#### Nina Clara Tiesler

Capítulo 7

Back to the roots?

A busca da experiência subjectiva na selva das políticas da identidade

Yet these projections do not come from heaven. They are directed from earth. It all depends upon whether humanity wishes to extinguish them and to wake from the fearful dream – a dream that threatens to become real so long as human beings believe in it.

[Theodor W. Adorno, 1972, p. 335]1

Este texto apresenta uma discussão teórica e metodológica no âmbito do projecto de investigação Muçulmanos em Portugal: religião, subjectividade colectiva e percepções de espaço e pertença em mudança. E o campo de análise em causa apresenta de imediato um obstáculo: por um lado, muçulmanos portugueses, como cidadãos e membros da sociedade, formam uma parte integral do Portugal contemporâneo; por outro lado, Portugal, como membro da União Europeia, participa das políticas de «identidade (cultural) europeia»,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Esta tradução do alemão para Inglês foi feita por Eric Oberle. As traduções do alemão para Português foram feitas por Guilherme Dutschke e a autora e as do Inglês para Português por Cláudia Brito e a autora. Aqui cumpro a agradável tarefa de exprimir os meus agradecimentos a Antónia Lima e Ramon Sarró pela qualidade da revisão do texto e pelo esforço de tornar o meu português legivel.

que definem o Islão como «o Outro» — e, ao mesmo tempo, a minoria muçulmana na Europa, que inclui muçulmanos residentes em Portugal, também é constituída por vozes que sublinham a existência de uma «identidade muçulmana» distinta da sociedade dominante. A questão reside em saber se estes conceitos fazem sentido como categorias analíticas quando abandonamos o nível das auto-expressões e os seus usos políticos ou normativos. Assim, o primeiro passo desta pesquisa consistiu num desafio teórico actual mais amplo, nomeadamente, o de desenvolver uma estratégia para lidar com novas categorias de subjectividade colectiva como «identidades» religiosas, culturais e étnicas. Uma estratégia possível para esta abordagem passa por tirar partido de determinadas perspectivas da Teoria Crítica contemporânea.

O processo de descolonização português iniciou aquilo a que hoje chamamos a Nova Presença Islâmica em Portugal. Devido aos actuais fluxos de migração, oriundos de uma vasta gama de países e de culturas de origem, e a processos notáveis de institucionalização e de construção comunitárias, os muculmanos em Portugal constituem um fenómeno crescente, dinâmico e bastante diversificado. Na década de 1990, cerca de 35 mil pessoas, considerados muçulmanos - devido às suas convicções religiosas e expressões sociopolíticas ou apenas devido à sua origem geográfica ou história familiar - vivem em Portugal (Kettani, 1996). Até ao fim dos anos 70, a maioria dos muçulmanos a viver em Portugal veio de Moçambique (famílias de descendência indiana), e mais tarde, em menor parte, da Guiné-Bissau. Desde o fim dos anos 80, e especialmente nos 90, assistiu-se a uma decisiva predominância de muçulmanos africanos, homens solteiros que emigraram da Guiné-Bissau por motivos económicos; a uma maior dispersão para áreas fora de Lisboa e, particularmente, à construção de projectos turísticos no Algarve; e a uma crescente presença clandestina. Simultaneamente, à medida que as etnias indianas foram sendo numericamente ultrapassadas por africanas, principalmente da Guiné-Bissau, encontramos uma maior diversidade de origens dos migrantes muçulmanos do Norte de África, Médio Oriente, Europa do Leste e sub-continente indiano que provocou uma transformação na natureza da Comunidade Islâmica e do Islão em Portugal (Vakil, 2003a)2. A esmagadora maioria dos muçulmanos em

Portugal identifica-se como Sunita (a corrente numericamente mais representativa do Islão). O Xiismo é representado nas suas duas vertentes: a septimana, Ismaili Nizari, constituidos na Comunidade Muculmana Shia Imami Ismaili de Portugal, que agrega cerca de 7000 a 8000 membros, oriundos na maior parte de Moçambique, onde a Comunidade, de origem indiana, se encontrava implantada desde meados do século XVIII; e a duodecimana, Isna Ashari, cuja maioria, cerca de duas centenas de crentes, também indianos oriundos de Moçambique, está organizada na Comunidade Xiita de Portugal<sup>5</sup>. Sublinhar a pluralidade da Nova Presença Islâmica em Portugal justifica-se ainda pela própria diversidade de correntes religiosas e de espiritualidade com expressão, entre as quais existem por exemplo o Tabligh Jamaat, a Ahl-i Sunnat wa Jamaat, o Islão das confrarias guineenses, os Mourides do Senegal, e alguns sufis<sup>4</sup>.

Contudo, a integração na sociedade portuguesa, bem como a experiência da emigração e de viver como minoria, afectam a vida religiosa e conduzem a auto-percepções desiguais e a novos conceitos de espaço e pertença. A pesquisa pretende sublinhar a importância da diversidade social e cultural na vida comunitária muçulmana e analisa a seguinte questão: porque será que os novos conceitos de subjectividade colectiva (como «identidades» religiosas e culturais)

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Estimativas numéricas são dificeis de fazer, mas permito-me acrescentar o seguinte: muçulmanos de Moçambique (e de ascendência indiana) representam mais ou menos 30% e continuam a ser um grupo influente. Cerca de 45% a 50% veio da Guiné-

<sup>-</sup>Bissau e 20 a 25% de diversos outros países africanos, sub-saharianos e árabes, da Índia, do Paquistão e do Bangladesh. O número desses últimos está a crescer desde 1992. Entre 50% a 70% dos muçulmanos são cidadãos portugueses (Kettani, 1996, *Público*, 29-02-1992): isto aplica-se em particular aos muçulmanos que chegaram durante a primeira vaga de imigração (1974-1980; 1976) e aos seus descendentes.

Para uma primeira contextualização da Nova Presença Islâmica em Portugal (Tiesler, 2000 e 2005). Sobre Muçulmanos em Portugal, veja-se, ainda, Abdool Karim Majid Vakil, 2001, AbdoolKarim Vakil, 2003a, 2003c, 2003d, 2004 e Prado Coelho e Rocha, 2005.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Desta última existe também um outro núcleo (*Grupo de Reflexão Islâmica Ibn Qassi*, constituído em Viseu), de formação muito recente e em número muito reduzido, de cerca de uma dezena, na maioria portugueses convertidos ao Islão, mais atento à orientação das autoridades religiosas (*ulema*) do Irão e do Iraque. Por último, ainda que a sua inclusão seja passível de contestação porque denunciada por sunitas e xiitas como seita e heresia, caberia ainda mencionar a Associação Ahmadia do Islão em Portugal, dos seguidores de Gulam Ahmad, reconhecida desde 1987, e que exerce larga actividade de proselitismo e de divulgação editorial, incluindo uma tradução portuguesa do seu Alcorão (Vakil, 2004).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Sufis são correntes que se distinguem pela maior ou menor aceitação do culto dos santos, do papel intermediário do profeta, do exclusivismo doutrinário atribuído aos textos sagrados; da segregação dos sexos, da experiência e práticas de místicismo, do esoterismo, etc. (Vakil, 2004).

e os padrões de diferença (como a ficção real da etnicidade) não desaparecem através da integração e da emancipação tornando-se, aparentemente, mais fortes do que nunca?

A base metodológica do projecto refere-se a um aspecto essencial da Teoria Crítica: a mediação da filosofia e dos dados empíricos, a mediação do processo teórico de reflexão e da utilização de métodos empíricos e a impossibilidade de separar o material da forma da sua análise. A reflexão metodológica não deveria ser estritamente formal, mas orientada pelo conteúdo do material. As próprias considerações metodológicas tornam-se parte de um processo teórico, onde o abstracto e o concreto funcionam numa inter-relação dinâmica; são o tertium comparationis da filosofia e da investigação empírica (Claussen, Negt e Werz, 2001, p. 9).

# Porquê uma regeneração das categorias da teoria crítica?

A regeneração da autêntica Teoria Crítica (Claussen, 2000c, pp. 12 e segs.) fornece um instrumento ideal para captar as experiências subjectivas e os fenómenos sociais contemporâneos, que estão relacionados com, e são determinados pela, migração (Werz, 2004, p. 209s). Para além do facto de a experiência da emigração (da primeira geração da chamada Escola de Frankfurt) ter sido constitutiva para a Teoria Crítica, ela formula exactamente a transição para a sociedade pós-burguesa — o que se revela importante por estudarmos expressões individuais e colectivas de religião (e política) nas sociedades seculares. Reflectindo esta transição, a Teoria Crítica diagnostica a interiorização individual de estruturas sociais. Sob as circunstâncias da desintegração social, a experiência de singularidade/estranheza (e migração) é predominante. A compreensão das relações recíprocas entre o individual e o universal objectivo (Marcuse, 2001)<sup>5</sup> aponta para a hipótese da alienação se ter tornado parte

O terreno mais vasto, nomeadamente o campo de estudos sobre Muçulmanos na Europa contemporânea, parece uma selva de políticas de identidade e de invenções de tradição. O maior desafio colocado pelo meu último projecto de investigação, que focou o fenómeno da Europeização do Islão e da Islamização entre Muçulmanos na Europa de hoje (Tiesler, 2006), foi o de desenvolver uma estratégia para lidar com as novas categorias de subjectividade colectiva, nomeadamente as de «identidades» religiosas, culturais e étnicas. A questão reside em saber se estes conceitos fazem sentido como categorias analíticas quando abandonamos o nível das auto-expressões individuais e colectivas e as aplicações políticas ou normativas. Como o objectivo era, e continua a ser, o de redescobrir a experiência subjectiva dos «objectos de estudo» - Muçulmanos na Europa e Muçulmanos em Portugal - na selva de «identidades colectivas», o conceito de home, parece ser mais operativo como categoria analítica nestas situações de déplacement.

## «Identidades» muçulmanas e europeias

A questão da integração dos muçulmanos e das comunidades de imigrantes muçulmanos em Portugal pode ser compreendida como parte de um problema mais vasto. É o confronto cada vez maior entre países que se consideram islâmicos, por um lado, e países que se consideram cristãos, na origem, e laicos, por outro lado. Rex salienta que «alguns ocidentais cristãos e laicos e alguns muçulmanos vêem o movimento geral da história mundial a dirigir-se inevitavelmente para um confronto entre os países ocidentais e islâmicos. Contudo, até agora, este estado de polarização e confronto ainda não ocorreu» (Rex. 1996, p. 216).

É do conhecimento geral que a maior parte dos países de maioria muçulmana possui regimes patrimoniais, feudais, militares ou democráticos que funcionam através de instituições estatais laicas. Ne-

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Werz (2004, pp. 10ss) defende a possibilidade de o olhar dos emigrantes se ter tornado mais intenso devido à sua própria experiência subjectiva – como, por exemplo, quando Marcuse considerou a categoria de *concreteness* individual como um complemento dialéctico da generalidade abstracta do social.

nhum deles é um estado islâmico completo<sup>6</sup> (Rex, 1996). Para além disso, e sem negar as importantes diferenças sociais, deve referir-se que continua a ser debatida a questão de até que ponto «o Ocidente» se poder designar a si próprio cristão ou secular — ou ambas as coisas — quando não se referindo a um contraponto excessivamente generalizado. No entanto, ao investigar a questão dos Muçulmanos na Europa, é necessário considerar essa dicotomia, pois as designações de *cristão*, *ocidental*, *laico*, *muçulmano* ou de *identidades islâmicas*, por muito subjectivas que possam ser, contêm uma influência objectiva.

Uma identidade colectiva muçulmana, europeia ou portuguesa é algo que não existe naturalmente — é fabricada em diferentes versões, dependentes do contexto histórico e do interesse político. Metcalf (1996, p. 21) salienta: «Com os Muçulmanos no Ocidente aprendemos muito sobre o Islão, como qualquer tradição histórica existe no processo da redefinição e reapropriação em novos contextos». A questão tem a ver com a procura subjectiva de padrões de orientação, com o anseio pela identificação. O que tem uma influência objectiva são as políticas de identidade.

No que respeita às minorias muculmanas nas sociedades ocidentais não-muçulmanas actuais, a natureza problemática da atribuição de identidades colectivas torna-se ainda mais complexa. Em primeiro lugar, porque a Nova Presença Islâmica se caracteriza maioritariamente pela sua enorme diversidade no que respeita a padrões migratórios, a ligações religiosas e culturais, ao alcance da religiosidade e diferentes abordagens do Islão. Em segundo lugar, os Estados-nação europeus capitalistas tardios exibem práticas de secularismo (ou laicismo) bastante diversas, diferentes conceitos de nacionalidade e de cidadania e uma diversidade de políticas de imigração ou de integração. Em terceiro lugar, a interacção, no novo ambiente, entre minorias muculmanas e a) (as instituições de) a sociedade dominante, b) a região onde se vive e os países de origem e c) entre diferentes agrupamentos muculmanos e movimentos islâmicos, apontam para uma \* heterogeneização acentuada daquilo a que se chama o Islão na Europa (Tiesler, 1999). Por outro lado, proclamações de uma «identidade colectiva» muçulmana (ou, para usar o neologismo anglófono, Mus-

<sup>6</sup> Dos países que declaram ter criado estados islâmicos, um deles, a Arábia Saudita, tem alianças económicas e militares com o Ocidente, enquanto o outro, o Irão, afirma opor-se tanto ao capitalismo ocidental como aos antigos regimes comunistas.

# A emergência (da categoria) de identidades colectivas

Desde, pelo menos, o fim da guerra fria, as categorias conhecidas como clássicas de subjectividade colectiva como povo, nação, grupo, classe começaram a ser desafiadas pelas novas realidades empíricas. Isto deu origem a um universo de questões abertas para as ciências sociais que se preocupam actualmente com fenómenos de actores e grupos sociais e colectividade. De tal forma que o significado de «identidades colectivas» apresentam frequentemente o risco de generalização e reducionismo.

Os debates sobre «identidades colectivas» revelam-se incessantes nas sociedades fragmentadas, modernas, em constante processo de modernização e nas quais se dissolveram as tradicionais ligações — ou seja, trata-se da *procura de uma pertença e referência, onde estas já não existem* ou existem de uma forma nova, que corta os laços com as antigas autoridades, sempre, curiosamente, com uma grande importância, dadas as chamadas «tradições».<sup>7</sup>

Nos discursos académicos, existe um número muito pouco expressivo de questões onde «a identidade» – seja qual for a definição que lhe é atribuída – não desempenhe um papel central. E não só no meio académico – a proliferação do termo em todos os níveis de discurso na esfera pública aponta para uma busca e nova importância do que é percebido e desejado como «identidade»: As políticas de identidade nacionais, culturais ou étnicas de maiorias e minorias têm lugar de destaque nas agendas políticas e científicas. A nível do quotidiano, é possível encontrar esta questão como palavra de ordem na boca de todos. São efectuados colóquios, por exemplo, sobre a «identidade do jazz europeu», questão que, até agora, era discutida usando a palavra «estilo». Um redactor faz publicidade para o seu jornal diário usando o termo «identidade» para definir aquilo que até agora chamava «perfil». Na linguagem quotidiana, os termos «mentalidade», «estilo», «perfil», «expressão», etc., desaparecem dentro do «contentor» verbal intitulado «identidade». Na política, expressões como, por exemplo, «interesses de grupo» ou «consenso» deixam de existir e, a nível académico, misturam-se muitas vezes nesta

Em retrospectiva, podemos dizer que, com o fim do que Hobsbawm (1994) definiu como o short century (1914-1991) e, mais precisamente, com o princípio do seu fim, em 1989, na era da migração internacional e da simultaneidade global (Claussen, 2000c), um novo fenómeno entrou na ordem do dia da ciência social: a emergência e o sentido crescente de novas categorias de subjectividade colectiva tais como «identidades» culturais, étnicas e religiosas em sociedades pós-secularizadas, altamente fragmentadas. Estamos já tão habituados a palavras como «identidade colectiva», «grupos de identidade», «política de identidade» ou «etnicidade», que se torna difícil estarmos conscientes de há quão pouco tempo este termos entraram para o vocabulário ou gíria do discurso político. O historiador Eric Hobsbawm lembrou-nos, em 1998, que estamos confrontados com uma espantosa nova expressão - assim, não encontramos na Encyclopedia of the Social Sciences, editada em 1968, nenhuma entrada para «identidade» e o termo «etnicidade» aparece no Oxford English Dictionary do início dos anos setenta somente com uma referência de palavra rara, cujo significado era «paganismo» e «superstição pagã», documentada com excertos de textos do século dezoito8.

Estamos a lidar com expressões e conceitos que só conseguem impor-se nos anos sessenta. O seu surgimento pode mais facilmente ser acompanhado nos EUA. (...) Determinante é o facto de a mais evidente, mas não única forma de identidade política, a «ethnicity», ter tido sempre um papel fundamental na política americana, desde os tempos em que começou a imigração de massas vinda da Europa.

[Hobsbawm, 1998, p. 25]

expressão vague, até ficarem irreconhecíveis, termos como *We-groups*, «identificação», «auto-percepção», «evidência», «ideal tipo», «auto-estima», «consciência pessoal ou de grupo» e «pertença». E, apesar de assim o parecer hoje em dia, a situação não foi sempre esta: «[n]o ano de 1978, se fosse entregue ao redactor de um jornal diário um texto que contivesse a palavra identidade, o redactor teria riscado a palavra com a explicação de que não seria compreendida. (...) A aptidão duma palavra para definir adequadamente certos factos não é o motivo para a sua proliferação» (Claussen, 2000a, p. 19)

Até ao final dos Social Movements americanos dos anos 60, «identidade» não designava um instrumento normativo ou político, mas sim uma categoria analítica e filosófica. Fazendo um back to the roots do termo, deparamo-nos com os grandes nomes do Idealismo: à filosofia de Schelling é dado o nome de Filosofia de Identidade, falando-se da identidade da natureza e do espírito. Dentro de um sistema filosófico, foi Leibniz o primeiro a definir a identidade (lógica). A sua tese sobre a igualdade lógica, ou seja, sobre a identidade como não-diferenciação (A igual a A linha), traduzida com o sentido de principium identitatis indiscernilium, continua a ser utilizada até hoje, no que às suas consequências diz respeito, na filosofia, nomeadamente na filosofia analítica.

O percurso da palavra «identidade» na sua utilização quotidiana e a facilidade com que é actualmente usada nos discursos académicos fizeram com que o termo se libertasse de complexas conotações filosóficas e psicológicas. Esta proliferação pode ser explicada, por exemplo, pelo facto de a consciência quotidiana não gostar de ser confrontada durante muito tempo com problemas de difícil resolução. Esta consciência vive das certezas partilhadas pelos denominados *We-groups* em relação à sua indubitável propriedade intelectual:

Podemos irritar-nos à vontade com a maneira irreflectida como se fala sobre «identidades», mas a utilização de «identidade» como se de uma fórmula mágica se tratasse, deve ser para o observador o sinal de uma necessidade de explicação da sociedade. «Identidade» na utilização quotidiana tem uma função de enchimento de sentido. O sentido vago da palavra corresponde à necessária falta de clareza com a qual as pessoas normais tentam chegar a um compromisso pragmático entre a experiência da insegurança na vida social e a necessidade de inequívoca pertença um grupo social.

[Claussen, 1994, p. 60s]

As razões para este sentimento são facilmente compreendidas, já que, para a maior parte das pessoas, a vida moderna (com a sua falta de transparência) lhes parece suspeita. Tratando-se então da *procura de uma pertença*, podemos colocar a questão nestes termos.

O que teve início nos Estados Unidos com os movimentos sociais da década de 1960 e com a emergência da política de identidade na década de 1970 pode ser visto como uma nova expressão

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Hobsbawm refere-se ao único registo neste âmbito, o «de Erik Erikson sobre a identidade psico-social, que se ocupa principalmente das assim denominadas crises de identidade de adolescentes que tentam descobrir quem são, e também a um registo mais abrangente sobre a identificação de eleitores» (Hobsbawm, 1998, p. 25).

da secularização não realizada e da dialéctica da emancipação civil. As reivindicações dos direitos colectivos estão no topo da agenda política – grupos de pessoas reclamam o seu direito a ser diferente e formulam o desejo colectivo de serem aceites de forma igualitária, o que, à primeira vista, constitui um gesto emancipador. À primeira vista o olhar recai sobre a ideia de invention of ethnicity, como foi efectuada pelos negros americanos nos EUA depois da guerra civil, ou – igualmente por elites emancipadoras – pelos protagonistas das guerras da descolonização no continente africano. Numa segunda leitura, o dado adquirido de que ao mesmo tempo a pertenca a um grupo, atribuída a partir do exterior ou do interior do grupo ou por decisão individual, significa sempre pressão e coacção é quase esquecido. O esquema interior-exterior do grupo, bem como a pressão da lealdade, são apenas duas expressões deste facto. Se mascararmos a constante antropológica da necessidade de pertença com a palavra da moda, «identidade», defraudamos imediatamente, numa jogada de xadrez de retórica totalitarista, as diferenças interiores de grupos sociais e a relação tensa do indivíduo perante a sua «pertença», que significa igualmente obrigações.

O estudo dos processos de formação de grupos e comunidades sempre foi tarefa de várias disciplinas das Ciências Sociais. Façamos a experiência e tentemos analisar os dados essenciais: um estudo que resista à retórica da identidade é muito mais expressivo e atinge mais rapidamente o cerne da questão, pois as políticas de identidade ensombram a visão analítica.

A conversa da identidade nacional só enfeita a velha ideologia: e confirma a identificação de todos os participantes com colectivos nacionais. Para além da felicidade de «pertencer a algo» esquece-se que a pertença colectiva é antes de mais uma obrigação social. [...] Na prática, o acto de reunir indivíduos a um colectivo – sem respeitar o que fazem ou dizem – imita a obrigação social, em vez de a criticar.

[Claussen, 1988, p. 8s]

Trata-se, aparentemente, de políticas sedutoras, já que realizam o milagre sociológico de transformar as pessoas, a um tempo, em vítimas e vencedores, membros de uma elite e de um colectivo – num processo que utiliza matrizes de uniformização nos seus princípios organizativos.

#### Identity-Thinking e Ticket-Thinking

Num mundo de alienação crescente, toda a esfera político-económica aparenta ser algo muito distante para um indivíduo que não a consegue viver de forma concreta nem alcançar através da análise ou da reflexão. E, ainda assim, o indivíduo tem de lhe fazer face de modo indirecto e alienado.

[Adorno, 1973, p. 187]

A tarefa de compreender o «incompreensível», em si própria paradoxal, conduz a uma solução paradoxal, ou seja, os sujeitos tendem a empregar dois dispositivos que se contradizem mutuamente, uma contradição que exprime o impasse em que muitas pessoas se encontram. Estes dois dispositivos são a estereotipia e a personalização. É fácil ver que estes «dispositivos» são repetições de padrões infantis.

[Adorno et al., 1950, p. 664]

As estratégias como a estereotipia e a personalização são parte essencial de políticas de identidade. Daí o seu conteúdo emancipatório parecer bastante limitado. Para além disso, o desenvolvimento da dialéctica das políticas de identidade revela que, como instrumento para combater a discriminação (originada pela incapacidade de aceitar a diferença), estas tendem a perpetuar o padrão e não a invalidá-lo, porque partilham um campo comum. Como seu contraponto, as políticas de identidade fundamentam-se no estilo de pensamento ticket (ticket-thinking), um conceito desenvolvido por Horkheimer e Adorno [1947] em The Dialectic of Enlightment e mais tarde elaborado mais profundamente no exaustivo estudo empírico de The Authoritarian Personality (Adorno et al 1950, Adorno 1973).

A objectificação (...) tornou-se tão densa que qualquer espontaneidade ou até uma mera insinuação do verdadeiro estado das coisas torna-se uma utopia inaceitável ou um sectarismo dissidente. A ilusão tornou-se tão concentrada que a simples tentativa de a penetrar objectivamente parece, ela própria, uma ilusão. Por outro lado, apoiar um ticket político significa apoiar a realidade-ilusão, que é prolongada indefinidamente. A pessoa que tem dúvidas é já marginalizada como desertora.

[Horkheimer e Adorno, 1972, p. 205]

As auto-aplicações reactivas ou pró-activas da mentalidade ticket, sob a forma de estilo de pensamento de identidades (identitythinking), tais como a definição do eu e a justificação das acções pessoais baseadas na pertença a um colectivo religioso, cultural ou étnico, tendem a fazer com que esta atribuição passe de uma definição ex-negativo a uma definição «emancipadora» positiva<sup>9</sup>.

O problema reside no facto de a alegada «liberdade» - sugerida na utilização de um ticket progressivo 10 - permanecer totalmente alheia às estruturas políticas influentes, que são necessariamente causadas por essas decisões progressivas (Horkheimer e Adorno, 1972, 185). Apesar de tudo, a perda de experiência, enquanto ticket-thinking, tem também tendência para empurrar os criadores e seguidores das políticas de empowerment para uma posição que poderia acabar por ser hostil à diferença. Tal equivale a afirmar que a identity-thinking contém geralmente o risco de fortalecer ideias como identidades étnicas, enquanto nem todos os tipos de identidade pragmática - e de políticas de empowerment (como os programas de acção afirmativa dos Estados Unidos, que ajudaram a criar uma classe média negra) o fazem necessariamente. Os indivíduos que utilizam identity-tickets mostram frequentemente uma distância crítica em relação ao que lhes é atribuído. Utilizam o ticket de uma forma bastante pragmática, cientes de que não são idênticos ao grupo ou colectivo de que foram feitos (ou de que se fizeram) membros.

### Abordagens actuais a «identidades colectivas»

As teorias sociológicas clássicas acerca da sociedade ou da civilização (os trabalhos da Escola de Chicago ou, mais tarde, as teorias de Parsons na década de 1950) continuaram a seguir o pressuposto

desenvolvidas dissolveria a orientação respeitante à atribuição colectiva que se refere à origem e a entidades quase naturais. Ao contrário destas expectativas, as questões referentes à identidade pessoal (e «crises de identidade»), estados subjectivos de consciência e emancipação individual, parecem ser produzidas pelo desejo subjectivo de pertença — a um ou muitos grupos, comunidades, colectivos ou ideias. Um desejo que promete ao sujeito um espaço «caseiro» para existir, aparência de segurança individual, enquanto, na realidade, a individualidade desaparece.

Desde que, nas décadas de 1940 e 1950, os académicos americanos da Antropologia Social e da Psicologia (Frikson, 1946) suges

de que a emancipação moderna do indivíduo em nações industriais

canos da Antropologia Social e da Psicologia (Erikson, 1946) sugeriram que o termo identidade fosse aplicado a entidades colectivas, foram lançadas as fundações para a sua transformação de categoria analítica em categoria política normativa<sup>11</sup>. Desde 1968, as categorias e os conceitos da teoria social têm sido transmitidos para o discurso público e para os media de forma muito mais rápida (Claussen, 2000a). O conceito de identidade teve uma carreira pública impressionante e depressa se transformou num chavão. A classificação afectiva do seu significado, bem como a discrepância entre a sua imprecisão de conteúdo, por um lado, e a sua crescente importância, por outro, sugerem que a adopção de identidades colectivas assinalam «o processamento/adaptação emocional da realidade social» (Claussen, 1992, p. 165). Seguindo a linha de pensamento de Claussen, Siems (2002) lança a tese promissora de que a emergência e a crescente utilização de categorias colectivas de identidade na esfera pública remetem para o estabelecimento de um novo esquema de percepção da realidade social. Este padrão recorre aos conceitos do inconsciente e dos conflitos e tendências pré-conscientes e tenta organizá-los de um modo mais amplamente aceitável. O pressuposto de Siems sugere que a função social da utilização teórica e política do conceito de identidade sofrera uma transformação.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> O conceito actual de *empowerment* é um bom exemplo desta situação, dado que possui uma conotação *progressiva*, não conseguindo, contudo, suprimir ou eliminar a ideologia que pressupõe a «diferença» como motor da discriminação.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Ao desenvolver o seu conceito de ticket progressivo, Horkheimer e Adorno (1971, pp. 185-186) referem-se a um contexto muito diferente, nomeadamente, aos desenvolvimentos sociais nos EUA após o New Deal: the affluent society. Aquilo que designam por ticket progressivo consiste numa atitude optimista relativamente aos objectivos do progresso tecnológico.

<sup>11</sup> Relativamente aos diversos paradigmas da sociologia e, por consequência, da teoria da socialização, ver Zuckermann (2000). O autor explica que o termo/conceito identidade, como um produto da socialização, é sempre determinado pelo respectivo paradigma da Sociologia que tomamos como ponto de partida. Zuckermann faz uma grande distinção entre a utilização analítica da categoria «identidade» antes e depois do aparecimento do discurso de identidade, apresentado nos Estudos Culturais americanos.

Actualmente, há três abordagens principais nos discursos que se referem a identidades étnicas/culturais/religiosas. Em primeiro lugar, a perspectiva que considera a existência de identidades colectivas como um dado adquirido. Em segundo lugar, a tentativa de atribuição colectiva enquanto origem, que se refere a entidades demarcáveis e putativamente presentes, tais como linguagem, tradição e descendência. Estas pretensas teorias «essencialistas» ou «primordialistas» tendem a ver a identidade colectiva como formas de ligações autênticas, que apontam para uma base cultural ou pré--social. Assim, tendem para uma perspectiva a-histórica e harmonizadora da sociedade e da cultura, pois baseiam-se em constantes que se consideram ter origens naturais ou ser determinadas pela cultura. Negligenciam o potencial do indivíduo para manter uma atitude crítico-reflexiva em relação à determinação cultural e não conseguem explicar as particularidades da actual proliferação da atribuição de identidade.

Em terceiro lugar, e por oposição ao segundo ponto (e, claro, ao primeiro), existem abordagens que consideram estes tipos de determinação como uma uniformização fabricada. Uma uniformização que pode ser entendida como um instrumento de interesse político. O ponto forte desta perspectiva é a sua capacidade de explicar a ligação entre interesses e problemas actuais e a emergência de uma história étnica, cultural ou religiosa colectivamente imaginada. Com base neste ponto de vista, a busca moderna da identidade colectiva surge como um fenómeno de compensação com uma certa função social (Siems, 2002), para o qual os factos históricos têm apenas uma importância secundária. O exemplo dos pretensos «conflitos étnicos» torna isto particularmente claro. Ao referir-se ao contexto da dissolução da ex-União Soviética e ao descrever o carácter activo da actual transformação étnica das sociedades, Claussen (2000b) explica que a violência não é causada por diferenças étnicas ou por identificação étnica, mas, muito pelo contrário, que as relações de violência ou de dominação, inscritas na sociedade, produzem ideologia étnica. Lentz realça que a influência da etnicidade se baseia na transferência do poder emocional de parentesco e de home para comunidades maiores, ao passo que a ambiguidade e uma capacidade para a negociação se encontram ocultos por uma fachada essencialista (Lentz, 1994).

Se mantivermos a hipótese de que a etnicidade não é uma constante antropológica, nem uma qualidade herdada, esta não deixa de ter uma relevância significativa para as auto-percepções e a compreensão de expressões colectivas na história e na sociedade. A questão reside em saber se a etnicidade faz sentido como categoria analítica, quando abandonamos o nível das auto-expressões individuais e colectivas e as aplicações políticas ou normativas. O problema consiste em determinar se se trata de uma noção tautológica, visto apresentar – em si mesma e a um tempo – o fenómeno e a sua explicação.

A etnicidade exerce, sem dúvida, uma influência social. Seguindo Claussen (2000c) sugerimos que a etnicidade seja considerada como uma *ficção real*. Quanto à questão das identidades colectivas em geral, quer sejam aplicadas aos próprios ou a outros, em discursos actuais, a consciência do seu conteúdo normativo, ideológico e político parece revelar-se crucial.

Voltando à proliferação de «identidades colectivas» como consequência da desintegração social (e não o contrário), importa afirmar que o importante era, para Marcuse, reabilitar a subjectividade em relação ao objectivo e ao geral. Seguindo a formulação de Marx em *Grundrisse*. Marcuse define o sujeito da seguinte forma:

[O] indivíduo como ser humano particular, enquanto membro de uma classe, permanece o agente elementar, «natural» da transformação que, independentemente da sua «socialização», não se poderá nunca «dissolver» numa parte aliquota da classe. [...] A sua concretitude resiste à generalização abstracta.

[Marcuse, 2001a, p. 127]

Marcuse localiza as raízes do universal objectivo na emancipação da experiência sensorial (Sinnlichkeit) e, seguindo Marx, considera a realização do homem enquanto homem como imanente na sua existência enquanto ser de uma espécie. No entanto, a dialéctica do Iluminismo traduz as necessidades humanas numa prática quotidiana repressiva; e aquilo que geralmente se toma por «identidades», como um tipo de ideae innatae modernas, como ideias inatas, pode ser entendido da seguinte forma: «as reivindicações reprimidas dos

sentidos humanos, e a sua universalidade, longe de serem meras ideias abstractas de humanidade e humanismo, são antes uma condição psicológica material» (Marcuse, 2001a, p. 129).

É, precisamente, neste ponto que a insistência de Marcuse sobre o conteúdo social da crítica económica marxista pode ser tomada como guia para uma confrontação actual. Na área da Teoria Crítica contemporânea, Michael Werz, em consonância com Marcuse, sublinha:

Quando se compreende como a segunda natureza se apresenta a si própria como primeira natureza, e como as reivindicações reprimidas dos sentidos humanos deixam para trás a necessidade de significado e orientação que não podem ser preenchidos, torna-se então claro porque qualquer doutrina moderna sobre predestinação e identidade transcendente, incluindo a exclusão nacionalista, particularismo étnico, e o carácter autoritário, são levadas até aos limites da razão subjectiva. [...] Esta nova ideologia não é mais a da sociedade burguesa, que sempre tentou criar uma imagem de si mesma (ainda que fosse uma imagem ideológica) na história; esta versão da formação de identidade baseia-se no esquecimento.

[Werz, 2004, p. 221]

Por forma a tornar a dialéctica da secularização falhada e da reificação mais acessível, Detlev Claussen, na tradição da Teoria Crítica, categorizou estas novas ideologias em termos da «religião da vida quotidiana» [Alltagsreligion] (Claussen, 2000c). O autor defende que a experiência da desintegração social reintroduz as questões básicas do significado social na consciência quotidiana, e tal é feito de forma radical, como nunca antes acontecera. A noção da «religião do quotidiano» revela-se útil para tornar opacas relações explicáveis em termos de polaridades. Para o crente, a religião do quotidiano introduz e justifica — por meio de uma estilização da própria vitimização do indivíduo — a separação clara do amigos e dos inimigos e, como refere Claussen (1994, 62), fornece ao indivíduo respostas para todas a questões centrais do significado social que uma sociedade sedenta de «identidade» exige: Quem somos nós? De onde viemos? Quem é culpado?

Ao examinar a subjectividade no âmbito da exclusão e integração social, recusamo-nos utilizar «identidade colectiva» como uma categoria analítica, pois o conceito contribui mais para encobrir os

problemas centrais, do que para os explicar. A referência normativa a uma integração, enquanto auto-consciência colectiva, continua a revelar-se problemática «porque a ideia de colectivo é aparentemente homogénea, ao passo que a sociedade, da qual o indivíduo faz parte, é na realidade diferenciada» (Claussen, 1988, p. 39). Tomar a existência de «identidades colectivas» como um dado adquirido equivale a recusar o potencial crítico do indivíduo, a possibilidade de determinar a negação e a experiência espontânea do não-idêntico (Adorno, 1966).

### Pela utilização do conceito home

Trata-se da necessidade de descobrir o estranho, contudo – e isso é um resultado do século xx – já sem conseguir integrá-lo. Quando partimos do pressuposto de que o processo de aburgue-samento do século xix acarreta consigo a experiência da saudade da pátria, então a experiência-chave do século xx torna-se uma experiência universisal de ausência de «home». E não apenas no sentido limitado dos emigrantes e refugiados, mas de uma forma universal.

[Detlev Claussen, 1995]

O conceito de home revela-se prometedor porque as questões de espaço e pertença surgem como o tema fulcral nas políticas de identidade e na experiência subjectiva. A emergência actual destas questões apresenta-se como um fenómeno universal, mas torna-se particularmente evidente no caso dos migrantes. Pertencer a uma comunidade ou pertencer a um colectivo que proclama a sua «identidade» tornou-se cada vez mais importante. Trata-se da ideia de e da nostalgia da terra, pátria e lar numa situação de diáspora. Home (como lugar de pertença) não se refere necessariamente a um local geográfico específico. Ao analisar processos de alienação em desenvolvimentos histórico-sociais e em conjunto com a proliferação de discursos sobre pátria, terra, home nos dias que correm, podemos definir home como uma categoria, uma categoria social.

Devemos ter em conta o que foi dito sobre o crescente significado das identidades colectivas, numa altura em que «comunidades» parecem ter mais importância do que «sociedades». A música e a literatura regionais, os filmes sentimentais com passado regional, estudos de história local, expressões de «sentimentos nostálgicos» têm uma presença constante nos media. Home apresenta um carácter de espectáculo – e home como espectáculo torna clara a conotação que o termo sempre teve: a de momento de fronteiras incertas. Home constitui o «encobrimento» das fronteiras. É também uma queda – ou, antes, uma reincidência – para uma coordenada de tempo e espaço válida antes da nação entrar em jogo. Ao seguir a hipótese de a saudade da pátria, terra (natal), dum lugar de pertença ser inevitável, compreende-se que home possui também um conteúdo utópico<sup>12</sup>.

É significativo que home constitua um tema do exílio. O que está aqui em causa é o facto de home ser apenas concebível quando pensada em justaposição com a alienação. Home enquanto ideia só surge quando a pátria, a terra, o lugar de pertença desaparecem. Home é uma designação de perda, em termos pós-modernos: a perda da identidade. Mas apenas uma identidade simples, abstracta ou pseudo-concreta, como diria Hegel. Com a perda de home, a correspondência incontestada desapareceu. Claussen (1995) afirma que home é uma categoria de declínio, de enfraquecimento ou perda - é uma ideia daquilo que desapareceu. Tal pode estabelecer um elo com as experiências muculmanas e os conceitos actuais de espaço e pertenca, onde, além de outros conceitos, novas interpretações e significados de uma «identidade muçulmana» e da pertença à Comunidade Islâmica Global (Umma) desempenham um papel importante. Ao mesmo tempo que se torna claro que ninguém afirmaria com seriedade que a Umma é uma entidade homogénea ou que as culturas muçulmanas, as minorias muçulmanas ou as sociedades muçulmanas maioritárias são iguais e não diversificadas, as tentativas para definir a subjectividade muçulmana (colectiva) são omnipresentes.

Enquanto noção, a ideia subjectiva é vista com um maior grau de seriedade do que a realidade, pois esta acarreta uma necessidade inevitável: a aceitação da perda de unidade dentro da Comunidade Islâmica Global (Umma). A «identidade colectiva» parece, assim, ser uma categoria de perda, daquilo que falta – uma categoria do que

<sup>12</sup> Claussen (1994) exemplifica esta teoria citando as experiências histórico-sociais judias e desenvolve um padrão aplicável ao processos de alienação nas sociedades contemporâneas.

#### Conclusão

Recordando a questão central — porque é que os novos conceitos de subjectividade colectiva e os padrões de diferença não desaparecem por meio da integração e da emancipação, tornando-se antes, aparentemente mais fortes do que nunca? Este contorno teórico contesta algumas hipóteses resultantes da regeneração de categorias da Teoria Crítica na análise da experiência dos muçulmanos no contexto português:

- a) a relação entre o familiar e o estranho é um factor constitutivo de subjectividade;
- b) o importante momento do não-idêntico (Adorno) comanda a experiência da emigração;
- c) apreender e processar novas experiências num clima cultural estrangeiro exige uma revisão intensa e contínua daquilo que se imaginava ser compulsivo e autoritário;
- d) a subjectividade emancipada (não apenas no contexto da experiência da emigração) é possível para indivíduos que não se queiram deixar aprisionar pelo preconceito nem pretendam deificar a sua terra natal perdida, mas que estejam conscientes de ser não-idênticos no seu (novo) meio ambiente;
- e) o estrangeiro (como foi descrito por Simmel e mais tarde desenvolvido por Marcuse) incorpora a experiência da singularidade e alienação no seio de comunidades produtoras de bens de consumo e, com a sua singularidade, também uma nova estruturação de espaço e tempo, pertença e diferença.

Na procura da experiência subjectiva na actual selva das políticas da identidade não é coincidência encontrar a pista analítica de Marcuse, um académico que recebeu a maior atenção nos anos sessenta e setenta nos EUA. Esta foi a época em que os movimentos sociais deram origem ao uso do conceito de «identidade» como instrumento político – uma onda que demorou algum tempo para cruzar o Atlântico até chegar na Europa. Enquanto actualmente a utilização do conceito de «identidades colectivas» nas academias europeias está no auge, novas perspectivas nos discursos nos EUA e na Austrália já mostram o contrário: em meados dos anos noventa, algumas análises de Novos Movimentos Sociais mantiveram-se na linha de «From Ideology to Identity» (Laraña et al., 1994). O argumento actual nos discursos sobre formações e articulações colectivos concentra-se nos «Social Movements post-Identity» (McDonald, 2004).

#### Bibliografia

- Adorno, T. W. (1966), Negative Dialektik, Frankfurt a.M.; Suhrkamp Verlag, 1975 (GS Band 6).
- Adorno, T. W. (1973), Studien zum Autoritären Charakter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Adorno et al. (1950), The Authoritarian Personality, Nova Iorque, Harper & Brothers, 1950
- Adorno, T. W. (1997), «Das Schema der Massenkultur», in *Gesammelte Schriften* (GS), Bd. 3, Frankfurt aM, S., pp. 299-335.
- CLAUSSEN, D. (1988), «Vergangenheit mit Zukunft. Über die Entstehung einer neuen deutschen Ideologie», in Detlev Claussen (2000), Aspekte der Alltagsreligion: Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, (Claussen, Negt e Werz (ed.), Hannoversche Schriften Vol 3. Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik, pp. 30-55.
- CLAUSSEN, D. (1992), «Die Antisemitische Alltagsreligion», in W. Bohleber, e J. S. Kafka, J. S., Antisemitismus, Bielefeld.
- CLAUSSEN, D. (1994), «Missglückte Befreiung», in N. Stefanov e M. Werz (orgs.), Bosnien und Europa: Die Ethnisierung der Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 60-75.
- CLAUSSEN, D. (1995), «Wie viel Heimat braucht der Mensch?», in Perspektiven, 23, Spring 1995.
- Claussen, D. (1999), «Wer ist das Volk? Kritik einer Begriffsverwirrung: Nation, Volk, Ethnos, Kultur, etc.», in Kürşat-Ahlers, Tan e Walghoff (orgs.), Globalisierung. Migration und Multikulturalität, Frankfurt a.M.: IKO-Verlag, pp. 247-255.
- CLAUSSEN, D. (2000a), «Stichwort Identität: Neue Sprachen in Wissenschaft und Medienbetrieb», in *Perpektiven*, 36, (Junho).
- CLAUSSEN, D. (2000b), «Das Verschwinden des Sozialismus: Zur ethnonationalistischen Auflösung des Sowjetsystems», in Claussen, Negt e Werz (orgs.), Kritik des Ethnonationalismus, Hannoversche Schriften, vol 2, Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik, pp. 16-41.

- CLAUSSEN, D. (2000c), «Reflexion und Erinnerung: zur Regeneration der authentischen Kritischen Theorie», in Aspekte der Alltagsreligion: Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Hannoversche Schriften Bd. 3, Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik, pp. 12-29.
- CLAUSSEN, D., NEGT, O., e WERZ, M. (orgs.) (2001), Philosophie und Empirie, Hannoversche Schriften, vol. 4, Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik.
- Erikson, E. H. (1963), Childhood and Society, Nova lorque, Norton.
- HOBSBAWM, E. (1994), Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991, Londres, Michael Joseph.
- Hobsbawm, Eric (1998), «Identitätspolitik und die Linke», in Perspektiven, 33 (98).
- HORKHEIMER, M., e ADORNO, T. W. (1971), Die Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a.M.: Fischer.
- HORKHEIMER, M., e ADORNO, T. W. (1972), The Dialectic of Enlightenment, New York (tradução de John Cumming).
- KETTANI M. Ali (1996), «Challenges to the Organization of Muslim Communities in Western Europe. The Political Dimension», in W. A. R. Shadid/P. S. van Koningsveld (eds.), Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States, Kampen, Kok Pharos, pp. 14-35.
- LARAÑA, E., JOHNSTON; H., e GUSFIELD, J. R. (orgs.) (1994), New Social Movements: From Ideology to Identity, Philadelphia, Temple University Press.
- Lentz, C. (1994), «Ethnizität....», artigo de opinão no jornal diário alemão Frankfurter Rundschau, 14 de Junho.
- MARCUSE, H. (2001a), «The Historical Fate of Bourgeois Democracy», in Douglas Kellner (org.), Towards a Critical Theory of Society: Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 2, Londres e Nova Iorque, Routledge, pp. 163-186.
- MARCUSE, H. (2001b), «Cultural Revolution», in D. Kellner (org.), Towards a Critical Theory of Society: Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 2, Londres e Nova Iorque, Routledge, pp. 121-162.
- McDonald, K. (2004), «Movimentos globais: paradigmas emergentes de acção e cultura», conferência não publicada, ICS, 29 de Junho.
- Prado Coelho, A., e Rocha, D. (2005), Onde fica Meca quando se olha de Lisboa?: Muculmanos em Portugal, Lisboa, Público.
- RAMADAN, T. (1999), To be a European Muslim, Leicester, The Islamic Foundation.
- Rex, J. (1996), Ethnic Minorities in the Modern Nation State, Londres, Macmillan Press, New York, St. Martin's Press.
- SAYYID, S. (2002), «Beyond Westphalia: Nations and Diasporas», www.jamaat-e-isla-mi.org/rr//nationsdiasporas\_sayyid.html, updated: 24-09-2002. Também in B. Hesse (2000) (org.), Unsettling Multiculturalism, Londres, Zed Press.
- Siems, S. (2002), «Die Konjunktur kollektiver Identitätskategorien in der politischen Öffentlichkeit seit 1989» (relatório não publicado), Universidade de Hannover.
- SIMMEL, G. (1968), «Der Fremde», in *Das individuelle Gesetz: Philosophische Exkurse*, Frankfurt, a.M.: Suhrkamp.
- Tiesler, N. C. (1999a), «Neue Gesellschaft altes Denken? Die Begegnung Europas mit dem Islam im Zeitalter der Migration», in Kürşat-Ahlers, Tan e Waldhoff (orgs.), Globalisierung, Migration und Multikulturalität, Frankfurt a.M.: IKO-Verlag, pp. 113-138.
- Tiesler, N. C. (1999b), «New Social Realities and Religious Consciousness: Theological Conceptions of Home and the Cognitive Relationship between European Muslims and the Islamic World», in actas da conferência *New Approaches to Migration:*

- Transnational Communities and the Transformation of Home, University of Sussex, 21-22 September.
- TIESLER, N. C. (2000), «Muçulmanos na Margem: A Nova Presença Islâmica em Portugal», in Sociologia, Problemas e Práticas, 34, (Dezembro), pp. 117-144.
- Tiesler, N. C. (2005), «Novidades do Terreno: Muçulmanos na Europa e o caso Português», in *Análise Social*, vol. xxxix (173), Inverno, pp. 827-849.
- Tiesler, N. C. (2006), Muslime in Europe: Religion und Identitätspolitiken unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Münster, Hamburg, Berlin, Wien, Lit-Verlag.
- VAKIL, A. M. (2001), «O papel da religião no mundo contemporâneo», in V Conferência da Fundação Marquês de Pombal, pp. 51-59.
- Vakil, A. K. (2003a), «Muslims in Portugal: History, Historiography, Citizenship», Euroclio Bulletin 18, Looking Outwards, Looking Inwards, pp. 9-13.
- VAKIL, A. K. (2003b), «From the Reconquista to Portugal Islâmico: Islamic Heritage in the shifting discourses of Portuguese historiography and national identity», in Arqueologia Medieval 8, pp. 5-16.
- VAKIL, A. K. (2003c), «Questões inacabadas: Colonialismo, Islão e Portugalidade», in M. Calafate Ribeiro e A. Ferreira (orgs.), Fantasmas e Fantasias Coloniais no Imaginário Português Contemporâneo, Porto: Campo das Letras.
- VAKIL, A. K. (2004), «Comunidade Islâmica em Portugal», Verbete para o Dicionário Temático da Lusofonia (dir.) F. Cristovão, Lisboa, Associação de Cultura Lusófona-Instituto Camões
- Werz, M. (2004), «The Fate of Emancipated Subjectivity», in J. Abromeit e W. M. Cobb (orgs.), *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, Nova Iorque e Londres, Routledge, pp. 209-223.
- Zuckermann, M. (2000), «...kein außer der Welt hockendes Wesen», in *Perpektiven*, 36 (Junho).
- PÚBLICO, 29-02-1992, «Mesquita de Coimbra é inaugurada hoje».