Youth: reproducing ethnicity, religion, culture*, Ashgate: Aldershot.