
GEOGRAFIAS DA VIRTUDE. “BONS” MUÇULMANOS E AS POLÍTICAS DA ORAÇÃO ENTRE BANGLADESHIS EM LISBOA¹

José Maçnil

Gostaria de começar este artigo com uma pequena vinheta etnográfica, que ocorreu quando conversava com Mansur sobre a sua experiência migratória (no âmbito de um projeto de pesquisa sobre migração bangladeshi em Portugal²). Explicava-me como tinha passado pela Arábia Saudita antes de chegar à Europa quando interrompeu a conversa para dizer que naquele dia se sentia doente. Em Portugal adoecia frequentemente, pois sofria com o clima. Mas essa não era a única coisa que estranhava. Quando falamos sobre a sua prática religiosa, afirmou que não sabia o que se passava, pois desde a sua chegada tinha se desleixado. Na Arábia Saudita fazia as orações (*salat* ou *namaz*) todos os dias e dedicava-lhe muito do seu tempo. O seu patrão deixava-o ir à mesquita regulamente e as lojas fechavam para que todos fizessem as *salat*. Além disso, havia mesquitas por todo lado e, portanto, era fácil. Agora, em Portugal, parece não conseguir fazer as suas orações e raramente vai à mesquita. Passa os dias na discoteca, deita-se tarde e por vezes chega em casa alcoolizado (fato que tem o cuidado de esconder dos outros bangladeshis com quem partilha um apartamento, especialmente de Mutiur!!). Ele gostaria de ser como Mutiur, que trabalha todos os dias até as quatro ou cinco da manhã, ainda por cima varrendo ruas, e quando chega em casa nunca se deita sem antes fazer as suas orações. “Gostava de ser como ele”, dizia, “mas de fato não consigo”. Quando questionado, não soube me dar uma resposta; ele próprio

não conseguia explicar essa súbita mudança de comportamento.

Escolhi essa vinheta inicial porque revela a importância da oração na imaginação religiosa (Fernandez 1982) de muitos dos meus interlocutores. Em primeiro lugar, remete à existência de um discurso dominante sobre a religiosidade no qual a oração assume uma importância central. Ainda que não apenas, ser um “bom” muçulmano passa também pela performance das orações; em segundo lugar, essa nota etnográfica revela como Portugal é enxergado como um espaço religiosamente ambíguo, que afasta as pessoas da prática religiosa “correta”, veja-se da oração, e como tal implica um exercício de autodisciplina que nem sempre é bem sucedido ou desejado por elas próprias; nesse processo, e este é o terceiro aspecto que urge salientar, a construção de lugares de oração na cidade de Lisboa pode ser interpretada como uma estratégia para islamizar o espaço, criando um “mercado” ao qual os muçulmanos podem recorrer no cotidiano e, assim, fomentar a oração e a virtude.

Mas as implicações da vinheta não se esgotam no conteúdo ou na mensagem presente nos dados etnográficos. Ela tem consequências metodológicas importantes relativas à forma como os antropólogos, tal qual outros cientistas sociais, encaram a oração e isso é particularmente visível se olharmos para a abordagem maussiana da manifestação.

Quando Mauss escreveu sobre a oração, em 1909, o seu principal objetivo era, por um lado, procurar uma definição do fenômeno e, por outro, explicar a evolução da religião. De acordo com o autor, a oração seria um elemento central para refletir sobre a vida religiosa, pois nela o mito e o ritual convergem e, simultaneamente, revela os estágios de desenvolvimento da religião. A evolução da oração remeteria, assim, à evolução da própria religião e observar as suas transformações seria observar as transformações no próprio pensamento religioso. Aqui o autor identifica duas grandes modificações: a primeira, a passagem de uma religiosidade centrada em ritos de natureza mecânica para uma religiosidade cujo centro reside na consciência e na espiritualidade; a segunda, a transformação de uma religiosidade grupal para uma prática religiosa mais individualista. Assim, a oração teria começado por ser coletiva e material para, mais tarde, dar lugar a uma prática individual e espiritual, o que desde o princípio revelaria, por homologia, as próprias transformações do campo religioso. Através desse raciocínio, Mauss vai ao encontro das teses mais “modernistas” e secularizantes acerca da religiosidade, muito em voga à época. Para demonstrar o seu argumento, começa por propor um estudo em três partes: a primeira pretende descrever os primórdios da oração; a segunda, explicar e debater a sua evolução; e, finalmente, a sua transformação num ritual individual. Na realidade, porém, o autor apenas conseguiu terminar a primeira parte desse vasto plano de trabalhos (cf. Pina-Cabral neste número), dedicando-se àquilo que poderíamos designar como a identificação das formas elementares da oração.

Talvez o aspecto mais interessante desta inacabada obra de Mauss seja menos a sua tese de cunho evolucionista, aliás muito comum a alguns pensadores da época, e mais a constatação de que a oração, contrariamente ao que afirmavam alguns pensadores seus contemporâneos, era antes um fato social e não individual. Desde o conteúdo do que é dito na oração, que teve que ser transmitido e aprendido por e para outros, até a forma como é realizada, sujeita a consensos e organização, a oração é sempre um fenômeno social e socialmente constituída. Como o próprio (Mauss 1909:34) afirma: “(...) toda a oração é uma forma ritual de linguagem adotada por uma sociedade religiosa”³. Aqui Mauss já vai claramente na direção daquelas que virão a ser algumas das suas principais teses acerca da relação entre o indivíduo e o grupo, pois encontramos desde então a ideia de que, ainda que a oração possa ser um fenômeno individual, ela é antes de mais nada uma realidade social, da esfera do ritual e da convenção religiosa. É o social, o coletivo, que determina o individual e não o contrário, tese que aliás partilhava com o seu tio, Émile Durkheim.

Antes de explicar aquilo que considera serem os primórdios da oração, e depois de uma breve nota metodológica, Mauss (1909:57) propõe uma definição provisória para seu objeto, ao afirmar que “a oração é um rito religioso oral direcionado ao sagrado”. Aqui rito religioso remete a uma dimensão eminentemente de práticas, pois o autor (Mauss 1909:54) define-o como “(...) ações eficazes e tradicionais que têm uma influência nas coisas que designamos como sagradas”.

Ainda que a abordagem de Mauss seja útil para pensar as dimensões performativas da oração, ela ignora outros aspectos que importa mencionar. Um deles, e aquele que mais interessa para o presente texto, é que as orações não são apenas palavras recitadas ou ações praticadas, mas também temas sobre os quais se fala e se escreve. A oração é um assunto da teoria, da teologia, dos sermões, da doutrina, dos guias devocionais, de formas de vida e de descrição de métodos de oração, isto é, uma metaoração (uma reflexão sobre a própria oração). Como Gill (1987) salientou, a oração é, portanto, um tema e um discurso usado e produzido pelos sujeitos, em várias tradições religiosas, através da qual se pensam e revelam questões políticas, sociais, econômicas e culturais, cotidianas. É por vezes através da oração que se debatem não apenas questões teológicas e doutrinárias centrais, mas também aspectos mais prosaicos e pragmáticos associados ao dia a dia de cada um.

Por exemplo, em várias pesquisas realizadas em contextos islâmicos, aqueles que mais interessam para o presente artigo, os autores têm enfatizado a forma como a oração se relaciona com as circunstâncias econômicas, políticas e sociais. É através dela que os sujeitos refletem sobre temas como o aperfeiçoamento pessoal, a perda de valores ditos “tradicionais” ou a aquisição de poder, riqueza e carisma, para mencionar apenas alguns. Na pesquisa realizada por Saba Mahmood (2005) sobre os movimentos femininos reformistas do Islã, nas mesquitas do Cairo, mostra-

se como a oração, as *salat*, as cinco orações diárias, revelam a existência de uma ética de aperfeiçoamento pessoal que se nutre e se disciplina através da performance habitual das orações. O *ethical self fashioning* é algo que se cultiva não só através da audição de sermões, reproduzidos em cassetes de áudio e dvds, como Charles Hirschkind (2006) tão bem argumenta, mas também através do disciplinar dos corpos para a realização cotidiana das orações (Mahmood 2005). Simultaneamente, Adeline Masquelier (2001) revela-nos de forma particularmente pungente como numa cidade do Níger a oração (a *salat*), enquanto elemento simbólico da entrada em cena, local, do Islã transnacional, significa perda de valores “tradicionais” e ameaça à ordem vigente (o que já aparece refletido no próprio título do livro “Prayer has Spoiled Everything”). A oração é aqui sinônimo de ameaça aos cultos de possessão *bori*, na medida em que as autoridades islâmicas se opõem a tais práticas rituais, considerando-as não islâmicas. Finalmente, na sua pesquisa sobre o Mali, Benjamin Soares (2005) revela a existência de uma economia da oração, baseando-se na noção Murray Last, da qual participam políticos, empresários e emigrantes e onde se assiste a uma permanente conversão de capital sagrado em capital econômico e vice versa, num contexto local de afirmação de poder, status e reconhecimento político.

O que sobressai desses casos é a ideia expressa tanto por William Roff (1987) como por Eickelman e Piscatori (1990) ao afirmarem que o interessante é ver de que forma elementos definidos como centrais da religiosidade no Islã se relacionam com as vivências locais — com as suas dinâmicas econômicas, políticas e sociais — e como é que essas são apropriadas, (re)produzidas e contestadas por quem, em que circunstâncias e para falar de quê. Um dos melhores exemplos são as diferentes formas como a *Hajj*, a peregrinação a Meca, é interpretada em diversos contextos sociais e históricos. Veja-se as diferentes percepções deste fenômeno retratadas nas pesquisa de autores como Fischer e Abedi (1990) e Metcalf (1990).

Ao longo deste artigo, inspiro-me nessas abordagens para mostrar as interpretações e as leituras da *salat*, as cinco orações do calendário islâmico, entre os bangladeshis em Lisboa. Argumentarei que elas fazem parte de um discurso dominante sobre disciplina, devoção e pietismo que é veiculado por determinadas segmentos — pioneiros bangladeshis e elites muçulmanas portuguesas — e no seio do qual se construíram circuitos de oração na cidade de Lisboa, com o objetivo de criar “bons” e devotos muçulmanos. Apesar disso, tais esforços nem sempre são bem sucedidos e esse é, frequentemente, um processo inacabado, incompleto e mesmo por vezes ineficaz e não uma realidade homogênea e perfeita, como aliás a eloquente história de Mansur ilustra⁴.

Mas comecemos pelo início e procuremos explicar a centralidade da oração nesse contexto.

A *salat* entre os Bangladeshis em Lisboa

Mansur relata de forma eloquente a existência de um discurso dominante sobre a prática religiosa no qual a oração tem uma importância ritual central. Mas de que orações estamos falando?

Se adotarmos a ampla definição de oração apresentada por Mauss, então, entre os bangladeshis em Portugal, como aliás ocorre em outros contextos islâmicos, a oração remete a uma enorme variedade de práticas que vão desde assembleias de *zikr*, *milads* (celebrações dos aniversários do profeta ou de homens-santos), o *katham qur'an* (a recitação e repetição de determinadas surates do *Qur'an* com objetivos específicos), *du'a* (súplica) ou simplesmente as cinco orações diárias (Parkin 2000). Ao longo deste artigo, cingir-me-ei a este último tipo de oração, a chamada *salat* ou *namaz*, dada a importância que assume no contexto em questão. A diferença entre essas duas palavras está essencialmente relacionada, dizem-me alguns dos meus interlocutores, com a sua origem etimológica, dado que a primeira deriva do árabe, enquanto a segunda aparece conotada com o persa. As duas designações são usadas para classificar a mesma prática ritual: o simples ato de rezar, de realizar uma oração qualquer que ela seja, ou então a realização das cinco orações diárias do calendário islâmico, um dos cinco pilares do Islã. Essas cinco orações são respectivamente a *salat-ul-fajar*, *salat-ul-zohar*, *salat-ul-asar*, *salat-ul-maghrib*, e finalmente, a *salat-ul-isha*, e ocorrem em diferentes momentos do dia. A primeira é a que antecede o nascer do sol, período durante o qual as pessoas não devem realizar qualquer oração. A *zohar* deve ser realizada entre o meio-dia e o meio da tarde, a *asar* entre o meio da tarde e pôr do sol, a *maghrib* entre o pôr do sol e o escurecer, e finalmente, a oração noturna é a *isha*.

Mas os termos *salat* e *namaz* são também usados para designar outras orações, tais como a *janazah*, a oração fúnebre, a *jumu'a*, a oração de sexta-feira, ou ainda outras relativas a diversas ocasiões do calendário islâmico, como as que ocorrem quando das duas principais festividades do calendário anual — a festa do fim do mês do Ramadã (*id-ul-fitr*) e a festa do sacrifício ou a grande festa (*id-ul-ad'ha*) — e conhecidas como a *salat-ul-fitr* e *salat-ul-ad'ha*. Quando da noite da revelação e da noite da ascensão do profeta, também as orações realizadas são descritas como *salat*.

Entre as orações mencionadas existem aquelas que podem ser realizadas individualmente, tais como as cinco orações diárias, e outras que devem ser preferencialmente coletivas, tais como a de sexta-feira ou as orações dos Ids. As primeiras podem ser realizadas em qualquer lugar, incluindo em casa e nas lojas (com a ajuda de um tapete de oração), enquanto as segundas deverão ser realizadas em uma mesquita ou sala de culto, juntamente com a congregação.

Essas orações são constituídas por um conjunto de movimentos corporais (genuflexão, rotação externa, entre outros) compostos por ciclos, os chamados

rakats, de que fazem parte uterações e atos linguísticos diversos, entoados no início, durante e no final, entre os quais está a recitação da *fatihah*, a surate de abertura do *Qur'an*, ou a profissão de fé. No final, é frequente entoar uma *du'a*, uma súplica, que pode ser silenciosa, e relacionada apenas com um desejo individual, ou partilhada, normalmente associada a eventos comuns à congregação e, como tal, coletiva.

Em todos esses casos, a oração deve ser realizada num estado de pureza ritual e, na maioria das vezes, é precedida por uma ablução (*wuzu*), na qual o rosto, as mãos, os braços e os pés são lavados com água corrente. O acesso à sala de orações, ou ao tapete de oração, deve ser feito descalço (ou com meias) e apenas depois de realizadas as abluções, que na mesquita ocorrem numa divisão preparada para o efeito, a chamada *wuzu khana*.

A oração é sempre realizada em direção a Meca, a chamada *qiblah*. Na maior parte das circunstâncias, quando faziam as suas orações em casa, muitos dos meus interlocutores usavam sua localização relativa face à mesquita como uma forma de, aproximadamente, localizar a *qiblah*. Outra possibilidade é comprar uma bússola onde a direção da Meca aparece indicada consoante a indicação do Norte, o que serve de referência e de orientação.

Dito isso, importa perceber que nem todas as orações têm a mesma importância. Algumas permitem adquirir maior *showab*, i.e., recompensa de Deus ou mérito. Para traduzir esse conceito é necessário perceber que para muitos aquilo que se faz cotidianamente tem consequências no futuro, incluindo após a morte. Assim, as ações cotidianas são muitas vezes medidas, em termos de significados e de cargas morais, com base nos efeitos que podem ter tanto em vida como após a morte. Associado a isso está a noção de que as pessoas podem realizar determinados atos como forma de aquisição de mérito (*showab*) e de capital sagrado (*baraka*). A caridade (*lilla*), na forma de doações e oferendas aos mais necessitados, as boas ações (*waqf*), como o sacrifício de recursos económicos pessoais em prol da “comunidade” mais vasta, e a realização das *salat* são três exemplos de práticas de acumulação de mérito. No entanto, nem todas as orações apresentam o mesmo “merit making”; algumas são muito mais “valiosas” e, assim, a participação nessas ocasiões é muito maior. Um desses exemplos é a oração de sexta-feira, a *jumu'a*, ou a principal oração semanal que, dada a sua natureza coletiva, é frequentemente percebida como a mais importante oração da semana. Portanto, nesse dia a mesquita lota-se e é frequente os crentes fazerem a oração mesmo na rua, mais exatamente no pátio que antecede a porta principal. Muitos dos meus interlocutores que não frequentavam habitualmente a mesquita, ou que nem sequer faziam regularmente as cinco orações diárias, faziam um esforço para participar da *jumu'a*. A afluência é tal que muitas das lojas de propriedade de muçulmanos se fecham durante a oração. Em alguns casos, as pessoas fecham as portas mais cedo para conseguir um “bom” lugar, normalmente perto do *imam*, o líder de orações, evitando, assim, ficarem do

lado de fora, na sala de abluções ou no corredor. A importância dessa ocasião é tal que aqueles que não querem comparecer escondem-no dos restantes, chegando mesmo a fechar as lojas para dar a impressão de que estão na mesquita.

Para alguns segmentos, autodeclarados mais devotos, essa afluência é até certo ponto vista com desdém, dado que ser um “bom” muçulmano e praticar a religião “corretamente” é algo que as pessoas devem fazer diariamente e não apenas às sextas-feiras. De acordo com essa perspectiva, aqueles que apenas vão à mesquita à sexta-feira são considerados oportunistas e hipócritas e, portanto, socialmente condenados e criticados através da designação “*jumu’a Muslim*” ou muçulmano de sexta-feira. Para aqueles, ser um “bom” muçulmano implica realizar, sempre que possível, as cinco orações diárias e, dessa forma, “dar-se a Deus” todos os dias e não apenas ocasionalmente.

Mais: para quem se encontra mais próximo de movimentos reformistas (ver abaixo), a oração deve ser algo que se faz desinteressadamente e apenas em nome de Deus, não para benefício próprio.

É evidente que essa visão é constantemente negociada e flexível. Se alguém está trabalhando, nem sempre é possível realizar as orações nos momentos indicados. Não se pode colocar em risco o próprio emprego para ir fazer as orações devidas, diriam alguns dos meus interlocutores. Nesses casos, espera-se que, no fim do dia, ao regressar à casa, façam as cinco orações de uma só vez. É claro que poucos são os que o fazem, mas aqueles que se esforçam nesse sentido têm um prestígio e carisma muito maiores que os restantes. São vistos como pessoas devotas e exemplos a seguir. Por exemplo, um dos meus interlocutores, Mutiur, de quem ouvimos falar inicialmente, trabalhava como varredor de ruas nos arredores de Lisboa. A sua atividade profissional era exercida no turno da noite e, quando chegava em casa, já perto do nascer do dia, esforçava-se por fazer pelo menos uma oração antes de se deitar. Aos olhos dos outros bangladeshis com quem partilhava o apartamento, era visto como uma pessoa muito devota que, depois de uma extenuante noite de trabalho, ainda conseguia, apesar do cansaço, realizar as orações. Por isso mesmo, sempre que faziam uma oração coletiva em casa, este era frequentemente chamado a liderar.

Um outro exemplo é Anwar, que enquanto trabalhava na sua loja não tinha muitas oportunidades de fazer as *salat*. No entanto, quando abandonou o negócio e ficou momentaneamente desempregado, ia à mesquita regularmente. Como o próprio salientava, agora que estava desocupado já não havia desculpa para não fazer as suas orações.

Quando trabalham para outros muçulmanos, porém, tanto o patrão como o empregado são pressionados a realizar as orações devidamente. Quando os patrões são mais devotos, chega-se mesmo a fechar as lojas para ir à mesquita rapidamente fazer a *salat*. Quando tal não é possível, dirigem-se aos armazéns ou então pedem a alguém que fique ao balcão enquanto o outro vai ao armazém rezar. Foi pre-

cisamente essa por vezes difícil conjugação entre atividades laborais e as orações cotidianas que levou um grupo de bangladeshis a criar uma sala de orações no centro de Lisboa, como veremos mais à frente.

No entanto, para alguns fazer as *salat* não está apenas relacionado com o desejo de ser um “bom” e devoto muçulmano, mas também com questões mais pragmáticas, tais como a tomada de importantes decisões, o agradecimento por algo positivo ou o pedido para que algo ocorra de acordo com os desejos do devoto. O que está em questão é a visão da oração como uma forma de comunicação com Deus e, como tal, uma ocasião para procurar ou agradecer uma forma qualquer de intercessão. Por exemplo, um dos meus interlocutores estava indeciso sobre legalizar-se na Espanha e, portanto, investir parte das suas poupanças nos deslocamentos e no processo burocrático ou permanecer em Portugal. O problema era que os documentos que seriam emitidos no país vizinho representavam um acréscimo de direitos face àqueles existentes em Portugal. Um dos mais frequentemente mencionados era a possibilidade de ficar seis meses fora do Espaço Schengen, o que permitia aumentar o período de estadia em Bangladesh em quatro meses. O visto de permanência, de que era portador, apenas permitia ausentar-se do país por um período nunca superior a dois meses. Sem saber muito bem o que decidir, disse-me: “rezei para saber o que fazer”.

Outro dos meus interlocutores alterou substancialmente as suas práticas face à religião depois de ter recebido um visto de permanência das autoridades portuguesas. O processo tinha sido muito longo e difícil, devido a vários problemas burocráticos, e quando finalmente recebeu a notícia de que tinha conseguido o visto, passou a noite inteira rezando como forma de agradecer a Deus. Além disso, a notícia coincidiu com o mês do Ramadã durante o qual os responsáveis pela mesquita tinham decidido organizar a *salat-ul-turaby*, uma oração que consiste na recitação colectiva do *Qur'an* ao longo de todo o mês. Essa é dividida em tantas partes quantos os dias do mês, e todas as noites, depois do fechamento das lojas, a congregação recita uma parte do *Qur'an*. Nesse ano, Moina decidiu juntar-se à congregação e todas as noites fez o *turaby* na mesquita como sinal de agradecimento por finalmente estar “legal” na Europa.

Mas existe um outro elemento a levar em consideração na narrativa de Mansur com que iniciamos este artigo e que revela a importância de fazer a oração num contexto ambíguo e incerto como aquele em que se encontram.

Autodisciplina num lugar ameaçador

Na vinheta inicial, o meu interlocutor estabelece uma relação de seu deslocamento no espaço, entre a Arábia Saudita e Portugal, com a simultânea perda de interesse na prática religiosa. Anteriormente fazia as suas orações regularmente, mas agora, que se encontra na Europa, o seu comportamento parece ter-se modificado.

Essa narrativa remete-nos para o segundo ponto mencionado anteriormente e onde a oração aparece como um elemento central. Se ser um “bom muçulmano” implica realizar as *salat*, então estar na Europa constitui-se como uma ameaça a esse projeto na medida em que, como muitos dos meus interlocutores diziam, em Portugal são levados a não ir à mesquita.

É verdade que esta é uma terra de abundância e de potenciais oportunidades, especialmente para enriquecer. No entanto, é igualmente um espaço ameaçador, pois representa vários perigos, entre os quais está o reconhecimento de ser um espaço pouco ou nada religioso que afasta as pessoas das práticas religiosas “corretas”, da prática ritual. Como um dos meus interlocutores afirmava, “aqui temos que nos esforçar para ir à mesquita porque senão a nossa cabeça leva-nos para outros caminhos”. É como se esta fosse uma terra da fartura, por um lado, mas, por outro, se revelasse uma terra de tentação e desvio contra a qual as pessoas se devem esforçar para continuar a ser “bons muçulmanos”. O que parece estar aqui em questão são os *limites da passagem*, isto é, os riscos da imigração. *Bidesh* é na realidade um espaço ambivalente que pode tornar qualquer pessoa rica e afluyente, mas também moralmente ‘corrupta’ e condenável. Semelhante ideia é descrita por Katy Gardner (1993) no contexto das concepções de *home* (próximo) e *away* (distante) entre Bengalis de Sylhet. A *desh* é um lugar de pobreza e escassez de recursos, mas religiosa e moralmente virtuosa, enquanto que *bidesh*, apesar de economicamente abundante, é um vazio moral, decadente, promíscuo e ameaçador. E essa não é uma ideia exclusiva ao contexto em discussão. Sarró (2007) deparou-se com uma percepção idêntica acerca de Portugal e da Europa entre guineenses em Lisboa. O “lugar remoto” que a Europa representa é, por um lado, um espaço de aventura e oportunidades, mas, por outro, de suposto roubo de órgãos humanos.

A imagem dos “europeus ambivalentes” que Jon Mitchell (2002) teorizou no seu livro sobre Malta pode ser útil para refletir. Para muitos malteses, a relação com o restante da Europa é uma fonte de “modernização” política, social e econômica, mas simultaneamente representa uma ameaça aos valores ditos “tradicionalistas”. Como sua posição é ambivalente, poderíamos designá-los como europeus relutantes. Ora, o caso dos bangladeshis apresenta alguns aspectos que poderiam ser interpretados com a ajuda do argumento de Mitchell. Como mencionei em outro lugar (Mapril 2008), para serem “modernos” muitos bangladeshis têm que emigrar, mas, uma vez na Europa, os receios de alguns tornam-se reais. Muitos apercebem-se que a migração possibilita o êxito, a riqueza e a fortuna mas não deixa de ameaçar valores ao possibilitar e mesmo obrigar os sujeitos a quebrar interditos que em circunstâncias “normais” não seriam rompidos ou a desleixar-se em termos da prática ritual cotidiana.

Em um contexto como esse, fazer as *salat* regularmente e apesar de todas as contrariedades é muito valorizado, pois implica um esforço e um exercício de disciplina difícil de concretizar. Pois é precisamente para isso que Mansur chama

a atenção quando não consegue explicar porque é que na Arábia Saudita era tão devoto e aqui o seu comportamento se alterou substancialmente e simultaneamente reconhece o exemplo de Mutiur, que, apesar de todas as contrariedades, continua a ser uma pessoa religiosamente disciplinada e devota; enfim um “bom muçulmano”.

Essas mesmas ideias são transmitidas pelos líderes das orações, os *khatib* (quem faz os sermões) e alguns movimentos missionários transnacionais, tais como o *Jamma'at Tablighi* (um movimento missionário transnacional, com sede na Índia, e que tem como objetivo a renovação espiritual de todos muçulmanos, independentemente do lugar onde se encontrem, chamando-os para a prática islâmica “correta”), que frequentemente alertam que a vinda para a Europa, a emigração, é sinônimo de desleixo no comportamento religioso. Entre outros elementos mencionados estão evidentemente as orações diárias. Nos seus *bayans*, palestras sobre assuntos religiosos, as orações cotidianas são frequentemente mencionadas, sendo salientadas suas virtudes e potencialidades para a criação de devotos muçulmanos.

Por exemplo, quando de uma visita de vários membros do *Tablighi*, estava na mesquita de Martim Moniz juntamente com alguns dos meus interlocutores para assistir ao discurso que aqueles sempre fazem acerca da religião e da religiosidade antes de liderarem as orações do dia. Entre vários elementos mencionados, o discurso chamava a atenção para a importância da oração. O orador, citando um *Hadith* registado por *Bukhari* — um dos mais fidedignos, dir-me-ia um dos meus interlocutores dias mais tarde —, contava a história de um homem que, depois de falecer e ser enterrado, exalava uma maravilhoso odor encantatório e chamativo. De acordo com o orador, tal fenómeno devia-se ao fato de, ao longo da vida, o defunto ter praticado escrupulosamente as *salat* — as cinco orações do calendário islâmico.

Mas ser um “bom muçulmano” não é apenas o resultado da realização individual das orações. É também providenciar ou facilitar aos outros, que por vezes não têm essa possibilidade, os meios e ou as condições/instalações para a realização das *salat*. Foi pensando nisso que um grupo de bangladeshis criou um lugar de culto ao qual os crentes pudessem recorrer facilmente para fazer as orações no dia a dia. Vejamos a próxima seção.

Pioneiros e a geografia da virtude

Ao participarem das orações sempre que possível, as figuras mais ilustres e prestigiadas reproduzem muitos desses discursos sobre autodisciplina e aperfeiçoamento pessoal através da oração. Tais mensagens estão evidentemente carregadas de significado político, na medida em que sentem a necessidade de dar o exemplo aos outros. Esses ilustres chegaram no final dos anos oitenta e início dos anos noventa, começaram trabalhando nos setores mais desprestigiados, mas hoje são proprietários

de vários negócios e já constituíram as suas residências em Portugal. Cabe a eles, enquanto líderes, patrões, pioneiros — enfim como pessoas mais experientes —, dar o exemplo aos restantes, os recém-chegados (os chamados *freshies*, que chegaram a Portugal para os processos de regularização de 2001 e que continuam ainda hoje a chegar, que trabalham nos setores mais precários do mercado de trabalho e são solteiros). Eles não se veem apenas como a garantia e o instrumento de (re) produção de uma ordem dominante sobre os caminhos do êxito empresarial, mas também do comportamento religioso virtuoso, “correto” e devoto, no qual as *salat* são vistas como centrais, o que é visível no próprio acesso aos lugares de culto quando das mais importantes orações. Muitas vezes são eles os primeiros a chegar à mesquita, de forma a ficar num “bom” lugar, que normalmente está localizado nas imediações do *imam*. Aliás, se olharmos atentamente para a composição das filas que se formam durante as orações, é frequente verificar que as primeiras contemplam sempre algumas das figuras mais importantes entre os bangladeshis, normalmente pioneiros e empresários, e aqueles que se consideram mais devotos. Os pioneiros não apenas reproduzem esses discursos, como são mesmo a condição da reprodução da prática, especificamente através de boas ações (*waqf*), nas quais a construção de espaços e lugares de culto assume uma enorme centralidade. A propósito, foi precisamente com base nessa percepção que muitos dos primeiros bangladeshis decidiram organizar-se com o objetivo de criar uma sala de culto no centro da cidade de Lisboa, naquilo que os próprios identificam como sendo um autossacrifício em prol da “comunidade”.

Durante muito tempo, os bangladeshis dirigiam-se às várias mesquitas espalhadas por Lisboa para realizar as orações diárias ou as mais importantes orações do calendário. Na área metropolitana da cidade existem três mesquitas: a central, a de Odivelas e a do Laranjeiro. A primeira está localizada na zona da praça de Espanha e é a principal instituição islâmica do país. Como se depreende, já existia quando da chegada dos bangladeshis e para ela muitos se dirigiam para celebrar os ritmos anuais do Islã. Na década de 1950, vários membros de famílias sunitas de origem indiana residentes em Moçambique deslocaram-se para Portugal para continuar os seus estudos (Tiesler 2000; Vakil 2003). Anos mais tarde, tornaram-se as elites muçulmanas em Portugal, tendo formado a instituição *Comunidade Islâmica de Lisboa* (C.I.L.) em 1968. Uma das principais preocupações da C.I.L. foi a construção de um espaço de orações para os cerca de quatro a seis mil muçulmanos em terras portuguesas, o que só veio a se concretizar em 1979, quando a mesquita central de Lisboa começou a ser construída com o apoio financeiro de vários países islâmicos e a doação de terrenos por parte da Câmara Municipal. Esse lugar de culto foi inaugurado em 1985, enquanto as mesquitas do Laranjeiro e de Odivelas — que servem congregações residentes nestas zonas (Tiesler 2000) — já vinham desenvolvendo suas atividades desde 1982 e 1983, respectivamente.

A maioria dos bangladeshis dirigia-se costumeiramente à mesquita central,

dado que era a mais próxima dos seus lugares habituais. No entanto, a partir de 2000, passaram a alugar um apartamento no centro de Lisboa, local onde então se concentravam vários negócios e residências de cidadãos do Bangladesh, com o intuito de facilitar a prática religiosa. Para frequentarem as outras mesquitas diariamente, tinham que perder muito tempo nos transportes públicos, tempo esse de que raramente dispunham, pois não podiam deixar os seus empregos, lojas e negócios cinco vezes por dia. Assim, decidiram criar um espaço perto do seu local de trabalho aonde pudessem se dirigir para fazer as orações sem que fosse preciso perder horas a fio.

De 2000 até agora o espaço foi crescendo e atualmente é um local amplo, um ex-armazém onde podem rezar entre 450 a 500 pessoas diariamente, independentemente das suas particularidades nacionais, linguísticas, étnicas, de classe social, entre outras (Mapril 2005). Tal preocupação em servir a todos os muçulmanos e não apenas bangladeshis é visível na própria organização mensal dos calendários com as horas das orações. Esses calendários, em folhas A4, são impressos em várias lojas de outros bangladeshis, normalmente gratuitamente, e posteriormente distribuídos na mesquita. Todos os meses encontramos esses pôsteres espalhados pelas lojas, nos restaurantes ou nas próprias casas, de preferência em locais bem visíveis, tais como vitrines, chaminés e portas, e servem de guia para a prática religiosa de muitos, o que mostra como o apelo à oração é algo que extravasa em muito o espaço religioso no sentido estrito. Todos os locais são bons para apelar à oração e, como tal, não admira que encontremos esses cartazes um pouco por todo o lado.

Para a elaboração desses pôsteres recorre-se a várias fontes, como a mesquita central de Lisboa ou *sites* na internet que calculam automaticamente as horas das orações na cidade durante um determinado mês ou mesmo durante todo o ano. O quadro está normalmente dividido em três partes: a primeira corresponde ao cabeçalho, no qual se coloca o nome da instituição que divulga o horário das orações mensais. O nome da mesquita — *Baitul Mukarram* — e da associação onde está inscrita — Comunidade Islâmica do Bangladesh — eram sistematicamente referenciados (outros calendários eram produzidos por empresas e serviam, simultaneamente, de calendário mensal de orações e também de publicidade ao negócio). Logo a seguir aparece uma seção onde são colocados pequenos trechos de *Hadith*, os ditos e feitos do profeta, ou mesmo do *Qur'an*, que eram escolhidos pelo *imam* da mesquita. Finalmente, em terceiro lugar, indica-se, em um quadro trilingue de duas entradas, o calendário das orações propriamente dito.. Na coluna da esquerda estão os dias da semana, em português, inglês e bengali, enquanto no topo encontram-se as várias orações do dia — como vimos anteriormente, a *fajar*, *zohar*, *asar*, *maghrib*, e a *isha*. Para além dessas há ainda uma sexta coluna, entre a primeira e a segunda oração, que indica a hora do nascer do sol, momento em que supostamente não se realiza qualquer oração, diziam-me alguns dos meus

interlocutores. Os períodos de tempo marcados no quadro indicam os intervalos nos quais se poderia fazer as orações ao longo do dia e não uma hora específica para a sua realização. É no intervalo de tempo que vai da hora de início de uma oração até o princípio da seguinte que as pessoas podem orar.

Talvez o aspecto mais importante desses calendários seja o fato de serem trilingües. Contrariamente ao que ocorre em outros casos, nos quais os cartazes são apenas em bengali e, como tal, remetem a celebrações que a comissão considera serem destinadas apenas aos bangladeshis, os cartazes com as *salat* são pensados para chamar à mesquita o maior número de muçulmanos, independentemente das suas origens nacionais, linguísticas ou étnicas (Mapril 2005). Essa preocupação em servir a todos os muçulmanos é vista por muitos como uma importante contribuição para a geografia da oração na cidade de Lisboa. Para alguns membros da comissão, esse lugar de culto serve não só os bangladeshis, mas também aos muitos outros muçulmanos que circulam naquela zona da cidade e que, assim, têm um local aonde se dirigir para fazer as orações. Esse argumento tem sido, aliás, usado como instrumento de reivindicação de fundos junto à Comunidade Islâmica de Lisboa (C.I.L.). Em carta dirigida à C.I.L., Mukitur, o presidente da comissão da mesquita, afirmava o seguinte:

(...) Com a crescente presença de muçulmanos, sentimos a necessidade de mudar de instalações e depressa alugamos um prédio de quatro andares onde cabiam 250 pessoas. No entanto, estas novas instalações depressa se revelaram inadequadas devido ao aumento do número de bangladeshis no país. Como tal, e pela terceira vez, voltamos a mudar de instalações. Atualmente, investimos na criação de um lugar de culto que não apenas comporta a oração de 450 pessoas mas onde é possível realizar as principais orações do calendário islâmico. ALHAM-DULILLAH! Assim nasceu uma mesquita no centro de Lisboa e na Mouraria, relembrando a histórica presença de muçulmanos nestas partes da cidade.

OBJETIVOS:

1. Facilitar aos muitos muçulmanos que estão e circulam nesta zona da cidade a realização das orações diárias;
2. Fazer *salat* sozinho não é importante. O importante é orar na casa de Deus com todos os outros muçulmanos;
3. Ser solidário com outros países muçulmanos;
4. Dar a conhecer a nossa religião a outros portugueses;
5. Uma cultura junta e unida com outra religião e cultura é fazer avançar o mundo;

FUNÇÕES:

Durante o ano, todos os dias da semana e ao longo das 24 horas, a mesquita está aberta para todos os crentes. Às sextas-feiras perto de 500 pessoas fazem a *jumma* enchendo, por vezes, a *wuzu khana*, a sala de abluções, o corredor, o passeio e mesmo o pátio. Todas as grandes festas e noites religiosas são celebradas juntamente com um refeição coletiva. Só no mês do Ramadã servem-se 350 pratos para quebrar o jejum (*iftar*). Mais, durante este mesmo mês, nos últimos quatro anos, temos feito *tarabi* com *hafiz* de *Qur'an*.

Normalmente a mesquita tem quatro funcionários.: um *hafiz* e *maulana* para *jumma*, um *imam* para a *Zohr*, a *Assr*, a *Maghrib*, outro *imam* para a *Isha* e a *Fajr* e, finalmente, um *muezzin* para as limpezas.

(...)

ATUALMENTE:

A direção da mesquita comprou as atuais instalações em nome da mesquita no valor total de 250 000 €. Em 16/12/2008, foi pago um sinal de 52 mil e 500 € e gostaríamos de contar com a colaboração de todos os muçulmanos deste país.

INSHALLAH! Allah Sobhana Taala ajude-nos

Contamos com a vossa colaboração e com as vossas *du'as*.

Como é evidente, o argumento central dessa missiva baseia-se na ideia de que, se a mesquita serve a outros muçulmanos que não apenas os bangladeshi, então a C.I.L., enquanto órgão oficial de representação do Islã em Portugal, deveria participar ativamente da sua gestão financeira. É verdade que a C.I.L. teve um papel indispensável na formação e institucionalização dessa instituição, através de apoio e aconselhamento jurídico. No entanto, o que se pede agora é algo mais. É que a própria C.I.L. ajude a manter financeiramente a instituição.

Essa aspiração de Mukitur poderá esbarrar, porém, na própria política da C.I.L., que se disponibiliza para apoiar a criação e institucionalização de quaisquer mesquitas e salas de culto, mas que nem sempre se mostra disponível para sua manutenção. Em conversa informal, uma figura central da C.I.L. chamava a atenção para o fato de darem suporte burocrático a quem quisesse criar um lugar de culto, mas de não terem qualquer possibilidade de apoiar financeiramente.

Em um contexto onde não há mesquitas ao virar de cada esquina, a construção e implementação de salas de culto é um evento político de importância central para a geografia da *salat* na cidade de Lisboa. A sua existência é indispensável para criar devotos e “bons muçulmanos” que, de outra forma, estariam abandonados em um mar de tentações, desvios e ameaças. Assim, construir espaços de culto é criar uma geografia da virtude, à qual os muçulmanos, independentemente das suas origens etno-nacionais, linguísticas ou de classe, podem recorrer no cotidiano.

Reflexões finais

Ao longo do artigo tentei mostrar como os bangladeshis percebem as *salat*. O argumento é que as *salat* fazem parte de um discurso dominante sobre disciplina, devoção e pietismo que é veiculado por determinadas figuras — pioneiros bangladeshis, elites muçulmanas portuguesas e movimentos revivalistas transnacionais. Para os segmentos mais bem sucedidos entre os bangladeshis, os pioneiros, a *salat* é, juntamente com outras ocasiões do calendário religioso, um momento para mostrar a sua devoção e comportamento religioso “correto” como forma de legitimar a sua autoridade e caráter exemplar. É também pela oração que esses segmentos e atores procuram agir sobre o próprio mundo em que vivem, através da construção de circuitos de oração na cidade de Lisboa. Como diria Barbara Metcalf (1996), cria-se um espaço, um lugar para o Islã, e conseqüentemente para a *salat*, que promove a prática e a autodisciplina com o evidente intuito de produzir “bons” e devotos muçulmanos. Apesar desses esforços, e como aliás o exemplo de Mansur tão bem mostra, esse é um processo inacabado, incompleto e mesmo ineficaz, e não uma realidade homogênea e perfeita.

Referências Bibliográficas

- BAGANHA, Maria; MALHEIROS, Jorge; FERRÃO, João. (1999), “Os imigrantes e o mercado de trabalho: o caso português”. *Revista Análise Social*, nº 150: 147-173.
- EICKELMAN, Dale; PISCATORI, James (eds.). (1990), *Muslims Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*. Berkeley: University of California Press.
- FERNANDEZ, James. (1982), *Bwiti: An Ethnography of Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- FISCHER, Michael; ABEDI, Mehdi. (1990), *Debating Muslims: Cultural dialogues in tradition and postmodernity*. Madison: University of Wisconsin Press.
- GARDNER, Katy. (1993), “Desh bidesh: Sylheti images of home and away”. *Man*, vol. 28, nº 1: 1-15.
- GILL, Sam. (1987), “Prayer”. *Encyclopedia of Religion*, vol. XI: 7367-7372.
- HIRSCHKIND, Charles. (2006), *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Columbia: Columbia University Press.
- KING, Russel; LAZARIDIS, Gabriela; TSARDANIDIS, Charalambos (eds.). (2000), *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe*. London: MacMillan Press.
- KNIGHTS, Melanie. (1996), “Bangladeshi immigrants in Italy: from geopolitics to micropolitics”. *Trans. Inst. Br. Geogr.*, vol. 21: 105-123.
- _____. (1997), “Migrants as networkers: the economics of Bangladeshi migration to Rome”. In: R. King, R.Black (eds.). *Southern Europe and the New Immigrations*. Brighton: Sussex Academic Press.
- MAHMOOD, Saba. (2005), *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- MALHEIROS, Jorge. (1996), *Imigrantes na Região de Lisboa: Os anos da Mudança*. Lisboa: Edições Colibri.
- MAPRIL, José. (2005), “Bangla masjid: Islão e bengalidade entre os bangladeshianos em Lisboa”.

- Análise Social*, nº 173: 851-873.
- _____. (2008), "Os sonhos da 'modernidade': migrações globais e consumos entre Lisboa e Dhaka". In: R. Carmo; R. Blanes; D. Melo. (eds.). *A Globalização no Divã*. Lisboa: Tinta da China.
- MASQUELIER, Adeline. (2001), *Prayer has Spoiled Everything: Possession, Power, and Identity in an Islamic Town of Niger*. Durham: Duke University Press.
- MAUSS, Marcel. (1909) [2003], *On Prayer*. Londres: Berghan Books.
- METCALF, Barbara. (1990), "The Pilgrimage Remembered: South Asian accounts of the Hajj". In: D. Eickelman, J. Piscatori (eds.). *Muslims Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*. Berkeley: University of California Press.
- _____. (1996), *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press.
- MITCHELL, Jon. (2002), *Ambivalent Europeans: Ritual, Memory and the Public Sphere in Malta*. Londres: Routledge.
- PARKIN, David (ed.). (2000), *Islamic Prayer Across the Indian Ocean: Inside and Outside the Mosque*. Londres: Routledge.
- ROFF, William (ed.). (1987), *Islam and the Political Economy of Meaning*. Berkeley: University of California Press.
- SARRÓ, Ramon. (2007), "Organos vitales e metáforas mortales: un relato sobre hospitales e diáspora africana en Lisboa". *Revista de Antropologia Social*, vol. 16: 325-348.
- SOARES, Benjamin. (2005), *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- TIESLER, Nina. (2000), "Muçulmanos na margem: A nova presença islâmica em Portugal". *Sociologia: Problemas e Práticas*, nº 34: 117-144.
- VAKIL, Abdoolkarim. (2003), "Muslims in Portugal: History, historiography, citizenship". *EuroClio Bulletin*, nº 18: 9-13.

Notas

- ¹ Gostaria de agradecer o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia, sem o qual este artigo e a pesquisa que está na sua origem não teriam sido realizados. Quero igualmente agradecer os comentários dos dois leitores críticos e as sugestões de Ruy Blanes e Anna Fedele.
- ² Os bangladeshis começaram a chegar a Portugal em 1986 e ainda hoje esse fluxo migratório se mantém ativo. Entre 1995 e 2009 (fevereiro), passaram de quarenta e sete para quatro mil e quinhentos. Como acontece na Espanha e na Itália, a maioria é oriunda de camadas sociais médias, aquilo que em Bangladesh tem sido classificado como a nova e afluyente "classe média", urbanizada e com elevados níveis de instrução. Para esses estratos sociais, vir para a Europa não é uma forma de escapar à pobreza, mas sim uma estratégia de acesso àquilo que em Bangladesh se conhece como *adhunik* — o "moderno" — e, ao mesmo tempo, de ascender ao status de adulto (Mapril 2008). As cadeias migratórias que serviram de esteio à formação desse surpreendente fluxo estão diretamente relacionadas aos processos de regularização levados a cabo em vários contextos da Europa Meridional, desde finais dos anos oitenta até à atualidade. Muitos encontravam-se na Europa e chegaram a Portugal para procurar oportunidades de legalização, impossíveis de alcançar em outros contextos. A maioria aproveitou o espaço Schengen e seguiu os canais criados pelas redes sociais que aqui (Alemanha, França, Itália e Espanha) se estabeleceram nas últimas décadas (Knights 1996; 1997). Além disso, a substancial alteração da situação social e económica dos países da Europa meridional modificou a posição desses países face à divisão internacional do trabalho (cf. Malheiros 1996; Baganha et al. 1999; King et al. 2000). Essas mudanças abrandaram as migrações intraeuropeias e, a curto prazo, acarretaram a chegada de novos imigrantes não oriun-

dos dos antigos espaços coloniais. Perante esses “novos” fluxos migratórios, muitos desses países desenvolveram legislações e programas especiais para a regularização de imigrantes. À imagem do caso italiano, muitos bangladeshis deslocaram-se para Portugal no âmbito dos processos de regularização desenvolvidos pelas autoridades portuguesas em 1992, 1996 e 2001-2004 e/ou para se juntarem aos seus amigos e familiares. Após a obtenção de documentos alguns regressaram ao Bangladesh, onde, através de investimentos em várias áreas, angariaram o capital suficiente para fazer novos investimentos em Portugal. Outros decidiram permanecer em Portugal, aproveitando o comércio realizado por bangladeshis para se inserirem no mercado de trabalho ou optaram, ainda, pela inserção em setores como a construção civil. Finalmente, outros decidiram deslocar-se novamente para outros países europeus, de forma a dar continuidade aos trabalhos que ali vinham realizando ou para se juntarem aos membros da família que lá residem. Apesar de muitos terem chegado isolados, quando iniciei o trabalho de campo era possível observar um crescente número de crianças e mulheres, o que revelava que muitos começavam a acionar os processos de reunificação familiar. Essas diferenças entre bangladeshis, no âmbito dos processos de reunião familiar e da propriedade de negócios, revelam a segmentação existente entre essa população, como veremos mais à frente.

³ Todas as traduções são da responsabilidade do autor.

⁴ A pesquisa etnográfica na qual este artigo se baseia decorreu entre 2003 e 2006 e teve uma natureza eminentemente multissituada, com a recolha de dados ocorrendo não apenas em várias zonas de Portugal, mas também de Bangladesh.

Recebido em maio de 2009
Aprovado em novembro de 2009

José Mapril (jmapril@gmail.com)

Doutor em Antropologia no ICS - UL, em 2008, com uma tese intitulada “A Modernidade do Sacrifício: Qurban, lugares e circuitos transnacionais entre Bangladeshis em Lisboa”. Atualmente desenvolve uma pesquisa no CRIA/IUL sobre educação islâmica em Portugal.

Resumo:

Partindo da obra de Marcel Mauss, este artigo pretende argumentar que a oração é uma dimensão cerimonial que, para além dos evidentes aspectos teológicos e doutrinários, permite aos sujeitos refletir sobre as condições sociais, políticas e económicas cotidianas. Tal argumento será explorado a partir de uma etnografia sobre bangladeshis, que vivem entre Portugal e Bangladesh realizada entre 2003 e 2008, na qual procurarei revelar como os discursos e práticas sobre a *salat*, as cinco orações do calendário islâmico, revelam diversas dimensões da experiência migratória e o lugar de muitos dos meus interlocutores no Portugal contemporâneo. Mais: a oração não é apenas uma forma de revelar a sua experiência, mas também uma prática ritual através da qual determinados segmentos e atores procuram agir sobre o próprio mundo em que vivem.

Palavras chave: *Salat*, Islã, Transnacionalismo, Bangladeshis, Lisboa.

Abstract:

Inspired by Marcel Mauss, this article argues that prayer, besides its evident theological and doctrinal aspects, is a ceremony that allows subjects to think about their social, political and economic conditions. This argument will be explored through an ethnography about Bangladeshis, that sustain a transnational livelihood between Portugal and Bangladesh, carried out between 2003 e 2008. Through such exercise, I intend to show how discourses and practices around and about *salat*, the five daily prayers of the Islamic calendar, reveal several aspects of the migratory experience and the place of Bangladeshis in Portugal. It will be further argued that prayer is not only a metaphor but also a key ritual practice through which certain segments and actors act upon the world they live in.

Keywords: *Salat*, Islam, Transnationalism, Bangladeshis, Lisbon.