



OFICINA DO CES

ces

Centro de Estudos Sociais
Laboratório Associado
Universidade de Coimbra

MARTA ARAÚJO

**A ISLAMOFOBIA E AS SUAS NARRATIVAS
EM PORTUGAL: CONHECIMENTO, POLÍTICA,
MÉDIA E CIBERESPAÇO**

**Março de 2019
Oficina n.º 447**

Marta Araújo

**A islamofobia e as suas narrativas em Portugal:
conhecimento, política, média e ciberespaço**

**Oficina do CES n.º 447
Março de 2019**

OFICINA DO CES

ISSN 2182-7966

Propriedade e edição

Centro de Estudos Sociais

Colégio de S. Jerónimo

Apartado 3087, 3000-995 Coimbra, Portugal

Coordenação da publicação

Paula Sequeiros, Teresa Cunha

E-mail: oficina@ces.uc.pt

Marta Araújo*

A islamofobia e as suas narrativas em Portugal: conhecimento, política, média e ciberespaço¹

Resumo: Este texto tem como objectivo mapear as expressões de islamofobia em Portugal através de um trabalho de investigação que analisou as narrativas académicas, políticas, mediáticas e do comentário social no ciberespaço desde o ano 2000. Notando a invisibilidade da islamofobia nos debates académicos e políticos – centrados antes na *presença* de muçulmanos e do Islão em Portugal –, este trabalho pretende oferecer uma abordagem performativa à islamofobia, discutindo como o Islão e a figura do muçulmano são mobilizadas no imaginário nacional. São também apontadas pistas para compreender como a islamofobia permeia diversas instituições e esferas da vida quotidiana, e a necessidade de investigar tais aspectos de forma sistemática e aprofundada.

Palavras-chave: conhecimento académico, discursos políticos, islamofobia, média, redes sociais.

1. Introdução

O principal objectivo deste texto é delinear um mapa da produção e disseminação de conhecimento académico sobre a islamofobia em Portugal, bem como dos debates públicos que tem gerado, ou não, no âmbito do discurso político e dos média no contexto nacional. A conceptualização da islamofobia aqui utilizada segue a proposta de S. Sayyid (2014a): “A Islamofobia é uma forma de governamentalidade racializada. É mais do que o preconceito ou a ignorância; é uma série de intervenções e classificações que afectam o bem-estar das populações designadas como muçulmanas”² (*ibidem*: 19). Sayyid chama a atenção para a dimensão política – e não apenas para as dimensões religiosa, cultural ou emocional – da hostilidade em relação aos muçulmanos. Na esteira da definição de anti-semitismo formulada por Brian Klug, Sayyid defende que “mais do

* Investigadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Contacto: marta@ces.uc.pt.

¹ Esta oficina é uma tradução revista do *working paper* “Dominant Islamophobic Narratives – Portugal”, publicado pela Universidade de Leeds em Julho de 2017 e disponível em <https://cik.leeds.ac.uk/wp-content/uploads/sites/36/2017/07/2017.07.25-WS1-Portugal-Final-1.pdf>.

Foi produzida no âmbito do projecto “Countering Islamophobia through the Development of Best Practice in the Use of Counter-Narratives in EU Member States”, financiado pela Comissão Europeia (EC DG-JUST) e coordenado pela Universidade de Leeds.

Por vontade da autora, o texto em português não segue as regras do Acordo Ortográfico de 1990.

² Original: “Islamophobia is a form of racialized governmentality. It is more than prejudice or ignorance; it is a series of interventions and classifications that affect the well-being of populations designated as Muslim”.

que uma expressão de ódio ou medo, a islamofobia deve ser entendida como a neutralização da capacidade dos muçulmanos enquanto muçulmanos se projectarem no futuro.”³ (Sayyid, 2014a: 14). Ao propor “conhecimento accionável” (*actionable knowledge*; *ibidem*: 12), Sayyid sustenta então que a designação de um fenómeno como islamofóbico não é um mero exercício de ciência positivista; tal identificação “permite o agrupamento de elementos heterogéneos em formações identificáveis de crueldade e injustiça, que é a primeira tarefa de quem pretende exigir a sua rectificação” (*ibidem*: 22).⁴

Este texto começa por elaborar uma síntese da literatura académica produzida em Portugal nas últimas duas décadas. Esta síntese centra-se não tanto na islamofobia, que parece carecer de relevância científica, mas na chamada *presença* dos muçulmanos e do Islão em Portugal.⁵ Não obstante, deve notar-se que esta literatura reconhece a existência de islamofobia, que tende a não ser denunciada publicamente. Em segundo lugar, o texto apresenta uma estimativa da população muçulmana em Portugal, situando a sua presença histórica no país em paralelo com uma panorâmica da sua importância social e política contemporânea. Em terceiro lugar, procede-se a uma reflexão sobre a falta de dados disponíveis sobre crimes de ódio em Portugal – que permitiriam fazer inferências sobre a forma como a islamofobia se tem manifestado ao longo do tempo. Nas últimas secções, seguindo uma abordagem performativa à islamofobia, o texto analisa a gama de expressões que a islamofobia parece assumir em termos de: a) discurso político e políticas públicas; b) conteúdo dos média; c) experiências de discriminação quotidianas. As principais fontes de dados que servem de base a este trabalho incluem: literatura académica, mais de 100 entradas no ciberespaço relacionadas com a islamofobia, relatórios oficiais, *newsletters*, recursos digitais e páginas web – produzidos em Portugal desde o ano 2000.

³ Original: “more than an expression of hatred or fear, Islamophobia needs to be understood as undermining of the ability of Muslims as Muslims, to project themselves into the future”.

⁴ Original: “it enables the gathering of disparate elements into recognizable formations of cruelty and injustice, which is the first task of making demands for their rectification”.

⁵ A ideia de *presença* utilizada comumente sugere o carácter intrinsecamente não-europeu dos muçulmanos.

2. A investigação sobre islamofobia em Portugal

2.1. A literatura académica sobre o Islão e os muçulmanos

A maior parte da literatura científica em Portugal centra-se nos muçulmanos ou no Islão e não na islamofobia, e geralmente provém das seguintes tradições disciplinares: antropologia, sociologia, história, ciência política e relações internacionais. Geralmente, quando se menciona o Islão em Portugal, evocam-se quatro linhas de investigação. A primeira, e mais expressiva, é a investigação sobre a “presença contemporânea do Islão” em Portugal, que surge através do debate mais amplo sobre a imigração. Este tipo de literatura, inserida principalmente nas tradições antropológicas e sociológicas, documenta uma diversidade de trajectórias de migração, práticas religiosas, questões de igualdade de género, formação de identidade, integração social e cultural e experiências quotidianas dos muçulmanos (por exemplo Brandão, 2016; Santos, 2009; Faria, 2007; Mapril, 2005; Abranches, 2004, 2007a). A discriminação pode ser reconhecida, mas não há qualquer discussão sobre a islamofobia – ainda que o termo seja mencionado. A questão de género é decisiva em muitos destes textos (por exemplo, Abranches, 2004; Faria, 2007; Cunha, 2013) – e é muitas vezes vista como o verdadeiro problema da discriminação que afecta os muçulmanos, como, por exemplo, nos trabalhos de Maria Abranches (2004, 2007a).

Em segundo lugar, os estudos centrados na descrição da situação das religiões tornadas minoritárias no contexto português (por exemplo, Vilaça, 1999) e, posteriormente, numa análise sociodemográfica da população muçulmana em Portugal. Tal é o que Nina Clara Tiesler designou como a *nova presença islâmica* (Tiesler, 2000, 2005), que contrastaria com a presença histórica dos muçulmanos. Alguns estudos nesta linha de investigação incidem nas representações (enviesadas) do Islão e dos muçulmanos em esferas específicas: nos média (por exemplo, Carvalho, 2008; Toldy, 2012; Ferreira, 2016); na justiça (por exemplo, Jerónimo 2016); e na escola (por exemplo, Santos, 2009).

Em terceiro lugar, os debates sobre a produção de conhecimento, identidade nacional e a presença histórica do Islão na Península Ibérica (do século VIII até à chamada “Reconquista” no século XII e à expulsão dos *Mouros* no século XV). Particularmente após o 25 de Abril de 1974, Portugal testemunhou a publicação de obras que apresentam a noção de um *Período Islâmico* na história portuguesa (Vakil, 2003a: 448). Nesta área, incluem-se os trabalhos de AbdoolKarim Vakil sobre uma

perspectiva histórica e política do Islão e a islamofobia no contexto (pós-)colonial (por exemplo, Vakil, 2003a, 2003b, 2004) e a meta-análise de Maria Carneira da Silva (2005) aos estudos sobre árabes e muçulmanos em Portugal.

Por último, há uma linha de discussão académica sobre as ameaças à segurança e o terrorismo na Europa, e, por conseguinte, em Portugal. Estes debates são marcados pelas tradições disciplinares da ciência política e das relações internacionais, que se focam no islamismo, na Jihade e no fundamentalismo islâmico (por exemplo, Vegar, 2007; Raposo, 2009; Costa e Pinto, 2012). Estes estudos constroem a ideia de que Portugal está sob ameaça precisamente devido à sua história enquanto parte do *Al Andalus* – um território que os jihadistas ambicionam reaver⁶ – assim projectando no imaginário nacional a ideia de Portugal como centro, parte da Europa.

2.2. Concepções de islamofobia e a sua relevância em Portugal

Tem sido defendido que a própria escassez de estudos sobre a islamofobia pode, na verdade, estar a alimentar uma percepção mais ampla da sua ausência em Portugal (Rosário *et al.*, 2011; Mapril, 2012; Dias e Dias, 2012). Isto não significa que a islamofobia esteja ausente: estudos sobre populações muçulmanas em Portugal referem-se a casos concretos, nomeadamente na educação (por exemplo, Santos, 2009), no mercado de trabalho (por exemplo, Brandão, 2016), nos média (por exemplo, Toldy, 2012; Ferreira, 2016); não obstante, estes trabalhos não oferecem uma análise sistemática da forma como a islamofobia opera no contexto nacional.

A maioria das obras mencionadas na secção anterior não define a islamofobia e algumas delas nem sequer mencionam o termo. A título de exemplo, embora o trabalho de Tiesler (2000, 2005) se dedique a discussões intimamente relacionadas com a islamofobia, a autora não apresenta qualquer discussão sobre o termo. Também é interessante notar que quase todas as obras citadas na secção acima invocam a autoridade das instituições políticas nacionais e internacionais, citando as Nações Unidas (ONU), o Observatório Europeu do Racismo e da Xenofobia (EUMC, extinto em 2007 e substituído pela Agência dos Direitos Fundamentais) e o *Runnymede Trust* como forma de legitimar o termo “islamofobia”. Jerónimo (2016: 3), por exemplo, parece identificar a islamofobia com “os crescentes sinais de hostilidade e para a

⁶ Ver, por exemplo, a entrevista a Sandra Costa por Catarina Dias, do NÓS – Jornal Online UMINHO (24.01.2017), com o título “Jihadismo é uma ameaça para todos os países europeus”. Consultado a 07.02.2017, em <http://www.nos.uminho.pt/Article.aspx?id=2252>.

propagação de uma imagem deturpada do Islão” e utiliza o termo uma única vez quando cita a Conferência de Durban de 2001, patrocinada pela ONU, que teve lugar alguns dias antes do 11 de Setembro, que chamou a atenção para a “crescente islamofobia em várias partes do mundo” (*ibidem*: 4). Abranches (2007b: 45) segue a definição presente no relatório produzido pelo EUMC em 2006, *Muçulmanos na União Europeia: Discriminação e islamofobia*, que distingue a islamofobia do racismo, ao mesmo tempo que realça que, no caso da islamofobia, o racismo é alargado à religião – colocando a ênfase no sistema de crenças e valores. Brandão (2016) também incorpora a concepção de islamofobia como estereótipos negativos, agressões verbais, agressões físicas e destruição de propriedade que é proposta no relatório de 2006. O estudo de Carvalho (2008: 15) sugere o tratamento *injusto* de muçulmanos pela imprensa no período pós-2001 sem nunca abordar o termo “islamofobia”. Ainda assim, no seu artigo, a autora inclui uma entrevista com o antigo Alto-Comissário para a Imigração e Minorias Étnicas em Portugal, Rui Marques – que reflecte a concepção generalizada de islamofobia como uma questão de preconceito e estereótipos.

Segundo outras concepções, a islamofobia é encarada como envolvendo não só alguma forma de preconceito e actos negativos em relação aos muçulmanos, mas também o tratamento desfavorável por parte de leis e instituições. Brandão (2016: 33) segue o trabalho de Liz Fekete, que se baseia em A. Sivanandan e defende que a islamofobia é um “xeno-racismo”. “Xeno na forma porque é dirigido contra estrangeiros sem distinção de cor e racismo na substância pois contém todas as formas de exclusão do antigo racismo e os mecanismos que as estabelecem são por vezes legais e institucionais”⁷ (*ibidem*: 34). Embora tal não seja explicitado, Brandão encara a islamofobia como o conjunto dos discursos políticos, mediáticos e do senso comum que legitimam políticas discriminatórias (dando como exemplos a França ou a Bélgica, com a proibição do Niqab ou da burca, ou a Suíça, com a proibição de minaretes). Mapril (2012: 141 [nota de rodapé]) vê a islamofobia como “um conjunto de discursos carregados de pánicos morais e simultaneamente um processo global de racialização da figura do muçulmano”.

Se a nível académico a islamofobia parece gerar pouco interesse, a nível político tal é ainda mais acentuado. Parece haver uma percepção pública de que “não há

⁷ Original: “It is xeno in form in that it is directed against foreigners irrespective of colour; it is racism in substance in that it bears all the hallmarks of demonisation and exclusion of the old racism – and the mechanisms that set that foreign-ness in situ are legal and structural and institutional”.

discriminação significativa especificamente dirigida contra os muçulmanos pelo facto de serem muçulmanos. Toda e qualquer discriminação ou preconceito que se diz existir contra os muçulmanos pode ser explicado como racismo”⁸ (Sayyid, 2014a: 13). Em Portugal, tal parece ser acentuado pelo facto de um grande número de muçulmanos ter proveniência em famílias vindas das antigas colónias da Guiné-Bissau e Moçambique; a discriminação é frequentemente percebida como sendo racial.⁹ Ainda assim, é de notar como o racismo tem sido igualmente negado do ponto de vista político no caso português – ou, no máximo, entendido como preconceito resultante da ignorância; a discriminação é, portanto, considerada como situações ocasionais e isoladas, que não caracterizariam a sociedade portuguesa.

A nível da esfera político-partidária, quer os membros do governo quer os deputados têm permanecido em silêncio acerca das questões relacionadas com a islamofobia. O Estado tem frequentemente promovido a ideia de que todas as religiões são respeitadas em Portugal, que este é um contexto único caracterizado pelo diálogo inter-religioso e onde os líderes da Igreja Católica, do Islão e do Judaísmo confraternizam (por exemplo, ACM, 2017). Este discurso foi também frequentemente encontrado na imprensa, sendo igualmente professado pelos líderes de diferentes confissões religiosas.

3. A população muçulmana em Portugal

Na década de 1950 e 1960, o regime do Estado Novo construiu uma retórica política em torno de um *colonialismo benevolente*, através da noção de Luso-tropicalismo, formulado por Gilberto Freyre na década de 1930 para explicar o sucesso da sociedade multirracial brasileira, e que foi adoptada em Portugal no início da década de 1950 como forma de dissuadir a pressão internacional para as independências e a descolonização (Castelo, 1998). Na tese de Freyre (2003 [1933]), o colonialismo português teria sido excepcional na medida em que este povo exibia uma aptidão particular para a miscigenação biológica e interpenetração cultural com os povos dos trópicos que levaria à criação de sociedades harmoniosamente integradas e multirraciais. Freyre explicou esta aptidão por intermédio da natureza miscigenada dos

⁸ Original: “there is no significant specific discrimination against Muslims because they are Muslims. Whatever discrimination or prejudice that may be said to exist against Muslims can be explained as racism”.

⁹ Este facto aponta para a natureza interseccional da islamofobia em Portugal, na qual a religião e a raça se inter-relacionam.

próprios portugueses, que tinham nascido de um longo contacto com os *Mouros*¹⁰ e os Judeus. No contexto de crescentes críticas internacionais ao colonialismo e à discriminação racial, e perante a pressão da ONU e dos movimentos de libertação, esta retórica luso-tropicalista escudou-se reescrevendo legalmente as “colónias” como se tratando de “províncias ultramarinas” e na concessão da cidadania portuguesa aos colonizados – que, até então, estava dependente da (possibilidade de) assimilação –, contribuindo assim para a sustentar o autodeclarado imaginário de Portugal como uma nação multirracial, multicontinental e multirreligiosa. Esta narrativa levou o presidente da então recentemente constituída Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL), Valy Mamede, em 1968, a fazer reivindicações políticas em nome dos “2 milhões de muçulmanos em Portugal” (Vakil, 2003b); em 1970, a revista *Panorama*, publicada pela Secretaria de Estado da Informação e Turismo, também sugeriu que Portugal tinha aproximadamente 2 milhões de muçulmanos – o que abriu o caminho para a legitimação de uma comunidade islâmica em Portugal (*ibidem*: 10-11). Com a conquista da independência pelas antigas colónias, este número caiu para alguns milhares em 1975.

É difícil estimar o número de muçulmanos no Portugal contemporâneo. De acordo com o último censo da população, realizado em 2011, há 20 640 respondentes que se autodeclararam muçulmanos em Portugal, o correspondente a 0,2% da população (que totalizava 8 989 849 pessoas então); este número aumentou significativamente em relação ao censo realizado 10 anos antes (no censo de 2001 havia 12 014 muçulmanos autodeclarados). Cerca de dois terços dos muçulmanos são residentes na Grande Lisboa: havia 14.202 residentes que se autodeclararam muçulmanos num universo de cerca de 2 383 995 entrevistados. Isto significaria que os muçulmanos representam 0,6% da população da Área Metropolitana de Lisboa, ou seja, 1 pessoa em cada 166 (INE, 2002, 2012). Até à data, os dados dos censos não incluem informações desagregadas em função de pertença e origem étnico-racial, pelo que não é possível estimar a representação dos muçulmanos em tais grupos. Além do mais, a questão da filiação religiosa não é de resposta obrigatória e, portanto, tais dados subestimam largamente a representação demográfica da população muçulmana (*vide* Vilaça, 1999).

Vários artigos académicos têm oferecido números aproximados, mas geralmente considera-se que a estimativa mais exacta é a fornecida pela comunidade islâmica organizada em Portugal (*vide* Tiesler, 2000; Vakil, 2003a: 444). A Comunidade

¹⁰ Em português, o termo “Mouros” para designar a população muçulmana da Península Ibérica continua a ter uma denotação negativa, sendo usado por isso em itálico neste texto.

Islâmica de Lisboa (CIL), por exemplo, estima que vivem cerca de 50.000 muçulmanos em Portugal. De acordo com a informação disponibilizada pela CIL, o perfil da população muçulmana foi mudando ao longo do tempo: já foi constituída principalmente por estudantes e outras elites durante as décadas de 1950 e 1960; famílias provenientes de Moçambique e Guiné-Bissau, logo após a revolução de 1974; e, depois, imigrantes do norte da África (principalmente de Marrocos e Argélia), Paquistão, Bangladeche e os membros das diversas embaixadas de países árabes acreditados em Portugal. Uma parte significativa da população muçulmana é constituída por cidadãos portugueses.¹¹ Existe actualmente uma comunidade muçulmana diversificada em Portugal: O islão sunita, que é maioritário em Portugal e é composto por uma variedade de comunidades, práticas religiosas e experiências; o Xiismo, formado por Ismaelitas e Ithna Ashari; Ahmadia e a Fé Baha’i (Vakil, 2003a: 426).¹²

A principal organização muçulmana em Portugal é a Comunidade Islâmica de Lisboa, criada como uma organização administrativa e não eclesiástica (*ibidem*: 428). A sua história institucional e política é reveladora do relacionamento do Estado português com o Islão, em termos de negociação do seu reconhecimento oficial, legitimidade do porta-voz da Comunidade, reconhecimento jurídico das suas estruturas e defesa dos interesses dos seus membros na sociedade em geral: nesse sentido, a CIL actua como um mediador entre os muçulmanos e o Estado português (*ibidem*: 428-429).

O reconhecimento oficial do Islão como confissão religiosa remonta à ditadura do Estado Novo, em 1968. A revisão constitucional de 1951 tinha declarado o Catolicismo como a “religião da Nação Portuguesa” – à qual foram atribuídos privilégios especiais – , mas permitiu a possibilidade de outras religiões solicitarem o reconhecimento legal (Miranda, 1986: 122). Em 1971, entrou em vigor a Lei sobre a Liberdade Religiosa (Lei n.º 4/71, de 21 de Agosto) que previa a igualdade de tratamento entre todas as confissões, embora com base na sua representação – o Catolicismo era, então, entendido como a religião *tradicional* do país (*ibidem*: 123). Saliente-se que a Lei sobre a Liberdade Religiosa de 1971 é apontada como um ponto de viragem por desligar a identidade nacional do Catolicismo, abrindo caminho para reconhecer os muçulmanos como uma minoria religiosa e cidadãos de pleno direito (Vakil, 2004: 37). No entanto, foi com a revolução de 1974 que se deu uma mudança no discurso político, encorajando

¹¹ Dados consultados a 13.03.2017, em <http://www.comunidadeislamica.pt/pt/comunidade-islamica/comunidade-islamica-emportugal/quantos-somos>.

¹² Para uma relação mais detalhada das diferentes confissões islâmicas em Portugal, *vide* Vakil (2003a: 426-446). Segundo Vakil, a fé Baha’I tornou-se autónoma, mas nasceu do Islão.

a solidariedade internacional e a abertura ao mundo árabe, que veio a moldar as negociações com o Estado português com base numa política cultural em torno da identidade e reconhecimento. A partir de 1975, foram finalmente sendo construídas mesquitas e vários outros locais de culto religioso em todo o país, principalmente na Área Metropolitana de Lisboa¹³ e no Algarve (*vide* Tiesler, 2000; Vakil, 2003b).

Ainda assim, actualmente a maioria dos estudantes muçulmanos recebem a sua educação religiosa fora do sistema educativo formal. Existe uma única escola privada (a Escola Internacional de Palmela, também conhecida como Colégio Islâmico de Palmela) – onde a educação escolar é integrada com uma educação religiosa, e a maioria dos estudantes recebe esta última aos sábados na sua mesquita local. Note-se que a educação católica é privilegiada no apoio do Estado, através da oferta por defeito da disciplina de Educação Moral e Religiosa, ainda que opcional, cujos docentes são considerados funcionários públicos e isentos do pagamento de IRS (em virtude das Concordatas de 1940 e 2004, assim como do disposto pelo Decreto-Lei n.º 407/89, de 16 de Novembro) (*vide* Santos, 2009). Existe nas escolas públicas a possibilidade de outras confissões organizarem e ministrarem Educação Moral e Religiosa aos estudantes. Para tal, devem ser formados grupos de 10 alunos para que se possa exigir a constituição de uma turma (Decreto-Lei n.º 329/98, 2 de Novembro). Dada a dispersão geográfica dos estudantes muçulmanos, não tem sido possível organizar estas turmas no sistema educativo e apenas a confissão Evangélica tem as suas próprias turmas (no passado, houve também turmas de confissão Baha'i).

Deve notar-se, igualmente, que existe uma certa falta de visibilidade mediática da população muçulmana em Portugal – excepto em ocasiões muito específicas.¹⁴ Não obstante a população muçulmana portuguesa não figurar proeminentemente no discurso mediático, a análise realizada para este trabalho confirma a reificação da diferença que foi encontrada noutros trabalhos (por exemplo, Toldy, 2012; Ferreira, 2016). A explicação para esta escassez de visibilidade mediática tem sido atribuída às características da própria população muçulmana – e tem sido esta a posição oficial sobre

¹³ Os trabalhos de construção da Mesquita de Lisboa foram iniciados nos finais da década de 1970 e a mesquita abriu em 1985; antes de desta ter sido concluída, foi aberta uma mesquita no Laranjeiro em 1982 e outra em Odivelas em 1983 (Tiesler, 2000).

¹⁴ Por exemplo, a comemoração do 50.º aniversário da Comunidade Islâmica de Lisboa em Março de 2018 congregou os mais elevados representantes do Estado português (ver https://www.rtp.pt/noticias/pais/comunidade-islamica-portuguesa-nasceu-ha-50-anos-em-lisboa_n1064189, consultado a 12.02.2019).

o tema em Portugal. Numa entrevista concedida no âmbito de outro projecto,¹⁵ um representante do Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI) – hoje Alto Comissariado para as Migrações (ACM) – considerou os muçulmanos:

uma população imigrante muito responsável, muito participativa, que tem sabido ela própria, também, dar um contributo muito importante à comunidade portuguesa e portanto, desse ponto de vista também temos tido... temos sido felizes com os cidadãos imigrantes, em saber conviver nesta diversidade. [...] temos tido aqui um trabalho mais facilitado porque não se tem de colocar as questões da religião ligadas, sobretudo à islamofobia que sobretudo noutros países da Europa se tem colocado e nós temos uma comunidade de... seja a comunidade judaica, seja a comunidade muçulmana, relativamente bem integrada, sem grandes... sem questões dessas. (Representante do ACIDI, entrevistado em 2010)

Para além de construir a “comunidade portuguesa” como implicitamente não integrando a população muçulmana, uma ideia-chave transmitida no campo político e evidente nesta citação é a de que, em Portugal, temos “bons muçulmanos” (*vide* Mamdani, 2004; Sayyid, 2014b), que são pessoas moderadas – “tal como nós”, subentenda-se. Decorrente desta lógica oficial, é *natural* a ausência de visibilidade mediática em torno da população muçulmana ou que não existam políticas públicas ou programas dirigidos especificamente a esta população em Portugal.¹⁶

4. A islamofobia em Portugal

A relação entre Portugal e o Islão remonta à formação do estado-nação e à chamada *Reconquista* do século XII, posicionando-se o Islão como a antítese da noção de identidade nacional – ainda que ele acomode *alguns* muçulmanos (como analisado na secção anterior). Como sugere AbdoolKarim Vakil (2003a: 409), esta relação fundadora moldou historicamente o imaginário nacional sobre o Islão e os muçulmanos em Portugal – com o contributo crucial da historiografia. A própria produção de conhecimento académico sobre o Islão e os muçulmanos em Portugal reflecte precisamente essa clivagem de uma construção binária “nós”/“outros” que se procura

¹⁵ ‘Raça’ e *África* em Portugal: um estudo sobre manuais escolares de história (2008-2012), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

¹⁶ A legislação comumente referida neste campo é a Lei da Liberdade Religiosa (Lei 16/2001, de 22 de Junho), que regula a relação entre o Estado Português e as várias confissões reconhecidas no país.

racionalizar, conferindo-lhe legitimidade. Adicionalmente, a marcada ausência de relevância da Islamofobia na agenda de investigação científica não permite oferecer uma abordagem diacrónica da islamofobia em Portugal. Não obstante, alguns dados internacionais, tornados públicos pelo *Relatório Europeu da Islamofobia* (EIR) de 2016 (Kalny, 2017), ajudam a mapear a islamofobia contemporânea neste contexto. O relatório europeu dá conta dos resultados de um inquérito realizado por Detlef Pollack, da Universidade de Münster, em vários países (incluindo Portugal) e que foi publicado em 2010, apenas em alemão e segundo o qual:

mais de um terço dos entrevistados descreveu a sua atitude pessoal em relação aos muçulmanos como “negativa” ou “muito negativa”; 57,9% associou o Islão à discriminação das mulheres; 54,3% ao fanatismo; 39,4% à propensão para a violência; e 42,9% à intolerância. (Pollack *apud* Kalny, 2017: 450)

O inquérito encontrou também atribuições positivas, em número muito menor:

O Islão foi associado à tranquilidade (19,8%), tolerância (17,6%), respeito pelos direitos humanos (17,1%) e solidariedade (27,4%). A aprovação da construção de mesquitas e minaretes em Portugal é significativamente maior do que em outros países europeus (73,5% e 53,4% respectivamente). Enquanto 39,4% consideram outras culturas e religiões como uma ameaça ao seu país, 81,1% consideram também que o aumento da diversidade cultural constitui uma forma de enriquecimento da sociedade; 89,2% consideram que todas as afiliações religiosas no país devem ter os mesmos direitos; 41,6% concordam que meninas devem ser autorizadas a usar um véu na escola; e 36,5% consideram que o Islão se adapta bem ao mundo ocidental. (*ibidem*: 450)

O relatório acrescenta ainda dados de outro estudo, também publicado apenas em alemão:

Em 2011, quase metade da população de Portugal considerou que a cultura muçulmana e a cultura europeia não eram compatíveis (49,95%), mais de 25% considerou que havia demasiados muçulmanos em Portugal e 34,4% considerou

que os muçulmanos são demasiado reivindicativos. (Zick *et al. apud* Kalny, 2017: 450)

Em relação a áreas específicas de interesse, as principais conclusões do Relatório Europeu da Islamofobia – provavelmente o exercício mais completo no mapeamento da islamofobia em Portugal – são resumidas e reproduzidas abaixo:

- Emprego: Uma parte significativa da comunidade muçulmana em Portugal é qualificada e tem um bom estatuto socioeconómico. O EIR não encontrou evidência de restrições impostas aos muçulmanos; contudo, são necessários mais estudos;¹⁷
- Educação: Os currículos e os manuais escolares de história constroem uma ideia do Islão como algo exterior à “portugalidade” e à “europeidade”, sendo Portugal definido implicitamente como uma nação de pessoas Católicas e brancas;¹⁸
- Política: em Portugal, os representantes institucionais e membros do governo geralmente não participam em campanhas de ódio contra o Islão ou os muçulmanos. Nota-se que, em várias ocasiões (por exemplo, o dia da tomada de posse do Presidente da República, 9 de Março de 2016), o Estado e representantes institucionais participaram em cerimónias de carácter inter-religioso na Mesquita de Lisboa;
- Ódio nos média e ciberespaço: de acordo com o EIR, os estereótipos relativos aos muçulmanos abundam no ciberespaço e nos média. Em relação aos média, os imaginários islamofóbicos são reproduzidos mesmo quando os média tentam contradizer esses mesmos estereótipos. Além de blogues cujo objectivo consiste em promover o ódio contra o Islão, os comentários às notícias evocam frequentemente a *Reconquista* e as *Cruzadas* (embora tal não seja directamente relevante para a temática em análise) e não parecem existir medidas para julgar e punir estas actividades;

¹⁷ Durante o trabalho empírico realizado posteriormente neste projecto, tornou-se evidente que muitos muçulmanos em Portugal tendem a usar várias estratégias para prevenir a discriminação no local de trabalho, e que tal inclui não solicitar ou usufruir de direitos consagrados na Lei de Liberdade Religiosa (por exemplo, relativos ao direito de observar feriados ou dias comemorativos na sua confissão religiosa).

¹⁸ Acrescente-se que certos requerimentos específicos – por exemplo, refeições *halal* na escola – tendem a ser individualmente negociadas entre as escolas e as famílias dos alunos muçulmanos.

- **Sistema de justiça:** embora a Lei da Liberdade Religiosa inclua o direito de observar feriados religiosos (na escola ou no trabalho), quase 20% da população considera que a prática da fé muçulmana deve ser significativamente restrita. (Kalny, 2017: 444-458)

Se estes dados apontam para esferas concretas onde a islamofobia opera e se revela no contexto português, indicam também a necessidade de uma agenda de investigação que incidam específica e sistematicamente sobre a islamofobia em Portugal.

Ainda assim, a partir dos dados do Relatório Europeu da Islamofobia, da análise aos órgãos de comunicação social, blogosfera e comentários no ciberespaço realizada no âmbito deste projecto, bem como em investigação anterior sobre a produção e o ensino da história (Araújo e Maeso, 2012, 2016), é possível identificar no contexto português grupos de actividades performativas que podem ser descritas como islamofóbicas. De acordo com a proposta de Sayyid (2014a), a expressão “narrativa de ódio” é entendida na sua dimensão performativa e, conseqüentemente, como o discurso e os actos discriminatórios que são especificamente dirigidos a pessoas associadas à crença religiosa islâmica. Identificaram-se no contexto português as seguintes categorias de expressão da islamofobia:

a) Ataques a pessoas perçecionadas como muçulmanas

Esta parece ser a forma mais comum de islamofobia no quotidiano em Portugal, e é geralmente expressa como assédio verbal, de acordo com notícias nos média. São formas de abuso que não costumam ser denunciadas às autoridades. Representantes de comunidades muçulmanas advertem, no entanto, contra a generalização de tais ofensas verbais. Por exemplo, em 2007, o líder da Comunidade Islâmica de Lisboa, Abdool Vakil, declarou à imprensa que os muçulmanos podem ser alvo de palavras obscenas e abuso verbal em lugares públicos, mas “não se pode generalizar” (2007-6b¹⁹). Na comunicação com os média, a Comunidade tem desvalorizado os actos de islamofobia, possivelmente como uma estratégia para conter o ódio.

b) Ataques a propriedade que se considera estar relacionada com muçulmanos

Ocorreram vários casos de vandalização da Mesquita Central de Lisboa, o mais expressivo dos quais teve lugar em 2015, logo após o ataque ao *Charlie Hebdo*, em

¹⁹ Neste texto, apresento neste formato as referências a fontes jornalísticas e comentários no ciberespaço analisados.

Paris, que foi amplamente noticiado pela comunicação social. A data “1143” foi pintada a azul na porta principal e numa parede da mesquita. De acordo com as autoridades policiais, o simbolismo de “1143” é “geralmente evocado por grupos xenófobos e neonazis” (*Público*, 9 de Janeiro de 2015)²⁰. Esta data aludiria à fundação do Condado Portucalense, comumente tida como o “ano da independência de Portugal” em relação a Castela, e ensinada às crianças como um símbolo de portugalidade. Note-se que o simbolismo da evocação do histórico encontro entre Portugal e o Islão não se trata apenas de uma expressão de ódio aos muçulmanos, mas lança também dúvidas sobre as autoproclamadas relações religiosas harmoniosas e interculturais das abordagens oficiais. Não obstante, o enquadramento mediático destas expressões de ódio como actos de menor importância cometidos pela extrema-direita contém a possibilidade de perturbarem a retórica oficial sobre a inexistência de islamofobia em Portugal.

c) Actos de intimidação

Consideram-se aqui os actos de intimidação exercidos contra a população muçulmana em Portugal. Tal como notado acima, as ofensas à população muçulmana em Portugal tendem a não ser denunciadas – pelo que é necessário compreender futuramente como o próprio discurso de negação da Islamofobia ajuda a definir tais situações como passageiras e excepcionais, não carecendo de denúncia formal. Note-se, porém, que na análise de conteúdos no ciberespaço no período indicado encontrou-se dois incidentes após o 11 de Setembro: uma ameaça de bomba na Mesquita de Lisboa e a quebra de uma janela, de acordo com o relato de Abdool Vakil numa entrevista à imprensa (2007-6b). Estes factos, noticiados pelos órgãos de comunicação social na altura, foram desvalorizados - e a ameaça bombista considerada um “falso alarme”.

d) Actos que podem ocorrer em contextos institucionais

Nesta categoria, consideram-se os actos que têm lugar em contextos institucionais e em que as pessoas percebidas como muçulmanas são objecto de um tratamento menos favorável do que os seus pares em posições equivalentes. Um exemplo desta situação é o caso, relatado apenas de passagem numa notícia, em que logo após o ataque ao Charlie Hebdo, uma funcionária de um jardim de infância queria expulsar todos os muçulmanos da escola (2015-34). Também em matéria de educação, e em especial no que respeita a currículos e manuais escolares, o presidente da CIL²¹ (2007-6b) aludiu à

²⁰ Consultado a 17.04.2017, em <https://www.publico.pt/2015/01/09/sociedade/noticia/mesquita-de-lisboa-vandalizada-1681707>.

²¹ Aparentemente, estas críticas têm actualmente menor relevância político-social, embora não se tenham verificado mudanças no ensino da história em Portugal.

terminologia negativa utilizada para designar os muçulmanos em Portugal (por exemplo, “Sarracenos”) e ao apagamento dos oito séculos da “convivência” entre muçulmanos e cristãos na Península Ibérica. O nosso próprio trabalho (Araújo e Maeso, 2012, 2016), aponta também para uma narrativa teleológica que apresenta Portugal como se tornando *inevitavelmente* cristão e que, conseqüentemente, normaliza a expulsão dos muçulmanos e judeus.

e) Comentários no domínio público que difamam os muçulmanos e o Islão

Nesta categoria, incluem-se os incidentes em que há uma formulação sistemática e sustentada de comentários no domínio público que desvalorizam, estereotipam ou ridicularizam os muçulmanos e/ou o Islão. Na verdade, esta parece ser uma categoria muito frequente e característica dos comentários no ciberespaço a notícias em Portugal, apesar de muitos jornais com presença *online* terem, alegadamente, sistemas de moderação dos comentários sociais. Tais expressões depreciativas também ocorrem sob a forma de comentários de ódio a publicações feitas por pessoas muçulmanas que têm os seus próprios blogues (2009-11b). De acordo com o EIR (Kalny, 2017: 456), o Comité para a Eliminação da Discriminação Racial das Nações Unidas (CERD) tem reportado “informações limitadas sobre medidas tomadas [pelo Estado Português] para julgar e punir tais actos [CERD, 2016: 4]”. O comentário social no ciberespaço parece ser a forma mais predominante de ódio aos muçulmanos, que será desenvolvido aprofundadamente na próxima secção.

f) Actividades de vigilância do Estado

Esta categoria refere-se a actos tais como a “intensificação da vigilância das populações muçulmanas usando tecnologia, agentes provocadores e informadores pagos” (Sayyid, 2014a: 16). É difícil aceder a este tipo de informação, dado a inexistência de dados públicos devida à própria natureza da vigilância exercida pelo Estado. Nos conteúdos do ciberespaço analisados não foi encontrada nenhuma informação sobre a vigilância específica dos muçulmanos. Sabe-se, porém, que a vigilância de Estado tem operado em relação a comunidades racializadas, sobretudo a colectivos de activistas, e tais notícias surgiram na comunicação social. Por exemplo, em 2009, após a morte, às mãos da polícia, de Elson Sanches de 14 anos (conhecido como *Kuku*, um rapaz negro), e à subsequente mobilização social para a abertura de um inquérito, foi publicada a seguinte notícia: “Polícia ‘preocupada’ com movimentos extremistas nos bairros: Menor abatido a tiro na Amadora por PSP mobiliza grupos

radicais em manifestação contra a polícia” (TVI, 16 de Janeiro de 2009).²² A notícia menciona que esses “grupos radicais, extremistas” estiveram sob vigilância dos serviços de informação e segurança (SIS, a “polícia secreta”). Com a internacionalização da luta contra o terrorismo, é, portanto, expectável que essa vigilância da população muçulmana esteja a ser exercida – ainda que não seja objecto de tratamento nos média.

5. As dez narrativas da islamofobia em Portugal

Esta secção centra-se principalmente na análise do discurso no ciberespaço sobre o Islão e os muçulmanos. Uma busca no motor de pesquisa Google pelos termos “islamofobia” e “muçulmanos” dentro do domínio “.pt” ajudou a filtrar os resultados: as entradas consideradas incluíam não apenas discussões sobre os muçulmanos (que produziu demasiados resultados para uma análise viável), mas também algum tipo de categorização dessa discussão com o termo islamofobia (contabilizando, portanto, o discurso de ódio, a sua crítica e a recepção à crítica). Também permitiu mapear o surgimento do conceito no discurso público em Portugal. A pesquisa inicial, que foi realizada em Fevereiro de 2017 e actualizada, mais tarde, no início de Abril, abrangeu intervalos de cinco anos, nos seguintes períodos: 1990-1994; 1995-1999 (ambos sem conteúdos relacionados); 2000-2004; 2005-2009; 2010-2014; 2015-2017 (até 31 de Março). Foi avaliada a relevância das primeiras três ou quatro páginas com resultados na pesquisa no Google. Foram analisadas mais de 100 entradas que consistiam principalmente em notícias, comentários dos leitores e blogues pessoais.

A narrativa central encontrada é a de que há uma incompatibilidade intrínseca entre o Ocidente/Europa/Portugal e o Islão. O primeiro termo – mesmo quando não é totalmente idealizado (por exemplo, “ainda” sexista, “ainda” homofóbico, “ainda” religioso) – é sempre apresentado como superior, uma vez que é adaptável, guiado pelos princípios filosóficos racionais e, portanto, tende a avançar no sentido do progresso civilizacional. Pelo contrário, o Islão é visto como integrando um conjunto de princípios e valores estáveis e bem definidos, e incompatível com o Ocidente/Europa/Portugal num conjunto de “características” que constituiriam o núcleo das narrativas contra os muçulmanos. As dez narrativas islamofóbicas mais frequentes no contexto português são descritas, ilustradas e analisadas abaixo.

²² Consultado a 17.04.2017, em <http://www.tvi24.iol.pt/sociedade/kuku/policia-preocupada-com-movimentos-extremistas-nos-bairros>.

Narrativa 1 | O Islão e os muçulmanos advogam a violência

Este é provavelmente o discurso de ódio mais comum no ciberespaço, presente tanto no discurso do senso-comum, como entre um público mais instruído. Centra-se em acontecimentos relacionados com o terrorismo e a segurança para demonstrar a natureza violenta do Islão. Os seus defensores podem basear-se nas suas próprias interpretações do Corão para sustentar as suas opiniões. Esta narrativa tem implícito que a Europa superou o uso da violência com o Holocausto, um elemento definidor da identidade e solidariedades europeias (Asad, 2003). As afirmações resumidas abaixo reflectem este discurso.²³

- Os muçulmanos são pessoas malévolas que se infiltram na Europa sob o pretexto de serem perseguidos nos seus países do Médio Oriente Médio, mas na verdade apenas querem trazer o terrorismo para cá (2008-7);
- Os muçulmanos impõem-se à Europa através de ameaças de morte e de fogo posto; devem ser confinados em campos de concentração (2009-14 com);
- Os muçulmanos cometem actos de violência que não só não provocam indignação nas suas comunidades, como os seus líderes permanecem em silêncio e não condenam a Jihade violenta (com 2014-26; 2017-73);
- Se os muçulmanos fossem inocentes colaborariam de forma séria com as forças de segurança (2014-26);
- Existe uma “histeria islamofóbica”; no entanto, ela deve-se aos receios genuínos de insegurança cujos culpados são os terroristas islâmicos que nos atacaram em nome do Islão (com 2016-53).

No mundo académico, este discurso pode ser veiculado em termos mais subtis ou dirigido a populações muçulmanas específicas (cf. Mamdani, 2004: 45-62). Por exemplo, num artigo sobre o islamismo radical na Europa, Raposo indica as diferenças entre o wahhabismo e o qutbismo, afirmando que o “problema” reside no segundo:

O qutbismo apresenta um islão ofensivo, que procura revolucionar o status quo de todas as nações. [...] As suas influências são o anticolonialismo, o anti-iluminismo

²³ Por economia de texto, as afirmações foram sumariadas, mantendo-se sempre que possível a semântica original.

e o ideário anti-Occidente que colheu junto de ideologias ocidentais como o vitalismo nacionalista, fascismo/nazismo e comunismo. (Raposo, 2009: 68)

Algumas páginas à frente, estas distinções são esbatidas: “as comunidades islâmicas [na Europa] encerram um problema de segurança” (*ibidem*).

Narrativa 2 | O Islão e os muçulmanos são *demasiado* misóginos e sexistas

Esta narrativa é muito utilizada por homens, que parecem constituir a maioria das pessoas que escrevem comentários em sítios electrónicos e blogues. Neste caso, os testemunhos discursivos que surgem como mais significativos são os seguintes:

- O Islão não dá possibilidade de escolha às mulheres, maltrata as mulheres, obriga-as a cobrir a cabeça: o *hijab* foi concebido para promover a segregação das mulheres muçulmanas (2006-4);
- Embora seja contra a islamofobia, o meu compromisso para com o feminismo é mais forte (2008-8);
- Os muçulmanos segregam e humilham as mulheres e eu não posso permitir isso (2014-29 com);
- Se acha que a burca é uma coisa boa, então faça a sua mulher e filhas usá-la (2016-53 com).

O discurso que coloca as mulheres muçulmanas numa posição submissa e inferior à do homem muçulmano híper-sexista também é acentuada entre as mulheres intelectuais, incluindo aquelas que reconhecem que a igualdade entre os sexos não é uma realidade em Portugal ou noutras sociedades ocidentais (por exemplo, a investigadora Maria Filomena Mónica).²⁴ Em tais casos, este discurso é muitas vezes acompanhado de esclarecimentos: embora até à restauração da democracia em Portugal em 1974 as mulheres não pudessem votar, não fossem encorajadas a estudar, autorizadas a usar calças ou a viajar sem o consentimento do pai ou marido, *nós progredimos*.

O policiamento das atitudes dos muçulmanos no que respeita à igualdade de género aumentou a partir do 11 de Setembro (Razack, 2004). Os principais assuntos

²⁴ Vide a análise de Vakil (2004) às crónicas de Mónica sobre a questão da desigualdade de género (pp. 33-35).

invocados para simbolizar o carácter intrínseco da desigualdade de género no Islão são: o uso de burca/véu/hijab, a mutilação genital feminina (MGF),²⁵ os chamados “casamentos forçados” e a falta de oportunidades de educação para as mulheres. O mais contestado discurso islamofóbico em torno das questões de género foi proferido pelo Cardeal Patriarca D. Policarpo, a 13 de Janeiro de 2009. Ao preleccionar num evento público, o Cardeal afirmou: “Cautela com os amores, pensem duas vezes antes de casar com um muçulmano, pensem; pensem muito seriamente. É meter-se num monte de sarilhos, nem Alá sabe onde é que acabam” (*Expresso*, 14 de Janeiro de 2009).²⁶ Acrescentou ainda que: “Se eu sei que uma jovem europeia de formação cristã, a primeira vez que vai para o país deles é sujeita ao regime das mulheres muçulmanas, imagine-se lá”. Também afirmou que sabia de “casos dramáticos”, que não concretizou, e que é “muito difícil dialogar com nossos irmãos muçulmanos”. Toldy (2012), na sua análise às representações deste discurso na imprensa escrita, encontrou nestas declarações a encarnação daquilo que Sherene Razack (2004) designou como lógicas do triângulo “mulher muçulmana em perigo”, “homem muçulmano perigoso” e “europeu civilizado” (Toldy, 2012: 52).²⁷

Narrativa 3 | O Islão baseia-se no primado religioso e é propenso à autocracia

Esta narrativa é marcada pela ideia implícita de uma chamada “civilização islâmica”, que seria incompatível com a democracia liberal ocidental/europeia (*vide* Mamdani, 2004; Sayyid, 2014b). De acordo com esta narrativa, aqueles que desafiam esta oposição binária são sujeitos passivos que caíram nas mãos do *politicamente correcto* – com base no multiculturalismo e no relativismo cultural que subscrevem e impõem –, cuja origem se encontraria na esquerda e constituiria uma manifestação de um ódio larvar antiamericano. Este pensamento foi resumido de forma clara pela socióloga Maria Filomena Mónica, na sua crónica “Os sentimentos de uma mulher ocidental”, publicado logo após o 11 de Setembro:

²⁵ Ultimamente, a clitoridectomia tem sido situada como uma prática africana e não islâmica.

²⁶ Consultado a 10.04.2017, em <http://expresso.sapo.pt/actualidade/d-jose-policarpo-diz-que-casamento-com-muculmanos-e-um-monte-de-sarilhos=f491705>.

²⁷ Um “acontecimento” mais recente suscitou o debate sobre a desigualdade de género no Islão foi o da “noite que mudou a Alemanha”, que consistiu em incidentes de violência sexual que envolveram homens muçulmanos na passagem de ano de 2015/2016 em Colónia (*vide* Ferreira, 2016), para uma análise das representações na imprensa. Esta situação também gerou alguns comentários sociais nos mesmos termos, mas mais explícitos: os homens muçulmanos não conseguem controlar os seus “impulsos sexuais” na presença de mulheres ocidentais livres e seminuas (*vide* *Observador*, 12 de Janeiro de 2016. Consultado a 08.04.2017, em <https://observador.pt/2016/01/12/abusos-sexuais-grande-escala-colonia-nao-fenomeno-isolado/>).

Um dos problemas mais graves do nosso tempo é a praga do politicamente correcto, cujo núcleo, o relativismo cultural, nos proíbe de afirmar que uma civilização é, ou não, é superior. Passámos da arrogância europeia do século XIX à hipocrisia relativista do século XX. [...] E, no entanto, não parece difícil defender a superioridade da civilização ocidental. Ninguém pode negar ter sido ela a pioneira na separação entre política e religião, um factor decisivo para a criação dos Estados modernos, como ninguém pode contestar o facto de ter sido ela a permitir, no seu interior, o desenvolvimento da ciência moderna. Finalmente, foi ela, e só ela, quem estabeleceu, no seu interior, mecanismos capazes de controlar a tirania. Pelos vistos, para os adeptos do relativismo cultural, coisas como o sistema de garantias do indivíduo diante do Estado, a democracia e a separação de poderes pouco contam. (Crónica de 26 de Outubro de 2001, *apud* Mónica, 2002: 164)

O caminho para o progresso civilizacional traçado pela Europa é visto como o modelo a que todas as civilizações se devem render (Wallerstein, 1997; Venn e Featherstone, 2006); crucial para tal “progresso” é a separação de poderes entre a Igreja e o Estado (*vide* a discussão de Sayyid acerca do secularismo, 2014b: 31-44). Ao situar o progresso no âmbito de uma narrativa linear, o Ocidente é interpretado como empreendedor e provedor da democracia, ao passo que o mundo islâmico ocupa a posição do estudante eternamente em falta e que resiste à “evolução”. Este argumento é utilizado não só para identificar as insuficiências “das sociedades islâmicas”, mas também para proteger o Ocidente da crítica: “eles não podem ensinar-nos [a democracia, a tolerância, etc.]”:

- Os muçulmanos têm suas próprias leis e costumes, entre os quais a pedofilia (2008-7, 2014-29);
- Devemos opor-nos à Sharia, mesmo que esta seja imposta através de métodos pacíficos (2014-26);
- Os muçulmanos são governados por uma teocracia e recusam-se a evoluir (2014-29 com);

- A perversão teocrática muçulmana que promete devorar cristãos, judeus, infiéis, negros e brancos, mulheres sem véu ou a música que os atormentará, é esse o seu programa. Eles reduziram o Corão à espada e ocupam os lugares deixados vagos pela Europa. (2015-44).

Esta abordagem binária pode também ser observada nos discursos que retratam o Islão como o oposto da democracia e o do liberalismo, usando-se como exemplos ilustrativos países e territórios como a Arábia Saudita ou as periferias das cidades da Europa onde, afirma-se, “as comunidades assumem-se como um estado dentro do estado” (Raposo, 2009: 73). Segundo AbdoolKarim Vakil (2004: 19):

A imputação simplista da teocracia islâmica, esbatendo a própria diversidade de percursos históricos, compromissos e soluções da relação Estado-Igreja no Ocidente, e cega às expressões de religiosidade pública dos contextos não ocidentais em que vive a larga maioria das populações do globo, não apenas ignora os debates sobre os sentidos “islâmicos” e a realidade histórica da relação entre política e religião [...] como as próprias propostas de “secularismo islâmico”.

Qualquer análise de como tais espaços têm sido constituídos é posta de lado, sugerindo-se antes que a propensão para a autocracia e a ditadura está inscrita no Islão e nas populações muçulmanas e que as sociedades governadas por muçulmanos são caracterizadas por uma presença *avassaladora* da religião.

Narrativa 4 | Os muçulmanos são intolerantes

A tolerância é também entendida como um pilar da chamada civilização e identidade europeia/ocidental, a par do respeito pela diversidade e a liberdade de pensamento (Mamdani, 2004). A tolerância europeia é entendida como pré-existente a todos os tipos de discurso e acção muçulmana. Por exemplo, o historiador Rui Ramos escreveu numa crónica no jornal online liberal *Observador*: “Não vai ser possível *manter* os padrões actuais da liberdade, tolerância e pluralismo numa sociedade abalada por matanças regulares dos cidadãos” (2016, 50-b, ênfase nossa). Neste sentido, o pressuposto é o de que “nós, europeus” tínhamos sido tolerantes até ao acontecimento X [11 de Setembro, Março de 2004, Julho de 2005, *Charlie Hebdo*, ...], mas agora “já chega”:

- O Islão usa de violência primitiva contra Israel e o Ocidente, e temos sido muito tolerantes; mas ou deixamos de ser parvos ou também vamos pelos ares (2014-29 com);
- Temos o direito de proibir, tal como eles de nos proibir: proibindo o Natal, retirando as cruzes das escolas públicas, ditando o vestuário feminino (2017-72).

Uma vez que a noção de tolerância anda de mãos dadas com a concepção de uma sociedade democrática e liberal, a percepção comum é de que os muçulmanos “nos” odeiam, não pelo que temos, mas pelo que somos – do ponto de vista ontológico. Neste discurso podemos observar, como argumentou Vakil (2004: 18), que “O mesmo orientalismo que essencializa o Islão serve de fundamento à ontologização do Ocidente”.

Narrativa 5 | Os muçulmanos não são assimiláveis

O pressuposto subjacente é o de que, no Ocidente, há liberdade política, económica e social – entendidas como liberdades individuais. O Islão representaria a negação daquele que parece ser o maior pilar da “civilização europeia” (*vide* Mamdani, 2004). Esta liberdade ao serviço do indivíduo é o que faz do Ocidente aquilo que o define: a liberdade de escolha individual, que pode ser vista nas decisões banais do quotidiano (por exemplo, a possibilidade de consumo de álcool), à possibilidade de escolher em quem votar ou com quem casar, juntamente com outros itens da lista de características do modo de vida ocidental. Malala Yousafzai torna-se assim uma figura icónica para o Ocidente na medida em que simboliza o triunfo do indivíduo sobre esse (malévolo) sistema. Estas narrativas demarcam continuamente a *diferença* entre a “civilização ocidental/europeia” e a “civilização islâmica” – os muçulmanos só poderiam ser assimilados se abdicassem daquilo que muitos parecem considerar a sua “essência”, algo a que não parecem estar dispostos (logo, seriam inassimiláveis) (Asad, 2003: 169; Sayyid, 2004). Tal posição é ilustrada pelas palavras de Rui Ramos, historiador e investigador, que afirma numa crónica intitulada “Esta Europa pode acabar em Nice”: no *Observador*: “A Europa alberga hoje grandes comunidades imigrantes em crescimento descontrolado, e onde demasiada gente rejeita os valores ocidentais. Alguns sentem-se inspirados ou foram mesmo organizados para atacar a sociedade que os

acolheu” (2016, 50-b). Na secção de comentários, parecem ser comuns as seguintes afirmações:

- Devemos apoiar os muçulmanos moderados (2009-10);
- Eles vêm para a Europa e devem ajustar-se aos nossos hábitos. Não concordo com os rostos cobertos ou com financiamento público para mesquitas onde os muçulmanos promovem o ódio. Se uma mulher ocidental fosse para um país islâmico, ela teria de se adaptar às normas religiosas desse país, mas eles vêm para aqui e fazem o que querem (2017-64, com);
- Os muçulmanos não se estão a integrar na Europa, preferem integrar a Europa no seu mundo (2017-68).

Segundo esta lógica, o Islão deveria ser europeizado antes que a Europa seja islamizada. Daí que, como defende Talal Asad, a *assimilação* seja vista como “necessária e desejável”:

A ideia de que a experiência histórica de um povo é para ele dispensável, que pode ser descartada à vontade, torna possível defender mais vigorosamente a pretensão do Iluminismo à universalidade: os muçulmanos, como membros da categoria abstrata “humanos”, podem ser assimilados ou (como alguns teóricos recentes têm afirmado) “traduzidos” para uma civilização (“europeia”) global, assim que alienem uma parte de si que muitos consideravam (erradamente) ser-lhes essencial. A crença de que os seres humanos podem ser separados das suas histórias e tradições torna possível apelar a uma europeização do mundo islâmico. (Asad, 2003: 169-170)

Ainda de acordo com Raposo, apesar da europeização do Islão ser *desejável*, ela é *impossível* devido à falta de “vontade de integração”:

Dentro da Europa, a questão gira em torno do seguinte: teremos “Islam en France” ou um “Islam de France”, ou seja, teremos muçulmanos que vivem em França como se estivessem em Marrocos ou no Egipto, ou muçulmanos que continuam muçulmanos na sua fé mas que se adaptam a formas de pensar francesas? Ora, neste momento, esta balança está a pender para a primeira hipótese. [...] dentro da

Europa, o islão é incapaz de mudança. É dentro da Europa que encontramos o islão mais fechado. O que se passa com as políticas de integração europeias? (Raposo, 2009: 80)

Narrativa 6 | O Islão quer “invadir a Europa” e controlar o “nosso modo de vida”

Trata-se de uma narrativa semelhante à anterior, mas que consiste num discurso mais frequentemente defendido pela extrema-direita – que muitas vezes se centra mais na mera *presença* do outro do que no seu modo de vida ou religião. É um discurso pouco elaborado que se baseia num suposto consenso sobre a incompatibilidade entre o Islão e a Europa – que parece ser tão forte que não requer explicação. É também muitas vezes expresso nas notícias, onde não se sente a necessidade de explicar por que razão os “europeus” estão contra a simples presença de “muçulmanos”; por exemplo, “Maioria dos europeus contra imigração de muçulmanos” (*SIC Notícias*, 8 de Fevereiro de 2017):²⁸

- Os minaretes tornam visível a presença de muçulmanos nas suas cidades e isso é um motivo de preocupação (2009-12);
- O Estado Islâmico vem ameaçar Portugal e Espanha e quer recuperar a Península Ibérica (2016-47b);
- Os muçulmanos ainda se sentem incomodados com as cruzadas e querem dominar a Europa (com 2016-53);
- Uma grande parte dos média ocidentais não está a noticiar a invasão islâmica em curso (2017-68 com).

Este discurso procura a legitimação da islamofobia através da construção de reivindicações nativistas e foi utilizado por um partido de extrema direita na sua página na Internet. Este discurso considera que a presença de muçulmanos é indicativa de uma “invasão” do “nosso” território e fronteiras legítimas, concepção essa que é reflectida na semântica utilizada: “Reconquistar o que é nosso!”, “Contra a islamização da Europa” por “hordas de bárbaros” que “não querem partilham os nossos valores”. O Islão é visto como escondendo a sua verdadeira “natureza” e a “ameaça que representa”, apesar desta estar a emergir sem disfarces na contemporaneidade – “os ovos foram chocados”:

²⁸ Consultado a 09.02.2017, em <http://sicnoticias.sapo.pt/mundo/2017-02-08-Maioria-dos-europeus-a-favor-do-bloqueio-a-imigracao-de-muculmanos>.

“decapitações selvagens”, “a destruição dos valores civilizacionais da Europa” e o “genocídio dos seus povos que não se submeterem à lei islâmica”. Este é um discurso que se difunde principalmente através de páginas web e redes sociais, bem como em encontros e manifestações. Por exemplo, em Setembro de 2015, cinco elementos da extrema direita vestiram-se com burca e distribuíram propaganda sobre a “Invasão muçulmana.”²⁹ No entanto, a pesquisa no Google por invasão muçulmana devolveu apenas um resultado deste tipo, o título de uma notícia de jornal *online* (zap.aeiou.pt), “Estado Islâmico ameaça Portugal e Espanha e jura recuperar a Península Ibérica Península” (2016-47b). A notícia consistia num vídeo em nome do Estado Islâmico em que se expressava a intenção de “reconquistar o Al-Andaluz”.

Ao contrário do Cristianismo e dos cristãos, aos quais são implicitamente comparados, o Islão é visto como uma religião prosélita e os muçulmanos são vistos como querendo converter as pessoas, tanto religiosamente como no seu “seu modo de vida”.³⁰ Citando o historiador das *Cruzadas*, o esloveno Tomaž Mastnak, Mamdani afirma que:

Só com as Cruzadas é que a Cristandade definiu um inimigo universal e declarou um “estado de guerra permanente contra os pagãos”. Já não se tratando apenas de mais um inimigo terreno, as Cruzadas demonizaram o muçulmano como o mal encarnado, “a personificação da própria religião do Anticristo”. É por esta razão que o objectivo das Cruzadas não era o de converter os muçulmanos, mas sim o de exterminá-los: “Os muçulmanos, os infiéis, não tinham liberdade de escolha; não podiam escolher entre a conversão e a morte porque eram vistos como inconvertíveis”. (2004: 25-26)

Narrativa 7 | O Islão ataca a liberdade de expressão

A civilização ocidental encara a liberdade de expressão como algo fundamental, o Islão não o permite. Este argumento é muitas vezes utilizado nos comentários nas redes sociais e atingiu o seu auge durante o caso dos *cartoons* dinamarqueses em 2006³¹ e o ataque ao Charlie Hebdo em 2015. Nestes dois casos, destacados intelectuais aliaram-se

²⁹ Consultado a 20.04.2017, em <https://sol.sapo.pt/Mobile/Noticia/414315>.

³⁰ Algumas notícias analisadas tentam mostrar as conversões de pessoas tradicionalmente não-muçulmanas como actos de livre escolha.

³¹ Para uma discussão sobre a liberdade de expressão em Portugal relativa à controvérsia em torno dos *cartoons* de Maomé no Jyllands-Posten, vide Araújo *et al.* (2009).

contra aqueles que denunciaram a islamofobia e tiveram uma postura crítica em relação à Europa/Ocidente nos debates políticos sobre os dois acontecimentos – ilustrando os limites da *liberdade de expressão* quando os papéis são invertidos e o foco da crítica é o Ocidente ou a Europa. Exemplos claros da expressão desta narrativa podem ser encontrados no elevado número de páginas pessoais de Facebook que durante meses ou anos após o ataque Charlie Hebdo continuavam a apresentar uma foto de perfil sobreposta com a bandeira francesa, ou nas inúmeras imagens em circulação nas redes sociais que, em vez de mostrarem as armas utilizadas em ataques – vistas como simbolizando do Islão –, utilizavam imagens de canetas e lápis como símbolos do *modo de vida ocidental* – as *armas* das chamadas sociedades democráticas.³²

Nesta narrativa, o reverso da *liberdade de expressão*, tido como um símbolo das sociedades modernas, é a violência – tida como insígnia do Islão. No seu trabalho, Mahmood Mamdani (2004) argumentou como as discussões sobre violência política respeitantes às chamadas *sociedades pré-modernas* são geradas através da prosa da cultura (*culture talk*) – e “atribuem a violência política à ausência de modernidade” (Mamdani, 2004: 4). A cultura/modernidade é, nesse sentido, a “linha divisória que separa quem está favor de uma existência pacífica, cívica, e quem é propenso ao terror” (*ibidem*: 18).

Narrativa 8 | O Islão promove a homofobia

Esta narrativa, que está muito intimamente relacionada com a do sexismo e da misoginia, baseia-se talvez mais fortemente numa concepção do Islão como sendo contra o “progresso” – tendo implícito que o apoio a grupos LGBTI (liberais) é uma forma de política progressista e se encontra, portanto, nos seus antípodas. Na verdade, o reverso de tal construção do Islão como um conjunto de crenças retrógradas e homofóbicas tem sido mobilizado internacionalmente por Israel para construir um imaginário de uma nação tolerante e até irreverente – designadamente, em produções e eventos culturais que apresentam narrativas cor-de-rosa do país (*pinkwashing narratives*), que a distanciam do Islão e da Palestina³³ e, como tal, mais perto de uma noção de europeidade (Hesse, 2007).

³² Ver, por exemplo, a imagem da capa do *Diário de Notícias* (8 de Janeiro de 2015), com a ilustração “Somos todos Charlie” de André Carrilho. Consultado a 24.04.2017, em <http://www.iol.pt/multimedia/oratvi/multimedia/imagem/id/54aed5380cf2d5c55053b138/800>.

³³ Ver, a este respeito, *Pinkwashing Israel*, um recurso online para activistas que trabalham no âmbito do Boicote, Desinvestimento e Sanções (BDS) com comunidades Queer que resistem ao uso dos direitos LGBTQ para normalizar a ocupação israelita. Consultado a 24.03.2019, em <http://www.pinkwatchingisrael.com>.

Em Portugal, um país tradicionalmente muito conservador, temos visto uma transformação significativa no debate social e político dos últimos 10 anos no sentido do aumento manifesto da defesa dos direitos LGBTI (como relativamente ao casamento e à possibilidade de adoção de crianças por casais homossexuais). Ao nível do imaginário nacional, esta realidade funciona igualmente como um símbolo do carácter europeu/ocidental do país. As construções binárias Islão/Ocidente são, portanto, reforçadas através do policiamento apertado do Islão no que respeita a este tema. Esta questão ganhou destaque aquando do massacre que teve lugar numa discoteca em Orlando, Estados Unidos da América, em 2015. Ilustrativo desta narrativa encontra-se o seguinte excerto de um blogue pela defesa dos direitos LGBTI:

Foi o fundamentalismo islâmico que colocou na boca de [Omar] Mateen as palavras de destruição e nas suas mãos os seus instrumentos, independentemente de ser americano, gay ou muçulmano – somos o que fazem de nós e o que nós fazemos com o que fazem de nós (2015-38).

A forma como se mobiliza as crenças ou confissão religiosa de Omar Mateen como motivo para o massacre que teve lugar, e não um problema de saúde mental – a explicação avançada para muitos dos assassinios em massa nos EUA, geralmente perpetrados por pessoas brancas e cristãs – é digna de nota.

Narrativa 9 | Os muçulmanos usam fundos públicos para promover o fundamentalismo islâmico³⁴

Esta posição, que é facilmente descredibilizada, acusa os muçulmanos de usarem recursos públicos para as suas próprias comunidades ao mesmo tempo que professam a auto-segregação, o fundamentalismo e o ódio. Algumas declarações proferidas no quadro deste discurso são ilustradas abaixo:

- Os muçulmanos têm escolas que promovem o fundamentalismo, a radicalização e a violência política (2006-4);
- As madraças e as mesquitas servem para ensinar a violência e o fundamentalismo (2014-26).

³⁴ O fundamentalismo emergiu nos círculos protestantes norte-americanos na década de 1920 (Mamdani, 2004).

Como analisado numa secção anterior, na verdade as comunidades muçulmanas – apesar de serem na sua maioria contribuintes e cidadãos portugueses – não têm os mesmos benefícios que a população católica relativamente ao usufruto de aulas de ensino religioso na escola pública (apesar de tal direito estar consagrado na lei, ele não funciona na prática devido à dispersão da população muçulmana). Existe apenas uma escola privada islâmica em Portugal, com elevada reputação social: a Escola Internacional de Palmela (anteriormente conhecida por Colégio Islâmico de Palmela). Não há quaisquer dados sobre ensino para a violência e o fundamentalismo nas madraças e mesquitas em Portugal. Dado o desconhecimento geral da população sobre este tipo de questões, tais “verdades” passam assim facilmente para o debate no ciberespaço.

Mais recentemente, o debate ressurgiu em torno da construção de uma nova mesquita em Lisboa, na Mouraria. Foi lançada uma petição que denunciava “a despesa pública de um Estado constitucionalmente laico”, o facto de o projecto “colidir com os tipos de construções existentes na zona” e, em especial, que “a construção do dito templo estará manifestamente a contribuir para o alarme social, tendo em conta a situação de expansionismo do extremismo islâmico que se vive no Médio Oriente e Norte de África e que ameaça Portugal” (2016-49b). O título da notícia é “Petição tenta travar construção de mesquita na Mouraria mas é acusada de islamofobia” (*Público*, 25 de Maio de 2016).³⁵ Curiosamente, no corpo da notícia, publicada no *Público*, não é explicado por que razão em concreto se considera haver islamofobia.

Narrativa 10 | O Islão é contra a ciência e a racionalidade modernas

Trata-se de uma afirmação tida como evidente e que nunca é totalmente desenvolvida, mas que está ligada à percepção da falta de autonomia do sujeito muçulmano em relação à autoridade religiosa que, por conseguinte, o leva a ser *manipulado* por *forças irracionais*. Como afirmou Mamdani (2004), referindo-se aos debates de meados do século XIX, vários intelectuais franceses, como Ernest Renan, conceberam o Islão como “hostil à ciência”, considerando portanto que a ciência e a filosofia “ só tinha entrado no mundo islâmico a partir de fontes não-árabes”.³⁶ Na mesma linha de pensamento, Talal Asad (2003) argumenta como a “civilização islâmica” vê negadas as suas ligações às

³⁵ Consultado a 10.02.2017, em <https://www.publico.pt/2016/05/25/local/noticia/peticao-tenta-travar-construcao-de-mesquita-na-mouraria-1733012>.

³⁶ A questão da relação entre a ciência e o Islão também aponta para o debate sobre os desafios colocados pelo colonialismo aos reformistas islâmicos de meados do século XIX (*vide* Mamdani, 2004: 45-47).

propriedades que definem a identidade europeia/ocidental. Uma das formas mais comuns de o conseguir passa por negar ao Islão uma essência própria, como por exemplo através da representação do Islão como uma “civilização de transporte que ajudou a trazer elementos importantes até à Europa a partir de elementos materiais e intelectuais exteriores cuja ligação ao Islão é acidental” (*ibidem*: 169). Enquanto tais argumentos não costumam ser desenvolvidos com qualquer profundidade no ciberespaço, em contextos do quotidiano ou mesmo em meios mais institucionais – designadamente, no ensino da História – tende a reconhecer-se o conhecimento proveniente de civilizações islâmicas, mas a não ser percebido como sendo *propriamente* islâmico.

6. Conclusões

O discurso sobre o Islão, os muçulmanos e a islamofobia está praticamente ausente entre os partidos políticos com assento parlamentar em Portugal,³⁷ sendo projectada nos debates públicos uma ideia do país como um exemplo de abertura à pluralidade religiosa.³⁸ Por trás desta retórica encontramos três pressupostos fundamentais que necessitam de ser problematizados: a) a apregoada vocação histórica portuguesa para a tolerância e a interculturalidade herdeira do Luso-tropicalismo (Castelo, 1998) – na qual a figura do muçulmano foi mobilizada pelo Estado Novo na “ projecção da imagem do poder colonial como protector do Islão” (Vakil, 2004: 31); b) a ideia liberal de uma população muçulmana plural e diversa (Asad, 2003), uma “elite”, “bem-integrada” na sociedade portuguesa – que apaga a islamofobia vivenciada por populações muçulmanas racializadas e socioeconomicamente mais desfavorecidas no país; c) uma concepção reducionista da islamofobia enquanto preconceito e ignorância (Sayyid, 2014a) – que a identifica apenas quando promovida pela extrema-direita. Estes pressupostos perpassam claramente outros âmbitos institucionais no contexto português, pelo que a negação discursiva da islamofobia contribui quer para invisibilizar as continuidades das governamentalidades coloniais, quer para legitimar a ausência de quaisquer iniciativas oficiais e políticas públicas. Enquanto esta investigação indica que

³⁷ Em mais de 100 resultados de pesquisa analisados, foram encontradas três intervenções de dois políticos do Bloco de Esquerda que tinham como objectivo denunciar a islamofobia; a única notícia que citava políticos referia-se aos eurodeputados Ana Gomes (PS) e Nuno Melo (CDS-PP), após o assassinio na rua do soldado Lee Rigby por Michael Adebolajo, no Reino Unido, no âmbito de um comentário ao projecto europeu. A investigação excluiu as notícias e discursos sobre a comemoração oficial do 50.º aniversário da Comunidade Islâmica de Lisboa em 2018, que teve lugar depois do período em análise.

³⁸ Por exemplo, ACM (2017).

o ódio antimuçulmano é politicamente subestimado e sub-participado às autoridades, é difícil averiguar a extensão da islamofobia na vida quotidiana e em contextos institucionais sem haver dados oficiais – o incentivo às denúncias de islamofobia perturbariam a lógica de despolitização que caracteriza o debate público sobre discriminação étnico-racial e religiosa no contexto português.

Por conseguinte, o mapeamento inicial da islamofobia em Portugal realizado nesta investigação centrou-se na análise do discurso público (académico, político, mediático e social) presente no ciberespaço – um contexto privilegiado para analisar expressões de ódio. As dez narrativas da islamofobia identificadas como mais comuns apontam para duas questões basilares. Em primeiro lugar, os muçulmanos são percebidos como *estando na Europa, mas não sendo da Europa*. Como tal, tornam-se uma “presença intrusiva” que perturba uma narrativa da Europa que se baseia num espaço homogéneo e num tempo linear (Asad, 2003: 167), segundo a qual Portugal seria um país fundacional e naturalmente homogéneo (isto é, branco e cristão) – e tornado diverso apenas pela imigração recente decorrente de processos de globalização (Araújo, 2018). Nesse sentido, a formação de uma oposição binária entre Ocidente/Europa/Portugal, e o Islão/Oriente, constrói a figura do muçulmano como uma exterioridade à nação – ao mesmo tempo que invisibiliza como a história do Islão é constitutiva de Portugal.

Em segundo lugar, podemos encontrar uma outra construção binária na divisão entre os “bons muçulmanos” e os “maus muçulmanos”. Como sugere Mahmood Mamdani (2004), o seu posicionamento nestas categorias é dependente de motivações políticas e não religiosas: “os bons muçulmanos são modernos, seculares e ocidentalizados, ao passo que os maus muçulmanos são doutrinários, anti-modernos e virulentos” (*ibidem*: 24). No contexto português analisado, é evidente que o muçulmano só poderá ser aceite na medida em que abdicar daquilo que o distingue enquanto muçulmano (Sayyid, 2014a). Ainda assim, mesmo que “assimilado” e “ocidentalizado”, a categoria do “bom muçulmano” está etnicamente marcada: o muçulmano não poderá ser *totalmente* europeu (*ibidem*, 2004).

Em conclusão, as narrativas analisadas estão impregnadas de uma oposição binária “nós”/“eles” que situam o Islão e a figura do muçulmano na externalidade da ideia da Europa. Com maior ou menor flexibilidade, consoante o contexto sociopolítico, tais narrativas parecem permitir que a fronteira dessa dicotomia seja atravessada pelo “bom muçulmano” (i.e. “moderado” [Mamdani, 2004]), “desde que” este sacrifique o

seu *carácter* muçulmano, assimile os valores da “civilização ocidental/europeia” e, sobretudo, se abstenha de denunciar a islamofobia.

Referências bibliográficas

- Abranches, Maria (2004), “Mulheres muçulmanas em Portugal: que estratégias de (re)construção identitária?”, in *Actas dos Ateliers do V Congresso Português de Sociologia – Sociedades Contemporâneas: Reflexividade e Acção, Atelier: Migrações e Etnicidades*. Consultado a 17.012017, em https://aps.pt/wp-content/uploads/2017/08/DPR4628e518e7f68_1.pdf.
- Abranches, Maria (2007a), “Muslim Women in Portugal: Strategies of Identity (re)Construction”, *Lusotopie*, XIV(1), 239-254.
- Abranches, Maria (2007b), *Pertenças fechadas em espaços abertos: estratégias de (re)construção identitária de mulheres muçulmanas em Portugal*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural.
- ACM – Alto Comissariado para as Migrações (2017), *ACM em revista 5: diálogo inter-religioso*. Lisboa: ACM.
- Araújo, Marta (2018), “As narrativas da indústria da interculturalidade (1991-2016): desafios para a educação e as lutas anti-racistas”, *Investigar em Educação*, II(7), 9-35.
- Araújo, Marta; Matias, Marisa; Santos, Hélia; Martins, Bruno (orgs.) (2009), “O imaginário europeu a partir da controvérsia dos ‘cartoons’: desenhando civilizações?”, *e-cadernos ces*, 3, número temático, 123 pp. DOI: 10.4000/eces.154.
- Araújo, Marta; Maeso, Silvia (2012), “History Textbooks, Racism and the Critique of Eurocentrism: Beyond Rectification or Compensation”, *Ethnic and Racial Studies*, 35(7), 1266-1285.
- Araújo, Marta; Maeso, Silvia (2016), *Os contornos do eurocentrismo – Raça, história e textos políticos*. Coimbra: CES/Almedina.
- Asad, Talal (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Brandão, Inês (2016), *Deuses em movimento: o caso dos muçulmanos guineenses em Lisboa*. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal.

- Carvalho, Margarida (2008), “A construção da imagem dos imigrantes e das minorias étnicas pela imprensa portuguesa. Uma análise comparativa de dois jornais diários”. Comunicação apresentada no VI Congresso Português de Sociologia – Mundos Sociais: Saberes e Práticas, 25 a 28 de Junho, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal.
- Castelo, Cláudia (1998), *O modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Lisboa: Edições Afrontamento.
- Costa, Sandra; Pinto, Maria do Céu (2012), “A problemática da radicalização islamista: desafios conceptuais e dificuldades práticas no contexto europeu”, *Nação e Defesa*, 132(5), 171-191.
- Cunha, Maria Isabel (2013), “Género, cultura e justiça: A propósito dos cortes genitais femininos”, *Análise Social*, XLVIII(209), 834-856.
- Dias, Bruno Peixe; Dias, Nuno (2012), *Imigração e racismo em Portugal: o lugar do outro*. Lisboa: Edições 70/Le Monde diplomatique.
- Kalny, Eva (2017), “Islamophobia in Portugal National Report 2016”, in Enes Bayrakli; Farid Hafez (orgs.), *The European Islamophobia Report*. Ankara: Seta – Foundation for Political, Economic and Social Research, 444-458.
- Faria, Rita Gomes (2007), “Marroquinos em Portugal”, *Lusotopie*, XIV(1), 205-221.
- Ferreira, Verónica (2016), “Representações mediáticas da ‘noite que mudou a Alemanha’: a violência sexual como veículo de islamofobia?”, *Observatório Político*, 61, 15 pp.
- Freyre, Gilberto (2003), *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Lisboa: Livros do Brasil [orig.: 1933].
- Hesse, Barnor (2007) “Racialized modernity: An analytics of white mythologies”, *Ethnic and Racial Studies*, 30(4), 643-663.
- INE – Instituto Nacional de Estatística (2002), *Censos – Resultados definitivos 2001*. Lisboa: INE.
- INE – Instituto Nacional de Estatística (2012), *Censos – Resultados definitivos 2011*. Lisboa: INE.
- Jerónimo, Patrícia (2016), “A presença islâmica na Europa e os desafios postos à prática judicial – Quão conscientes estão os juízes portugueses dos seus preconceitos a respeito do Islão?”, in Mónica C. Ribeiro (org.), *Racismo e discriminação*. Lisboa: SOS Racismo, 1-10.

- Mamdani, Mahmood (2004), *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon Books.
- Mapril, José (2005), “‘Bangla masjid’: Islão e bengalidade entre os bangladeshianos em Lisboa”, *Análise Social*, XXXIX(173), 851-873.
- Mapril, José (2012), “Será que Deus não precisa de passaporte? Islão ‘imigrante’, normatividades seculares e islamofobia”, in Bruno P. Dias; Nuno Dias (orgs.), *Imigração e racismo em Portugal: o lugar do outro*. Lisboa: Edições 70/Le Monde diplomatique, 137-152.
- Miranda, Jorge (1986), “Liberdade Religiosa, Igrejas e Estado em Portugal”, *Nação e Defesa*, 118-136.
- Mónica, Maria Filomena (2002), *Os sentimentos de uma ocidental*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Raposo, Henrique (2009), “O islamismo nas sociedades europeias – Os mitos da ‘comunidade muçulmana’, do ‘diálogo de civilizações’ e do ‘islão moderado’”, *Relações Internacionais (R:I)*, 22, 63-82.
- Razack, Sherene (2004), “Imperilled Muslim Women, Dangerous Muslim Men and Civilised Europeans: Legal and Social Responses to Forced Marriages”, *Feminist Legal Studies*, 12, 129- 174.
- Rosário, Edite; Santos, Tiago; Lima, Sílvia (2011), *Discursos do racismo em Portugal: essencialismo e inferiorização nas trocas coloquiais sobre categorias minoritárias*. Lisboa: ACIDI – Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural.
- Santos, Hélia (2009), “Jovens muçulmanos, identidades e escola pública: um estudo de caso”. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal.
- Sayyid, S. (2004), “Slippery People: The Immigrant Imaginary and the Grammar of Colours”, in Ian Law; Deborah Phillips; Laura Turney (orgs.), *Institutional Racism in Higher Education*. Stoke-on-Trent: Trentham Books, 149-159.
- Sayyid, S. (2014a), “A Measure of Islamophobia”, *Islamophobia Studies Journal*, 2(1), 10-25.
- Sayyid, S. (2014b), *Recalling the Caliphate: Decolonization and World Order*. London: Hurst.

- Silva, Maria Cardeira da (2005), “O sentido dos árabes no nosso sentido. Dos estudos sobre árabes e sobre muçulmanos em Portugal”, *Análise Social*, XXXIX(173), 781-806.
- Tiesler, Nina Clara (2000), “Muçulmanos na margem: a nova presença islâmica em Portugal”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 34, 117-144.
- Tiesler, Nina Clara (2005), “Novidades no terreno: muçulmanos na Europa e o caso português”, *Análise Social*, XXXIX(173), 827-849.
- Toldy, Teresa (2012), “‘Cautela com os amores’. Declarações do Cardeal de Lisboa vistas pela imprensa portuguesa”, *e-cadernos ces*, 16, 32-65. DOI: 10.4000/eces.1016.
- Vakil, AbdoolKarim (2003a), “O ‘Portugal islâmico’, o ‘Portugal multicultural’ e os muçulmanos portugueses: história, memória e cidadania na construção de novas identidades”, in Guilhermina Mota (org.), *Minorias étnicas e religiosas em Portugal: história e actualidade*. Coimbra: Instituto de História Económica e Social/Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 409-451.
- Vakil, AbdoolKarim (2003b), “From the Reconquista to Portugal Islâmico: Islamic Heritage in the Shifting Discourses of Portuguese Historiography and National Identity”, *Arqueologia Medieval*, 8, 5-16.
- Vakil, AbdoolKarim (2004), “Pensar o Islão: questões coloniais, interrogações pós-coloniais”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 69, 17-52. DOI: 10.4000/rccs.1335.
- Vegar, José (2007), “O encaixe das rodas dentadas: a investigação do terrorismo jihadista em Portugal”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 54, 163-181.
- Venn, Couze; Featherstone, Mike (2006), “Modernity”, *Theory, Culture & Society*, 23(2-3), 457-465.
- Vilaça, Helena (1999), “Alguns traços acerca da realidade numérica das minorias religiosas em Portugal”, *Lusotopie*, II, 277-289.
- Wallerstein, Immanuel (1997), “Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science”, *New Left Review*, 226, 93-107.