



A ocidentalização e o reencontro com a identidade feminina do Alcorão

Sónia Marlene da Silva Teles

Resumo

As transformações da identidade feminina muçulmana requerem que nos debruçemos cada vez mais sobre o caminho que estas estão a trilhar na cultura islâmica. Os movimentos migratórios para o ocidente têm redefinido a identidade cultural e a cidadania da muçulmana contemporânea. Perante tais factos, parece importante comparar a realidade das muçulmanas em Portugal com a realidade vigente nas sociedades islâmicas. O objetivo deste artigo é demonstrar que a ocidentalização das mulheres muçulmanas através de estratégias de reconstrução dos seus processos identitários (Abranches, 2004) tem originado o reencontro com a verdadeira identidade feminina estipulada pelo Alcorão.

1. Introdução

As relações de género, especialmente as desigualdades entre homens e mulheres, são por vezes objeto generalizado de preocupação pública e de análise científica. Este é um facto incontornável que caracteriza o ser mulher numa sociedade islâmica. Claramente, esta situação é extremamente desfavorável à mulher, quer na esfera familiar e doméstica, quer no acesso à educação e ao mercado de trabalho, ou seja, na vida pública em geral.

O ritual de nascimento representa o primeiro momento do ciclo da vida que se encontra condicionado, à partida, para a mulher, num elemento essencial para a Carta dos Direitos do Homem: a Liberdade. A mulher vê-se, à nascença, restringida nos seus direitos, que continuarão ao longo da vida, comparativamente às suas congéneres



européias. O corpo da mulher constitui um objecto de silêncio e controlo, mas também de ritualismo constante.

Nos dias atuais, onde tantas questões polémicas nos são colocadas diariamente, vamos estabelecendo julgamentos e entendimentos em bases que carecem de uma análise mais profunda. Assim sendo, o objetivo deste trabalho é analisar e comparar a condição da mulher islâmica na sociedade islâmica e na sociedade europeia, nomeadamente Portugal. Para tal, pretende-se avaliar se a mulher islâmica, ao ter migrado para uma sociedade, culturalmente diferente, mais heterogénea e menos monolítica, conseguiu ultrapassar restrições à plenitude da cidadania ou continua ser um “alien”, marginalizada pela cultura de acolhimento.

Neste sentido, o próximo capítulo resume o conceito de identidade e o modo como este afeta a cidadania da mulher islâmica. No terceiro capítulo do artigo, caracterizaremos o conceito de mulher para a cultura islâmica nas sociedades islâmicas. O capítulo 4 procurará descrever o conceito de mulher islâmica na sociedade europeia. O capítulo 5 terá o seu foco em avaliar e discutir qual a situação concreta da mulher islâmica, à luz do conceito “citizens and aliens”. Finalmente, serão apresentadas as conclusões que podemos retirar relativamente ao papel da interculturalidade na identidade da mulher islâmica.

2. Identidade

A identidade é o conjunto das características e dos traços próprios de um indivíduo ou de uma comunidade. Esses traços caracterizam o sujeito ou a coletividade perante os demais (Hall, 1987; Hall, 1990; Hall, 1992). A identidade também é a consciência que uma pessoa tem de si própria e que a torna em alguém diferente das outras. Embora muitos dos traços que constituem a identidade sejam hereditários ou inatos, o meio envolvente exerce influência sobre a conformação da especificidade de cada indivíduo (Hall, 1987; Hall, 1990; Hall, 1992)

A construção da identidade deve ser entendida como um processo flexível e dinâmico, no qual estão presentes permanentes transformações (Hall, 1987; Hall, 1990; Hall, 1992). O indivíduo recebe diversas influências e atua continuamente em diferentes contextos, desempenhando papéis diferenciados, que coexistem e se interrelacionam, fazendo com que exista um vasto conjunto de opções e possibilidades. Deste modo, os



indivíduos são forçados a optar por estilos de vida como parte da construção da sua auto-identidade.

Este processo é produzido através da conjugação de identidades herdadas, e também pelo peso dos grupos de pertença. Esta construção identitária é variável, podendo a finalidade dos grupos e os objetivos individuais dos elementos que os compõem diferir parcialmente ou opor-se totalmente.

Apesar das contradições que possam existir entre estratégias pessoais e coletivas, as estratégias identitárias envolvem geralmente características individuais e de grupo de pertença, pretendendo um ajustamento social ao quotidiano (Hall, 1987; Hall, 1990; Hall, 1992). Têm, portanto, como função principal a reestruturação e articulação de diversos aspetos da identidade, ditadas, por um lado, pelo exterior, e desejadas, por outro lado, pelo indivíduo.

As identidades culturais são, pelo contrário, socialmente construídas, múltiplas, mutáveis e contextuais, verificando-se uma relação mútua constante entre os processos de globalização e as diferenciações locais (Hall, 1987; Hall, 1990; Hall, 1992). 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.

3. A mulher muçulmana no Islão

A caracterização da mulher no Islão tem de ser analisada segundo diversos prismas que formam a sua cultura, nomeadamente a identidade ou a individualidade, a educação, a liberdade, a relação com o mercado de trabalho, os direitos hereditários e privilégios, o divórcio, a sexualidade e o vestuário.

No Islão, a mulher não é a semente do mal. Na religião islâmica, o homem não detém poder absoluto sobre a mulher, que, sem outra alternativa, tem que se subjugar ao seu domínio. Para o Islão, só nos submetemos a Deus e só a Ele prestamos contas¹. No entanto, estes valores religiosos aparecem distorcidos nos comportamentos sociais e na identidade das muçulmanas residentes no Islão. Nesta parceria, as partes não são iguais em todos os aspetos. No Alcorão, elas têm direitos e responsabilidades iguais e



são dotadas das mesmas qualidades, de modo a enfrentar as consequências dos seus atos. No entanto, os ensinamentos do Alcorão não se concretizam em realidade.

Nas sociedades islâmicas, a mulher não é independente do ponto de vista económico, embora ela possa ser proprietária, com direito a administrar os seus bens, onde ninguém deverá interferir.

A mulher vê-se restringida socialmente à educação, embora o Alcorão a iguale ao homem na busca pelo conhecimento e educação. Quando o Alcorão conclama os muçulmanos para a busca do conhecimento, não faz distinção entre os géneros. A educação não é somente um direito, mas uma responsabilidade de todos, mas tal não é patente nas sociedades islâmicas. Durante muito tempo foi negado à mulher o direito de expor as suas opiniões. Não lhes é permitido falar em público e devem ser submissas ao cônjuge, segundo a lei. O Islão entende que uma mulher não pode crescer intelectualmente se ela é obrigada a um estado de completa submissão. Ou seja, uma mulher não tem vida própria, dado que a sua única fonte de informação é o cônjuge no seio familiar.

A liberdade da mulher é condicionada logo à nascença, fruto de uma cultura monolítica onde o seu papel resume-se na coadjuvação do homem em costumes idólatras. Contudo, no Alcorão ela tem direito à liberdade de expressão. As suas opiniões deveriam ser consideradas e não podem ser desrespeitadas sob a alegação de serem simplesmente no feminino.

O Alcorão entende que o papel da mulher na sociedade é o mais sagrado de todos: o de mãe e esposa. Exemplo disso é o facto de nenhuma outra mulher poder substituir a mãe no seu papel de educadora da criança.

O Alcorão não exige, como algumas pessoas pensam, que a mulher fique confinada às lides domésticas. Não há no Alcorão, ou nas sunas do Profeta, qualquer texto que impeça a mulher de exercer qualquer posição de liderança, exceto na condução da prece e na liderança do estado. Um chefe de estado não é apenas decorativo. Ele exerce funções inerentes ao cargo, viaja, negocia com outras autoridades, participa em encontros confidenciais com tais autoridades, o que não são condizentes com as diretrizes traçadas pelo Alcorão, para a interação entre os géneros. Assim sendo, a regra geral na vida política e social é a não participação das mulheres nas questões públicas. A opinião da mulher é inerente à opinião do seu marido.

O Alcorão garante à mulher direitos iguais para celebrar contratos, para assumir empreendimentos, para ter rendimentos independentes. A vida, a propriedade e a



honra são tão sagrados para ela quanto para o homem. Em caso de incumprimento ambos deverão ter tratamento igual, estabelecido pela *shariah* islâmica. A lei deve ser igual para todos e não exime ninguém em razão da sua posição social. Embora estes direitos se encontrem salvaguardados, a realidade é que as mulheres têm grandes dificuldades no acesso ao mercado de trabalho e em tornarem-se empresárias, como se comprova pelas estatísticas dos países de predominância islâmica.

Além do reconhecimento da mulher como um ser independente, considerada como essencial para a sobrevivência da humanidade, o Alcorão deu à mulher o direito à herança. Contudo, nas sociedades islâmicas ela não só é privada desta participação como é preterida face ao homem.

Seja ela esposa ou mãe, irmã ou filha, a mulher tem participação na herança, e esta participação depende do seu grau de relação com o falecido e o número de herdeiros. Esta quota é dela, e ninguém tem poder para negar-lhe esta participação, ainda que o falecido quisesse deserdá-la. No entanto, a herança da mulher é duas vezes inferior à do homem. Qualquer um pode, legalmente, dispor de 1/3 dos seus bens, não afetando, assim, o direito de herdeiros, sejam homens ou mulheres. Na maioria dos casos, o homem recebe 2 quotas na herança ao passo que a mulher fica com uma. Eis algumas razões que justificam a medida:

- ✓ O homem assume as responsabilidades financeiras da completa manutenção da sua esposa e família. É a sua obrigação perante a lei islâmica assumir todos os encargos financeiros e manter seus dependentes adequadamente. Isto significa que ele herda mais, mas ele é responsável financeiramente por outras mulheres: filhas, esposas, mãe e irmãs.
- ✓ A mulher está protegida e segura do ponto de vista material. Se ela é esposa, o marido é o provedor. Se ela é mãe, cabe ao filho o encargo. Se ela é filha, o pai se responsabiliza pela sua subsistência, se ela é irmã, o irmão, e assim por diante. Quando ela é sozinha, não tem ninguém, é evidente que não tem herança a ser recebida e ela passa a ser responsabilidade da sociedade como um todo, cabendo, portanto, ao Estado, prover a sua subsistência.

A mulher islâmica usufrui de certos privilégios. Durante o período menstrual ela está isenta das preces e do jejum. Ela está isenta, também, de todas as responsabilidades financeiras. Em geral, a muçulmana tem garantido o sustento em todas as fases de sua vida, seja como filha, esposa, mãe ou irmã. Como filha e irmã ela tem garantido o



sustento pelo pai ou irmão respetivamente. Não há no Alcorão ou na Suna qualquer texto explícito que categoricamente proíba a muçulmana de procurar um emprego lícito. A situação das mulheres muçulmanas, é limitada ao trabalho doméstico, ainda que não se possa negar algumas fontes de conflitos familiares, pelos mais conservadores que sejam.

O Alcorão garante às mulheres o direito ao divórcio, embora sejam necessárias algumas explicações a respeito deste assunto, uma vez que também ele é objeto de falsas interpretações. Não é verdade que a qualquer momento um marido pode requerer o divórcio à sua esposa. Se o casal decide separar-se, o marido pede o divórcio dizendo "Eu quero o divórcio". A partir de então, começa um tempo de espera que dura 3 períodos menstruais para que seja certificado que a mulher não está grávida. Este "período de nojo", permite ao casal refletir sobre a decisão e ter a certeza sobre a atitude a adotar. Durante este período, o marido é obrigado a alimentar, vestir e dar abrigo à esposa. Não há ninguém, nem mesmo um advogado, que se envolva nesta questão. Findos os três meses, e comprovado que a mulher não está grávida, o divórcio é consumado. Se, por acaso, a mulher estiver grávida, o marido é obrigado a prover a ex-esposa do necessário até findo o período de amamentação, normalmente 2 anos. O divórcio não é comum, a não ser que não haja outra solução. Por outras palavras, o Alcorão reconhece o divórcio mas desencoraja. Não obstante, a mulher muçulmana só tem o direito de pedir o divórcio no caso de maus tratos, pois reconhece que ela não pode ser refém de um mau marido. Normalmente, a solução adotada para o divórcio é o *zihar*, que consiste em dizer à esposa que a partir daquele momento ela é considerada sua mãe. Isto liberta o marido de qualquer responsabilidade conjugal, mas não lhe confere a liberdade para ela abandonar o lar e contrair novo matrimónio.

Outra característica importante é a que concerne à sexualidade. O Alcorão não nega, em hipótese alguma, a sexualidade do ser humano, antes pelo contrário. O principal objetivo da sexualidade é a própria espécie e não o prazer. Assim sendo, a vida sexual da mulher muçulmana está subjacente ao interesse do marido e deve seguir os mandamentos religiosos. A sexualidade jamais poderá ser uma fonte de prazer e para tal existe a tradição cultural de mutilação genital. Por isso, a atividade sexual feminina só é admitida dentro de um casamento lícito, proibindo rigorosamente o sexo fora do casamento e tudo aquilo que possa conduzir à sua prática de modo ilícito. A mulher só



pode ter um marido, ao contrário do homem, que pode ter várias mulheres ao mesmo tempo, consoante a sua condição económica.

A lei e a moral islâmica baseiam-se nos mandamentos divinos. Dentro desse contexto, homens e mulheres devem obedecer a certas regras de comportamento e disciplina, a fim de evitar que o ilícito seja praticado.

Finalmente, cabem algumas palavras sobre uma das características identitárias que mais suscita controvérsia: o uso do *hijab*. A mulher deve-se cobrir por imperativo divino. Algumas muçulmanas acabam por assimilar culturas não islâmicas e adotam os seus modos de vestir e de comportamento, influenciando e abalando a integridade das famílias islâmicas. Por outro lado, algumas culturas muçulmanas acreditam que as restrições impróprias e excessivas impostas às mulheres, às vezes até reclusão, são o ideal. Ambos os extremos entram em conflito com os ensinamentos normativos do Islão. A lei religiosa islâmica não fixou padrões na forma como as muçulmanas devem vestir. No entanto, há alguns requisitos que devem ser atendidos. A roupa deve ser larga, o tecido deve ser de uma espessura que impeça que a forma do corpo seja percebida. A roupa deve ser simples, e não excessivamente extravagante para angariar a admiração das pessoas, nem andrajosa, desleixada ou suja. Na verdade, o *hijab* não é apenas uma roupa ou um modo de vestir, mas sim todo um comportamento, uma forma de falar e de aparecer em público, que identifica a identidade muçulmana da mulher.

4. A mulher muçulmana em Portugal

A razão pela qual o debate sobre o islamismo não tem tido, em Portugal, a mesma visibilidade que noutros países europeus deve-se, em primeiro lugar, ao facto de os números da imigração muçulmana serem menos significativos no nosso país e, por outro lado, às particularidades dos grupos com maior representação em Portugal, que se afastam social e culturalmente das características da imigração dos outros países da Europa.

No que diz respeito às especificidades desta imigração, torna-se evidente uma marcante diversidade de tradições entre as mulheres muçulmanas, em que, apesar de um universo religioso comum, as características de modos de vida específicos se sobrepõem muitas vezes às tradições religiosas. Esta multiplicidade de experiências e



pertencas conduz, portanto, a uma diversidade de influências na constante construção e reconstrução dos percursos identitários destas mulheres.

Para além da diversidade inerente, que se divide em etnias diferentes, apresentam algumas especificidades comuns. A heterogeneidade étnica e as especificidades do processo histórico que caracterizam as mulheres muçulmanas em Portugal combinam traços da religião muçulmana 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 (Cardoso, 1994).

Do mesmo modo, existem mulheres que mantiveram grande parte das práticas culturais herdadas do passado, porque o sistema social não desaparece automaticamente, tendo diversas muçulmanas conservado a sua raiz familiar durante vários anos. Isto porque muitas delas provêm de antepassados hindus (Malheiros, 1996). As mulheres de origem muçulmana residentes em Portugal demonstram precisamente o carácter original da simbiose entre a cultura islâmica e indiana, visível através das práticas alimentares, de vestuário, linguísticas, rituais como o casamento, ou a forma como é vivida a sexualidade.

Esta coexistência entre manifestações da cultura do país de origem e a religião islâmica torna-se, contudo, ainda mais marcante no caso das muçulmanas africanas, em que a cultura local atribui uma forma específica e culturalmente distinta à religião (Abranches, 2004). O vestuário destas mulheres, 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. Em Portugal existe o direito à opção das indumentárias a usar, ao contrário do que acontece noutros países europeus, como a França, onde as muçulmanas não podem vestir-se ou usar símbolos segundo as suas tradições. Possivelmente este fato deriva de receios de conflitos culturais, por parte desses países europeus.

De igual modo, o namoro e a sexualidade das jovens muçulmanas não são controlados pelas mães com o rigor que impõe o islamismo. A conquista do espaço público não tem o mesmo paralelismo, dado elas possuírem uma maior exposição ao olhar dos



outros no seu país de acolhimento. Estes comportamentos são alvos de crítica por algumas etnias islâmicas, fundamentalmente aquando da prática semanal da oração. Existe mesmo uma separação entres as diversas subculturas islâmicas, quer no período da oração na mesquita, quer posteriormente no convívio. Esta divisão visível entre as etnias é, em certa medida, consequência das diferenças sociais que as distinguem (Abranches, 2004). Ou seja, enquanto as africanas são casadas com trabalhadores pouco qualificados, as muçulmanas de origem indiana apresentam uma condição socioeconómica bastante mais favorecida, reflexo da atividade comercial dos seus maridos que lhes facilitam a integração social. Por outro lado, têm geralmente a nacionalidade portuguesa e um tempo de residência mais longo, fatores importantes para esta diferenciação. Apesar de nacionalidade e condições sociais não serem necessariamente categorias diretamente relacionadas, a nacionalidade portuguesa possibilita geralmente melhores oportunidades de vida e influencia aspirações sociais (Machado, 2002). Consequentemente, o tempo de residência e a consequente sucessão de gerações implica igualmente processos de diferenciação social interna.

O forte grau de contraste cultural de ambos os grupos com a sociedade envolvente, traduz-se essencialmente na diferenciação religiosa e nas formas de sociabilidade mais aut centradas (Machado, 2002). Não podemos deixar de ter em conta que as muçulmanas de origem indiana apresentam, apesar da sua diversidade interna e específica, um grau de contraste social mais fraco do que as muçulmanas africanas.

Em contexto migratório, o desejo de libertação e autonomização das mulheres surge, muitas vezes, associado aos objetivos de reestruturação familiar. Sobretudo as muçulmanas africanas, onde o sistema patrilinear continua a vigorar. Estas vêm a emigração como uma contribuição para o alcance de um melhor estatuto no seio da família. Neste sentido, entre os objetivos da migração destas mulheres, ligados a uma intenção de reagrupamento familiar ou a motivos de ordem económica, emerge uma nova expressão de objetivos individuais que se prende com a intenção estratégica de ganhar alguma autonomia, que não seria possível no país de origem. Esta intenção manifesta-se, nomeadamente, através da procura de oportunidades de emprego em Portugal, ou através da inserção escolar dos filhos, veículo de transmissão das normas e valores da sociedade que as acolhe (Abranches, 2004).



As múltiplas interações exigem um esforço de articulação de diversos elementos, mas o encontro com a sociedade portuguesa abre, para estas mulheres, novas perspetivas de evolução da sua condição social (Beski, 1997). Exemplo disso é o acesso à educação, condição impossível no seu país de origem e fonte de discriminação familiar. Elas reconhecem e mencionam como uma aquisição importante para a sua realização pessoal. Além disso, as próprias circunstâncias económicas na sociedade de acolhimento podem contribuir para a inserção profissional da mulher, quando se verifica uma tamanha necessidade.

Em Portugal, a educação das jovens muçulmanas é tipicamente negociada com os seus pais, que tipicamente não concordavam com o prosseguimento dos estudos (Abranches, 2004) 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. Embora sejam as mães a responsabilizar-se pela educação das filhas, pela transmissão dos valores, os conflitos resultantes destas negociações ocorrem geralmente com os pais, sendo estes os que apresentam maiores dificuldades em aceitar a mudança.

Entre as normas que as mulheres imigrantes muçulmanas procuram conservar e transmitir às filhas, estão aquelas que se ligam ao casamento e à sexualidade. 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. Ligada ao casamento, a escolha do cônjuge é uma das situações que revela algum afastamento entre gerações. Enquanto para as mulheres mais velhas essa escolha foi imposta por parte dos 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 aprove o parceiro escolhido pelas filhas. Esta flexibilização 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.

A reinterpretção do discurso religioso é claramente mais visível entre as jovens de “segunda geração”, sendo possível observar, entre elas, estratégias específicas de reconstrução de determinadas regras. Na medida em que não existe, de acordo com as



tradições, um período de namoro sem a 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. Elas ocultam o período de namoro precedente (Abranches, 2004).

A virgindade feminina estrutura a vida social e familiar futura das mulheres, fundamentalmente 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). Mas as mães muçulmanas já não controlam o período de namoro e a sexualidade das filhas que já nasceram no país de acolhimento.

Outro aspeto importante que caracteriza as condições em Portugal é o direito ao voto, que as mulheres muçulmanas têm completamente vedado nos seus países de origem. O direito à vida pública é consagrado a todos os cidadãos pela Constituição Portuguesa, enquadrado nos direitos, liberdades e garantias.

5. Comparação entre as duas realidades

A coexistência entre os fatores socioculturais tradicionais e os modernos, bem como a dinâmica da negociação simbólica, fruto desta constante adaptação ao país de acolhimento traduz-se assim, num primeiro nível, na manifestação de desagrado, por parte de algumas muçulmanas, face à poligamia, à cultura monolítica ou a certas restrições impostas pela religião. Num segundo nível, em práticas como a convivência de vestuário tipicamente muçulmano e ocidental, ou até mesmo a articulação de símbolos em locais públicos.

A diferença entre identidades exprime-se, de modo simbólico, tendo em conta as categorizações culturais que as envolvem, bem como as estratégias, contextualmente acionadas, de seleção simbólica de determinados traços sociais (Costa, 2002). As muçulmanas, enquanto atrizes sociais, definem em Portugal, estratégias identitárias em diferentes contextos, mobilizando determinadas categorias para organizar as interações e interpretar as diferentes situações (Abranches, 2004).



Para além de simbólicas, e porque se trata de construções sociais relacionais, as identidades são também vividas numa relação social, devendo ser atribuída particular atenção ao papel dos grupos sociais, nos processos de construção identitária. De facto, as pertenças religiosas e culturais das muçulmanas em Portugal são variáveis e podem sofrer mais ou menos alterações ao invés da rigidez do seu país de origem.

Também existe em Portugal uma diferença significativa entre as redes estabelecidas entre as mulheres mais velhas, logo mais fechadas e circunscritas ao grupo de origem, e as jovens que, apresentam uma identificação mais forte com os modos de vida encontrados neste país. As jovens estabelecem redes mais alargadas e exteriores à sua etnia ou religião, influenciando o seu destino. Tal comportamento diverge da prática comum das sociedades islâmicas de origem, onde o diferencial da idade não existe.

O controlo das práticas de sociabilidade das jovens por parte da família é menor e varia entre etnias muçulmanas, que ao contrário das sociedades islâmicas, estão sujeitas a um controlo social globalmente mais apertado. A pertença a redes e a outras estruturas sociais é um elemento integrador e proporcionador de oportunidades, podendo, por outro lado, ter contrapartidas. Estas evoluções sociais são claramente uma roda motriz do novo processo identitário das jovens muçulmanas. Mais do que as redes de amizade, a escolha do parceiro entre estas jovens, por exemplo, já não tem obrigatoriamente que se limitar ao grupo de pertença, embora exista pressão dos pais para que tal aconteça. De facto, o controlo social, o apoio familiar e as redes extrafamiliares, podem trazer benefícios ligados a melhores oportunidades de mobilidade educacional e económica, por meio do acesso aos recursos disponibilizados pelos próprios grupos de origem. Contudo, poderão também restringir a harmonia familiar destas jovens de segunda geração, em alguns aspetos.

Por esse motivo, o processo dinâmico de reconstrução das identidades socioculturais apresenta um carácter mais intencional no caso das jovens muçulmanas do que nas mulheres da primeira geração (Abranches, 2004), sendo utilizadas estratégias de aculturação mais conscientes por parte destas jovens, facto que também decorre da maior possibilidade que têm de negociar os seus valores e pertenças identitárias, através das redes de sociabilidade alargadas em que se inserem (Abranches, 2004). No que diz respeito às mães, apesar da preocupação em manter alguns costumes de



origem, ligada à pressão social que caracteriza a comunidade, a flexibilização apresentada na transmissão dos valores e tradições às filhas, face a dimensões como o namoro, a sexualidade ou a socialização das mesmas, decorre de uma certa inevitabilidade de aculturação pelo contexto envolvente.

A discussão das especificidades das experiências migratórias das mulheres muçulmanas contribuem para perceber a necessidade de repensar a lógica multiculturalista. A discussão reforça a necessidade de reconhecer a diversidade cultural e, simultaneamente, promover a igualdade dos direitos individuais, independentemente das culturas. A abordagem multiculturalista em Portugal, embora admita a diferenciação cultural das sociedades, devido à entrada de populações migrantes de proveniências diversas, acaba por entender muitas vezes as muçulmanas como culturalmente estanques e não comunicantes entre si. Ao ser considerada uma minoria étnica e socialmente homogénea, de fronteiras bem definidas, a diversidade étnica entre as muçulmanas não consegue vincar outros fatores preponderantes como a classe social, na construção do processo identitário no país de acolhimento. Estes fatores contribuem fortemente quer para a construção das identidades, quer para a introdução de diferenças de valores e estilos de vida. Ao contrário do que defende o multiculturalismo, esses fatores combinam-se de forma complexa e são acionados pelas imigrantes de acordo com o contexto (Machado, 2002).

Um aspeto interessante é o de que, nas sociedades islâmicas, a cultura feminina islâmica é claramente uma cultura popular de massas com os perigos identificados por Arnold Hauser (Hauser, 1978; Hauser, 1994). Em Portugal a cultura feminina islâmica apresenta tendências para se tornar uma cultura popular de folclore, dado que o seu carácter já não vai tendo conotações político-ideológicas. É claramente uma cultura tradicional, cujas manifestações são produzidas pela comunidade e para a comunidade. Em Portugal nota-se a distinção entre o conceito de cultura islâmica e a cultura de massas islâmica conceptualizado por Leavis (Leavis, 1930; Leavis, 1933).

A possibilidade de ação, escolha e emancipação das mulheres muçulmanas é sempre constrangida pelas estruturas sociais. Isto é, os fatores sociais têm impacto no seu sentido de identidade, através de uma grande variedade de formas complexas. O processo migratório destas mulheres leva a que estejamos perante uma noção de construtivismo social, onde há uma reaprendizagem das identidades sociais,



consonante com os valores sociais do país de acolhimento. Logo, a identidade social estabelece-se por intermédio de um conjunto de expectativas, direitos e obrigações narrativas, atribuídas às mulheres, pela sociedade e cultura portuguesa, onde estão inseridas.

A maior parte das vezes, é subvalorizada a importância do género nos processos dinâmicos que caracterizam a construção identitária no contexto específico da imigração. Conjuntamente, são também ignoradas as desigualdades frequentemente marcantes entre géneros de algumas minorias (Machado, 2002). No caso das mulheres muçulmanas, em Portugal é evidente o seu papel dinâmico na sua reconstrução identitária e no mitigar das desigualdades, face às sociedades islâmicas. De facto, ao defender incondicionalmente as diferentes identidades culturais, o multiculturalismo português respeita a cultura de origem destas muçulmanas procurando proibir mesmo fatores de discriminação, embora algumas vezes sem sucesso. Isto significa que este multiculturalismo que protege as culturas de origem, muitas das vezes não é eficaz em casos limite como por exemplo a excisão entre as muçulmanas africanas. Ou nos projetos de autonomia de muitas jovens muçulmanas. A multiplicidade de experiências e pertenças conduz, portanto, a uma diversidade de influências na constante construção e reconstrução dos percursos identitários (Abranches, 2004). No contexto português, as mulheres muçulmanas ganham o poder e pertença à sociedade, que vai de encontro às diretrizes do Alcorão. As sociedades de acolhimento, como Portugal, são na verdade um espaço social que permite à mulher muçulmana reconquistar a identidade que a lei islâmica prevê para si. Isto, ao contrário do que sucede nas sociedades islâmicas onde a mulher muçulmana tem apenas uma identidade satélite que gira em dependência da identidade masculina.

Outra faceta importante dos movimentos migratórios e de interação cultural é o papel que as mulheres muçulmanas estão a ter na transformação das sociedades islâmicas de origem. A mulher muçulmana tem tido uma ação influente na Primavera Árabe, onde a sua atividade incessante nas redes sociais tem auxiliado a rapidez das transformações sociais, políticas e culturais nos países de origem. A sua presença resulta muito da absorção cultural e política dos países de acolhimento. Um fato notório é o direito ao voto, ao qual as muçulmanas estão restritas nos países de origem. Isso é bem patente nos países em que este direito já é conferido às mulheres.



Trata-se de países como a Tunísia e o Egipto, onde a influência ocidental é mais acentuada, nomeadamente pela emigração em França e Inglaterra, respetivamente. O mecanismo foi simples, através das redes sociais, as muçulmanas emigradas na Europa partilharam a sua aculturação e reconstrução identitária, muito mais enquadrada com os desígnios do Alcorão com as congéneres dos países de origem. Isto levou a uma influência da nova identidade feminina islâmica nas sociedades islamitas. “Se eu num país estrangeiro tenho direitos tais como a liberdade de criar a minha própria identidade, respeitando a minha cultura de origem e os desígnios do Alcorão, por que motivo não tenho esse mesmo direito no meu próprio país”, questionam-se as muçulmanas.

Após a Primavera Árabe, a construção da identidade e a elaboração de projetos individuais ocorrem em diferentes esferas da vida social, que se cruzam, e que por vezes entram em conflito, de acordo com a maior ou menor flexibilidade ou coesão cultural da sociedade islâmica. O campo de possibilidades influencia, assim, as escolhas individuais, as quais se podem opor às estratégias coletivas. Neste caso, a viabilidade de realização dessas escolhas ou projetos individuais depende do grau de abertura, ou não, das redes sociais em que elas se movem, noção que ocupa um lugar fundamental na análise do processo de construção identitária das mesmas.

6. Conclusão

A identidade das muçulmanas nas sociedades islâmicas está circunscrita ao seu papel no contexto familiar, e segue os seus padrões e costumes tradicionais, contrapondo os desígnios do Alcorão.

Ao invés, nos países de acolhimento, a identidade feminina tem vindo a ser reconstruída consoante os desígnios do Alcorão, e, existindo na plenitude do contexto internacional de direitos, liberdades e garantias. O multiculturalismo estabelecido na Constituição Portuguesa protege as muçulmanas, anulando por completo as discriminações a que estas estão sujeitas no mundo islâmico. Nomeadamente, a liberdade e igualdade de direitos, fundamentalmente em situações legais como a educação, o divórcio, a celebração de contratos comerciais e heranças. Ao invés, o respeito pelas culturas minoritárias ainda não é eficaz em protegê-las de algumas



violações à sua identidade, como são os casos da escolha de cônjuge ou da sexualidade.

O processo emigratório tem conferido às mulheres muçulmanas a verdadeira identidade feminina descrita no Alcorão, em contraponto com a identidade monolítica que possuem nas sociedades islâmicas. Assim sendo, a ocidentalização da cultura islâmica começa a assumir contornos de cultura plurivocal em que cada muçulmana passa a ter um papel interventivo na definição da sua própria cultura. Passando a ser um conjunto mutável de signos, ao invés do passado, em que a cultura era uma entidade estática e única. A cultura islâmica, através do papel interventivo da mulher emigrada, começa a assumir contornos de “produção e circulação de significados”, pois formam-se os discursos através dos quais a comunidade feminina legitima o seu poder sobre a comunidade. Trata-se de uma transformação ímpar, onde a cultura islâmica tenta passar da fase culturista em que se encontrava, para uma fase pós-estruturalista, onde os países de acolhimento se encontram.

As mulheres muçulmanas podem-se ainda considerar muitas vezes “aliens” no país de acolhimento, fruto da inércia e displicência do multiculturalismo, mas reconstroem a sua identidade, fulcral para a plena cidadania prevista no Alcorão.

7. Bibliografia

ABRANCHES, MARIA (2004), *Pertenças Fechadas em Espaços Abertos: Estratégias de (re)Construção Identitária de Mulheres Muçulmanas em Portugal*, Dissertação de Mestrado em Sociologia, ISCTE

CARDOSO, Carlos (1994), “A transição democrática na Guiné-Bissau: um parto difícil”, Soronda, *Revista de Estudos Guineenses* n° 17, pp.5-30.

COSTA, António Firmino (2002), “Identidades culturais urbanas em época de globalização”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, volume 17 – n°48, pp. 15-30.

GIDDENS, Anthony (1994), *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras: Celta Editora.

HALL, C (1992) *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History*. Cambridge: Polity Press.



HALL, Stuart (1987) "Minimal Selves", in *Identity: The Real Me*. ICA Document 6. Londres: Institute for Contemporary Arts, 1987.

HALL, Stuart (1990) "Cultural identity and Diaspora". In Rutherford, J (org.). *Identity*. Londres: Lawrence and Wishart.

HALL, Stuart.; Gieben, B (1992) *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

HAUSER, Arnold, (1978) *Teorias da Arte*, Lisboa: Presença, pp. 384

HAUSER, Arnold (1994), *História Social da Literatura e da Arte*. São Paulo: Martins Fontes.

HERMET, Annick (1997), "Au nom de l'honneur", *Migrations Société*, volume 9 – nº52, pp. 47- 52.

LEAVIS, F.R (1930), "Mass Civilization and Minority Culture", *Minority Pamphlet No. 1*, Gordon Fraser, Cambridge: The Minority Press.

LEAVIS, F.R.; THOMPSON, D (1933) *Culture and environment: the training of critical awareness*. London: Chatto & Windus.

MACHADO, Fernando Luís (2002), *Contrastes e Continuidades – Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*, Oeiras: Celta Editora.

MALHEIROS, Jorge Macaísta (1996), *Imigrantes na Região de Lisboa: Os anos de Mudança. Imigração e Processos de Integração das Comunidades de Origem Indiana*, Lisboa: Colibri.

TIESLER, Nina Clara (2000), "Muçulmanos na Margem: A Nova Presença Islâmica em Portugal", *Actas do IV Congresso Português de Sociologia, Associação Portuguesa de Sociologia*.



Notas

¹ O Alcorão esclarece que tanto Adão como Eva erraram, ambos foram tentados, ambos pecaram e ambos foram perdoados por Deus após o manifesto arrependimento.