



Instituto Universitário de Lisboa

Escola de Sociologia e Políticas Públicas

Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas

**Apropriação de Tecnologias de Informação e Comunicação no
Senegal: Sociabilidades Jovens e Valores Sociais em Crise**

Ricardo Miguel Almeida da Silva Falcão

*Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de
Doutor em Estudos Africanos*

Orientadora:

Doutora CLARA CARVALHO

Professora Auxiliar, Departamento de Antropologia

ISCTE-IUL

Janeiro de 2016



Instituto Universitário de Lisboa

Escola de Sociologia e Políticas Públicas

Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas

**Apropriação de Tecnologias de Informação e Comunicação no
Senegal: Sociabilidades Jovens e Valores Sociais em Crise**

Ricardo Miguel Almeida da Silva Falcão

*Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de
Doutor em Estudos Africanos*

Presidente do Júri:

- Doutora Ana Maria Belchior, Professora Auxiliar do ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, Presidente da Comissão do Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas

Vogais:

- Doutor Ramon Sarró, Professor Associado St Antony's College, Universidade de Oxford

- Doutor Antoni Castel Tremosa, Professor Titular do Departamento de Medios, Comunicación y Cultura, Universidade Autònoma de Barcelona

- Doutor José Machado Pais, Investigador Coordenador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

- Doutor Francisco Manuel Machado da Rosa da Silva Freire, Investigador, CRIA - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa

- Doutor Manuel João Mendes da Silva Ramos, Professor Associado com Agregação do ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

- Doutora Clara Afonso de Azevedo de Carvalho Piçarra, Professora Auxiliar do ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa (Orientadora)

a Sagare
a Omar
a Fátima
a Mariama
aos meus pais

Agradecimentos

A concretização desta tese não seria possível sem um largo número de pessoas que direta ou indiretamente me apoiaram.

A minha consciência obriga-me ainda a declarar, de forma pouco ortodoxa imagino, que esta tese não seria possível também sem todas as pessoas que me dificultaram a vida, me fizeram a vida negra e em algum momento me prejudicaram. Obrigado pelas lições válidas em termos de conhecimento e compreensão das realidades observadas.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à minha orientadora a professora doutora Clara Carvalho, sempre paciente em relação aos meus atrasos e sempre compreensiva em relação aos inúmeros desafios que os cinco anos e meio que levaram à produção deste trabalho me colocaram. O apoio moral e científico, e a abertura de espírito demonstrada em todas as circunstâncias, fizeram com que as discussões de orientação muitas vezes se transformassem em conversas pessoais, que me ajudaram a conservar o ânimo quando as minhas ansiedades tomaram conta de mim. Agradeço diretamente e serei sempre grato pelas oportunidades e pela liberdade com que me permitiu trabalhar.

Em seguida, agradeço à Fundação para a Ciência e Tecnologia pela bolsa de doutoramento em Estudos Africanos concedida no concurso de 2009, que me permitiu a realização do meu projeto de uma etnografia de longa duração no Senegal, sem a qual aquilo que vivi ao longo dos últimos anos não teria sido possível. Espero que a dedicação e seriedade que tentei colocar neste trabalho honre esse apoio institucional e que, esse, seja na verdade apenas um lançamento de um trabalho mais aprofundado, duradouro e relevante nos Estudos Africanos e Ciências Sociais.

Os meus agradecimentos estendem-se igualmente ao coordenador do doutoramento em Estudos Africanos no ISCTE-IUL, o professor doutor Eduardo Costa Dias, pela sua imensa disponibilidade e capacidade de partilha de experiências, pontos de vista, informação relevante sobre África e autores a trabalhar sobre o continente, bem como a sua sempre presente disponibilidade para ajudar com questões de organização dentro do doutoramento.

Gostaria ainda de agradecer ao professor Ulrich Schieffer pelas ideias sempre interessantes.

À Joana Vasconcelos um imenso obrigado por todas as conversas, por me trazer um pouco da Guiné Bissau consigo e me possibilitar pensar além do meu contexto de trabalho; e

pelas conversas pessoais, sobre a vida, sobre as experiências de terreno, sobre as ansiedades do doutoramento e pela capacidade de análise.

Gostava ainda de agradecer a Thomas Fouquet, pelas breves mas proficuas sugestões. Sebastian Prothmann, pelas trocas de ideias e discussões em torno de questões linguísticas e culturais do Senegal. Lívio Sansone, pelo acolhimento em Salvador da Baía e pelo seminário Fábrica das Ideias XV, decorrido em 2012, e que muito me abriu os horizontes. A Alexandre Pólvora pela enorme disponibilidade para me ajudar a alargar os meus horizontes tecnológicos.

Por último, e já na reta final da escrita desta tese, à Rita Ávila Cachado por me dar tempo para expor dúvidas, por responder sem constrangimentos e me ajudar a esclarecer as confusões e complicações do monólogo que às vezes é a escrita.

No Senegal, são demasiadas as dívidas para com um sem número de pessoas. Gostava no entanto de singularizar alguns nomes. Agradeço ao prof. Ibrahima Thiaw do IFAN por ter acolhido a minha sugestão relativamente ao património arqueológico pouco explorado na zona de Mérinaghen com uma imensa abertura e curiosidade e, na sequência, ao seu orientando Youssoufou Touré que trabalhando numa área à qual não me pude dedicar se prontificou a partilhar comigo os seus achados, importantes para a escrita da história local.

Uma palavra para algumas pessoas em particular. Em primeiro lugar, para El Hadj Thiane de Keur Momar Sarr, pessoa que desde o início me abriu as portas de sua casa e me proporcionou sempre respostas para as minhas necessidades e dúvidas. As centenas de conversas curtas e longas, em todo o tipo de momentos, em movimento, nas idas às aldeias mais distantes, nos momentos de trabalho partilhado, a construir uma divisão, a tratar do cultivo de bananas, ou simplesmente no fresco da noite escura da aldeia, à beira da estrada, trouxeram detalhes e conhecimentos para uma vida inteira e, por essa razão, o meu agradecimento é sincero.

Yaye Ndeye Fall, sempre pronta a ouvir-me, a conversar comigo e a ensinar-me wolof, a explicar-me os seus pontos de vista sobre tudo e nada, sobre a vida, e a sua capacidade de compreender as subtilezas.

Babacar Ndoye, antigo agente de desenvolvimento, sempre pronto para o debate e com quem passei horas a discutir política local e nacional, primeiro em francês e depois em wolof, evolução que sempre registou com agrado e espanto. A minha aprendizagem sobre a cultura senegalesa deve muito a todas as discussões que tivemos juntos, sempre ajudando-me a

interpretar circunstâncias abrindo-me os horizontes para coisas não vistas e também sempre validando os meus pontos de vista quando acertados. As trocas intelectuais foram para mim a definição de “fusão de horizontes”.

Outra pessoa a quem devo muito nesta tese é Mbaye Sow, imigrante em Portugal, com quem passei dias inteiros a conversar e a trocar pontos de vista. Durante os anos que já dura a nossa amizade temos sempre acompanhado as mudanças nas vidas um do outro, em Portugal e no Senegal. Os conhecimentos das dinâmicas transnacionais devo-os em muito a ele e a tantos outros aspetos da cultura senegalesa e da história da cidade de Dakar.

Um agradecimento especial vai para Mariama Ndiaye, pessoa que estimo grandemente pela sua integridade.

Ainda uma palavra de agradecimento para outros que estimo, admiro e me deixam com profunda saudade como Mar Dér, Papa Niang, Ibrahima Thiane, Ablaye Mbaló, entretanto falecido, Ousmane Dia, Mame Galo Séye (falecida), Mame Asse Sourang, Babacar Sourang, Fatou Thiane, Diatou Thiane, Cheikh Thiane, Ndéye Cissé, Ndeye Fatou Diallo, Ndiol Dia, Gregg Matthews, Ummo Ba, o imã Bouh Fall, o comerciante Sidi, o chefe de aldeia Sadibou Sow, e professor Gomis.

Finalmente, a todos aqueles que se disponibilizaram a participar diretamente no estudo e que não posso nomear.

Aos amigos em Portugal, Ricardo Oliveira Silva, Miguel Patrício, Patrícia Quintela, Umme Salma, Shari Khan, Rita Dacosta, Vera Vitorino, Rui Guerra, sempre fiéis e capazes de falar de outras coisas além deste trabalho, pelo encorajamento e pensamentos positivos, mas sobretudo pela amizade e companheirismo em horas sombrias e alegres, por me ouvirem a falar das minhas cogitações e teorias. Ao Paulo Morais “Canito” por atizar sempre o fogo.

Finalmente, à minha mulher Sagare Thiane, pelo amor e companheirismo; aos meus pais e aos meus filhos, com quem a dívida é demasiado grande para ser expressa por palavras. Esta tese não seria possível sem nenhum de vós, sem o vosso apoio moral e material, sem a vossa paciência e mesmo sem a vossa impaciência.

RESUMO

A generalização das Tecnologias de Informação e Comunicação no mundo ganha expressão também em África, em países como o Senegal. A apropriação das TIC tem promovido novas dinâmicas nas sociedades, ao nível das comunicações, economias, circulação de ideias, e sido considerada importante em novas formas de participação política ou novos modelos de negócio. Porém as TIC, através da sua capacidade de representação do mundo e comunicação, participam também ativamente em transformações importantes nas sociabilidades. No Senegal, observam-se tensões nas relações de género e intergeracionais, tornadas evidentes por um novo regime de exposição pública das relações sociais, e exacerbados por estas tecnologias. Uma ideologia patriarcal considera problemática a abertura ao mundo e a novos referentes culturais.

O medo de alienação cultural sustenta a perceção de uma crise de valores. Esta tese procura questionar a dialética, entre esse medo e o potencial libertador das TIC considerando as instâncias onde se verificam as tensões sociais, nomeadamente em relação às sociabilidades no feminino, ligadas ao corpo e à sexualidade, ao espaço público e privado, às práticas geracionais e aos jovens, suas aspirações e lugar na sociedade. A “crise de valores” é aqui pensada enquanto construção ideológica baseada num pânico moral difuso e desproporcional, sintomático de uma crise das masculinidades.

A reflexão sobre as codificações das relações de género, familiares, conjugais, geracionais e de vizinhança, configura a passagem de objeto de estudo centrado nas TIC, para um centrado na influência das TIC nas relações sociais.

Palavras-chave: TIC, sociabilidades, valores sociais, tensões sociais, género.

ABSTRACT

The generalisation of Information and Communication Technologies in the world gains momentum also in Africa, in countries such as Senegal. The appropriation of ICT promotes new social dynamics, in communications, economies, circulation of ideas, and has been considered important in new forms of political participation and new models for business. But ICT, through their ability to represent the world and communication, participate also in important changes in sociabilities. In Senegal, we observe social tensions in gender and intergenerational relations, that have become apparent by a new regime of exposure of social relations and exacerbated by these technologies. A patriarchal ideology considers the openness to the world and to new cultural references problematic.

The fear of cultural alienation sustains the perception of a crisis in social values. This thesis aims at questioning the dialectics between this fear and the liberating potential of ICT, by considering the instances where social tensions are observable, namely on feminine sociabilities, linked to the body and sexuality, to public and private spaces, to generational practices and to youth, their aspirations and place in society. The crisis in social values is here thought of as an ideological construction based on a diffuse and disproportionate moral panic, symptomatic of a crisis in masculinities.

The analysis on the codifications of gender relations, family, conjugal, generational and neighbourly relations, configures the shift from an object centered in TIC to another one centered on the influence of TIC in social relations.

Keywords: TIC, sociability, social values, social tensions, gender.

ÍNDICE

| | |
|----------------------|------|
| Dedicatória | i |
| Agradecimentos | iii |
| Resumo | vi |
| Abstract | vii |
| Índice | viii |
| Glossário | xi |

PARTE I

| | |
|---|----|
| Introdução: o estudo das TIC no Senegal, definições..... | 1 |
| Da Globalização ao estudo das sociabilidades: o estado da Arte dos estudos das TIC em África | 5 |
| Dos usos inovadores aos conflitos geracionais e de género | 16 |
| Questão de pesquisa | 20 |
| A etnografia, a reflexividade e a <i>sutura</i> | 23 |
| Metodologias | 29 |
| Sobre a tese | 41 |
| Capítulo 1. Do papel mobilizador às TIC como instrumentos relacionais. | |
| 1.1. Senegal, 2007-2014 | 47 |
| 1.1.1. Jovens de uma «cultura migrante»: <i>waithood</i> , aspirações de sucesso e fuga | 48 |
| 1.1.2. Da penumbra senegalesa ao grito Y'en a Marre ao M23 e o papel mobilizador da tecnologia | 53 |
| 1.1.3. O desafio da cidadania do NTS: transgressões e silêncios | 62 |
| 1.2. As TIC : do desenvolvimento à esfera individual | 68 |
| 1.2.1. Sobre os estudos de tecnologia em África | 68 |
| 1.2.2. "Juventude" no Senegal: juventude, sexualidade e TIC | 77 |
| 1.2.3. O Corpo, a procura de prazer e a sua mediatização..... | 83 |
| 1.3. As TIC como instrumentos relacionais, os <i>folk devils</i> e os <i>moral panic</i> | 87 |
| 1.3.1. Uma sociedade refletindo sobre a abertura à | |

| | |
|--|-----|
| diferença: <i>Sutura e Cosaan</i> | 87 |
| 1.3.2. Pânico Moral: modos de relacionamento e corpo | 93 |
| 1.3.3. Morte Social: os dramas do quotidiano no patriarcado e na gerontocracia | 99 |
| Capítulo 2. Dois apontamentos sobre a tecnologia no Senegal | 103 |
| 2.1. Tecnologia | 103 |
| 2.2. A Tecnologia no Senegal: uma especulação | 105 |
| 2.3. Para uma epistemologia das redes sociais senegalesas | 109 |
| PARTE II | |
| Capítulo 3. Keur Momar Sarr: crise de valores, crise da autoridade patriarcal ou crise da masculinidade? As TIC, os jovens, as mulheres e os patriarcas | 115 |
| 3.1. Ruralidade: A juventude em aldeias "multi-situadas"..... | 115 |
| 3.1.2. Acesso à terra como forma de poder patriarcal e questões ambientais | 119 |
| 3.2. Um novo milénio: Infraestruturas e Comunicações | 124 |
| 3.2.1. Estruturas tecnológicas do “deserto tecnológico” | 126 |
| 3.2.2. Do primeiro telefone à generalização dos telemóveis | 127 |
| 3.2.3. Da ligação analógica aos <i>smartphones</i> | 133 |
| 3.2.4. Redes Sociais | 135 |
| 3.3. Os Jovens, o patriarcado e as transgressões : exemplos etnográficos | 138 |
| 3.3.1. Os jovens e os espaços de socialização: tempo livre e imobilidade | 138 |
| 3.3.2. O espaço doméstico, lugar de hierarquias tensas e “crise de valores” | 143 |
| 3.3.3. As complexidades do Patriarcado | 150 |
| 3.3.4. Telemóveis, transgressão e correção | 162 |
| 3.4. Crise de valores como corolário de uma crise da masculinidade, sob o pano de fundo do poder patriarcal efetivo | 170 |
| Capítulo 4 – Saint Louis do Senegal: jovens mulheres, relacionamentos instrumentais, TIC e pânicos morais..... | 173 |
| 4.1. As TIC, as aspirações e sociabilidades das jovens de <i>Saint Louis</i> | 173 |
| 4.2. Juventude e Competição: necessidades e <i>peer pressure</i> | 176 |

| | |
|---|-----|
| 4.3. As relações e o <i>mbaraan</i> : do oportunismo e da instrumentalização | 180 |
| 4.4. O Contraponto ao <i>mbaraan</i> : meninas bem comportadas | 185 |
| 4.5. As relações a sexualidade <i>online</i> e a instrumentalização das TIC | 191 |
| 4.6. Pornografia: "Quando a vês sentes prazer" ou "Ficas com vontade de ter um marido" | 196 |
| 4.7. As jovens de <i>Saint Louis</i> vistas por uma empregada de bar | 199 |
| Capítulo 5 – Os Media no Senegal: perceção negativa do feminino | 203 |
| 5.1. Apontamentos sobre o panorama mediático senegalês: da liberalização dos mercados à produção de conteúdos <i>made in senegal</i> | 206 |
| 5.2. O caso das Lésbicas de <i>Grand Yoff</i> e a moralidade <i>online</i> | 211 |
| 5.3. <i>Mbaraan Dinama Neex</i> , a monetização dos afetos e a dramatização do género numa <i>sitcom</i> senegalesa | 220 |
| 5.4. A perceção negativa do feminino: <i>Magazine Confidences</i> | 228 |
| 5.5. <i>Kawteef</i> : o intolerável | 232 |
| 5.6. Entre a moralização e a libertação : #FagaruJotna | 239 |
| 5.7. As TIC como confronto subjetivo de uma sociedade consigo mesma..... | 243 |
| PARTE III | |
| Conclusões: sociabilidades jovens e valores em crise..... | 245 |
| Bibliografia | 255 |
| Anexo A; <i>Confidences Magazines</i> | I |
| Anexo B: Esboço de uma introdução..... | VI |
| Anexo C: Fotografias | XII |

GLOSSÁRIO

Este glossário reúne um conjunto de expressões usadas recorrentemente no Senegal e que se situam dentro do universo temático explorado nesta tese. Estas expressões e conceitos não formam um núcleo passível de ser classificado de forma unívoca; são antes ideias fortes que devem ser entendidas como referenciais. Uso aqui a ortografia convencionada no dicionário *Ay Baati Wolof* (Munro, 1997), por uma questão de conveniência e referência, embora as mesmas expressões e palavras se encontrem muitas vezes, na sua forma escrita, com ortografias diferenciadas. A tradução das expressões nem sempre é literal e pretendo aqui veicular principalmente a ideia veiculada na expressão, traduzida para um equivalente português.

Aawa – Primeira mulher no casamento poligâmico; nome próprio: Eva

Àll - zona rural, área desconhecida, o mato

Àdduna - Mundo, vida (experiência)

Àdduna bangi bëgg jex – o mundo está prestes a acabar.

Am baat – ter voz, ser considerado

Amuñu cër – não ter compaixão.

Ass Góór – Pessoa

Baat – pescoço, garganta, voz, palavra, discurso, expressão

Baax – ser bom, gentil

Bare afeer – pessoa picuinhas

Bare bagaas – pessoa com demasiados maneirismos

Bare kersa – ser tímido, polido, bem educado, discreto

Bare porobelem – pessoa que se queixa muito e coloca muitos problemas

Bare tiitër – ser orgulhoso, exhibir-se

Bare waax – falar demais.

Bëgg – querer, amar, gostar

Bëgg lu yomb – gostar de facilidades

Bëguñu ku tekki - não gostam de quem tem sucesso

Bon - ser mau

Bokk - pertencer à mesma família de alguém; ter o mesmo pai e mãe; partilhar; pertencer

Boot – por um bebé às costas envolvido num pano

Boroom Kër – chefe de família; *lit.* o proprietário da casa.

Bu dëgg – o que é verdadeiro

Cagatóó – fazer coisas de moralidade questionável (Caga: prostituta)

Ching Ching – expressão depreciativa para produtos chineses

Cosaan – tradição, costumes

Dañu defar – realizam coisas

Dañu yàq aduna – estragam o mundo

| | |
|--|---|
| Def luma sentir – fazer o que se gosta, o que se sente; fazer amor. | Guddi - noite |
| Déglu parents yi – escutar o que dizem os pais | Jaam - escravo |
| Dëgër – <i>lit.</i> duro; <i>p.ext.</i> De boa qualidade. | Jaay as bopp – <i>lit.</i> vender a sua cabeça; prostituir-se |
| Diine ak aada – crenças e costumes religiosos | Jamm – paz |
| Dox ak sa gox – <i>lit.</i> andar com o seu bairro; <i>p.ext.</i> Fazer as coisas pelas comunidade. | Jamono – tempo, época, período |
| Doxkat – <i>lit.</i> pessoa que anda; <i>p.ext.</i> Aquele que anda por aí. | Jamono ji – o tempo actual |
| Du nit - “não é uma pessoa”, fórmula de abjeção, morte social | Jàng – aprender, estudar |
| Dund tuubab – a boa vida; o modo de vida dos brancos. | Jiggéén dafa gàtt tank – as mulheres têm as pernas curtas. |
| Faju sa soxla – tratar das necessidades | Jiko mo yaxo – o comportamento degradou-se |
| Fayda – personalidade | Jom – auto-estima |
| Fen ak soxor – ser mentiroso e mau, mesquinho | Kër bu mag – <i>lit.</i> casa grande; casa de referência da linhagem, casa da família alargada, do patriarca |
| Fëgg jaay – <i>lit.</i> sacudir vender; expressão usada para produtos em segunda mão. | Kersa – polidez, boas maneiras, vergonha |
| Fonkuñu diine – não respeitar as crenças religiosas | Kilifa – chefe de casa ou linhagem, responsável, dignitário |
| Fonkuñu wajur – não respeitar a família | Kilifteek – autoridade |
| Fullë ak fayda – carácter e personalidade | Làmb – luta senegalesa (desporto nacional) |
| Gan – estrangeiro, convidado, hóspede | Lekk sa xalis – <i>lit.</i> comer o seu dinheiro; viver bem |
| Gëmm gëmm - crença | Lijjanti - “trabalhar” alguma coisa ou alguém no sentido de ganho; resolver um problema; desbloquear algo. |
| Gëmmatuñu yaala – já não acreditar em Deus | Louma - mercado hebdomadário |
| Gore – ser moralmente irrepreensível, virtuoso, honesto, honorável | Lu xéw léégi – o que se passa agora; o que está na moda |
| Góór-góórlu – esforçar-se; trabalhar arduamente | Mag – parente mais velho, adulto, ancião |
| Greffage – extensão de cabelo | Mballax – estilo musical popular no Senegal |
| | Mbañ Gacce – evitar a desgraça; evitar a vergonha |

| | |
|---|---|
| Mbaar – abrigo | Nit dafa ànd ak Sago – uma pessoa deve ser calma |
| Mbaraan – contornar as regras, multi-partenariado | Ngente - batizado |
| Mbedd – rua | Ngor – virtude, honra, moralidade |
| Mbëgg – desejo, amor | Ngor wu Demb – honra do antigamente |
| Mbindaan – empregada doméstica | Oustaz – professor de escola corânica, prestidigitador |
| Modou Modou – imigrante internacional emigrado na Europa, originalmente vindo do <i>bassin arachidier</i> | Oyoff – leve, de má qualidade. |
| Moome sa bopp – ser dono do próprio nariz | Pénc mi – árvore das palavras |
| Morom – igual | Reew – maleducado, chato |
| Muñ – ser paciente e ter capacidade de abnegação | Royukay – modelo a seguir |
| Namuma dara – Não sinto falta de nada. Tenho tudo o que quero. | Sago – calma, ponderação |
| Ñak – algo em falta | Sañse – vestir no sentido de produzir-se, aperaltar-se |
| Ñak fullë – falta de carácter; de personalidade | Sëy – casar-se, casamento |
| Ñak kersa – sem vergonha | Serigne – professor numa escola corânica, homem mais velho, marido; aquele que faz divinação |
| Ñak kilifa – não ter quem o segure | Sutura – segredo, confiança, decência, discrição; ser capaz de guardar uma imagem de elegância; secretismo |
| Ñakk bootay – o suor de carregar o bebé atrás das costas; usa-se para significar que a pessoa colhe os frutos do esforço maternal. | Taaw – filho (a) mais velho de quem se espera que substitua os pais em termos de responsabilidades |
| Ndogalu Yàlla – a vontade de Deus, destino | Taille Basse – calças de cintura descaída |
| Nek Kilifa – ser alguém | Tàggo – pedir permissão, dizer adeus |
| Neex (nékh) - delicioso, ser bom, favorável, ser atrativo, agradar, gostar | Taxawaalu – andar por aí |
| Nit – pessoa, ser humano, pessoa que se comporta de uma forma especialmente decente | Terànga - hospitalidade |
| | Tééy – ser capaz de ser ponderado, não impulsivo |
| | Tiitëru - bazófia |
| | Top sa bakkan – seguir o próprio nariz; ser |

individualista

Top bëgg bëgg – sentido negativo de ir atrás do que se gosta

Tubaab – o branco

Turandoo – homónimo, dar o nome (forma de honrar a pessoa que se escolhe criando uma aliança)

Wareef – obrigação; dever

Wane sen aura – mostrar a intimidade

Wane sa bopp – mostrar-se; ser orgulhoso; deixar entrever os defeitos.

Waax yu rafet – falar bonito

Wujj – co-esposa

Xale - criança

Xaalis - dinheiro

Xaalis dong lañu gëmm – só acreditar no dinheiro

Xas – falar mal

Xeex - competir, lutar, debater

Xeesal – branqueamento da pele

Xulóó – entrar numa disputa, discussão

Yàq – estragar

Yàr – educação; vergasta

Yaakaar - esperança

Yëf – coisa, maneira de ser

Yomb – fácil, barato.

INTRODUÇÃO: O ESTUDO DAS TIC NO SENEGAL, DEFINIÇÕES

Estamos em 2008, no fim do primeiro trimestre do ano, e converso com Pape Amadou Fall, o professor de uma pequena escola numa aldeia Peul, onde fui filmar o quotidiano das mulheres que todos os dias se levantam cedo para ir buscar água a mais de dois quilómetros de distância¹. Pape fala-me das crianças que nos últimos anos ensinou e de como se tornaram evidentes para ele as muitas diferenças entre lugares no Senegal. Ele vem da cidade Saint Louis, uma cidade orgulhosa da sua beleza e do seu passado, onde eu mesmo acabaria por viver durante quase um ano, embora não o soubesse à data.

Os alunos de Pape são meninos e meninas pastores, da etnia Peul, uns pequenos demais, outras já casadas, todos numa só turma, nenhum a falar a mesma língua de Pape, o *wolof*. Porém, o professor encara o desafio da língua com abertura e paciência, já que o plurilinguismo é uma coisa comum no país. Ao longo dos anos pôde aprender os rudimentos do *halpulaar*, a língua principal destes meninos, embora as aulas sejam dadas em francês. Para Pape, no entanto, um dos seus maiores desafios era materializar em imagens, para as crianças de seis a doze anos alguns dos símbolos das conquistas tecnológicas da humanidade, coisas comuns como carros, comboios e aviões. Para isso, o professor era obrigado a desenhar no quadro ou trazer algumas fotocópias feitas na sua cidade e na aldeia a pouco mais de dois quilómetros, Keur Momar Sarr, a expensas próprias.

Para os meninos nenhuma dessas coisas era muito evidente, a maior parte nunca saía da aldeia, razão pela qual Pape encarava a tarefa com o sentido de dever, o dever de anunciar “um mundo lá fora”, dar notícia de coisas fabulosas, de avanços inimagináveis.

As únicas tecnologias que realmente faziam parte do quotidiano destas crianças, de forma incipiente e precária, eram as de informação e comunicação, o rádio principalmente, os telemóveis sem adornos, uma televisão estragada ligada a uma parabólica alimentada por um gerador, e o ocasional carro de passagem, coisa rara em estradas de mato.

Falar de avanços tecnológicos naquela aldeia era contar na verdade uma história de ausências e raras presenças, de materialidade e representação. Qual é o significado de um

1 No âmbito da realização do filme documentário Waalo Waalo. Ver anexo B.

barco que navega um oceano carregado de contentores para um jovem que nunca viu o mar? Ou de um avião que sobrevoa o mundo para uma menina que nem nunca se sentou num carro?

A conversa com Pape Fall pôs-me a pensar na ambiguidade da tecnologia, ao mesmo tempo tão perto e tão longe, e das suas representações, para uns tão banal e corriqueira (quase esquecida) e para outros difícil mesmo de representar. Ali perto, porém, na aldeia sede de *arrondissement*, todas essas coisas pareciam já de alguma forma materializadas na imaginação das pessoas, embora a ideia de interligação global lhes seja alheia, a maior parte dos objetos mais comuns passou a fazer parte do quotidiano². No mesmo espaço social ritmos e lógicas muito diferentes interligam-se. O que se poderia retirar dessas diferenças? Desses ritmos distintos? Ou das diferenças na capacidade de representar os símbolos da globalização?

A educação joga seguramente um papel como bem o viu Pape Amadou Fall, um professor interessado pelos seus alunos que entretanto deixou, colocado numa outra aldeia na zona de Louga. A escola em 2011 já estava fechada, devido à enorme taxa de abandono. Sendo a escola parte de um programa do governo de Abdoulaye Wade, de educação universal, e apesar do esforço do professor, a aldeia não estava preparada para integrar esta dinâmica. Culturalmente a educação formal é pouco importante para pastores transumantes. As mães destas crianças tinham apenas uma ideia vaga sobre os benefícios da escola introduzida pelo professor que se dedicou a “educar” pais e filhos sobre as virtudes da mesma, sucumbiram à necessidade do trabalho dos filhos, para manter um modo de vida onde pequenos e grandes têm tarefas diárias importantes.

A educação dada por Pape Amadou Fall a pais e filhos (deveria dizer mães e filhos, já que a maioria dos pais não está presente) terá tido vida curta, mas faz seguramente alguma diferença, pois serviu para ambientar as crianças desta aldeia a um mundo de possibilidades instrumentais ainda pouco conhecidas por aquelas paragens, onde o ritmo da pastorícia impera. Mas nem tudo são obrigações. Nos momentos parados, quando o sol se torna insuportável, estendem-se as esteiras e liga-se o rádio. Ouve-se o *mbalax* e as *yela* Peul.

2 Ver capítulo 2 para uma discussão sobre a tecnologia no Senegal, onde procuro desenraizar alguns pressupostos importantes.

Ouvem-se jornais em *wolof* e programas em *halpulaar*. O rádio é partilhado na concessão, onde habitam pelo menos cinco famílias. Umhas mulheres preferem ouvir a sua língua natural, o *halpulaar*, na rádio; outras preferem o *wolof*, a música popular senegalesa, para se manterem em sintonia com o país e não apenas acometidas no seu cantinho “cultural”, onde se sabem mexer melhor.³

As tecnologias de informação e comunicação (rádios, televisões, telemóveis e as tecnologias digitais⁴) são, para estas mulheres e crianças – afinal sempre deixei de fora os homens –, instrumentos de entretenimento e comunicação. A fratura educacional (cf. Cheneau-Loquay, 2004) não permite que se explorem muito outras possibilidades. Pensar na globalização e numa contemporaneidade saturada de comunicações era, em Keur Momar Sarr e zonas circundantes, numa primeira abordagem, refletir a partir de uma “quase” ausência, ou pelo menos assim me parecia, tendo eu pessoalmente observado e participado nas grandes transformações tecnológicas do Ocidente dos últimos 30 anos e olhando “do alto” para as dificuldades alheias. Nada disso se revelaria dessa forma.

Esta tese não é uma tese sobre ausências no lugar de presenças. Não é uma tese sobre a necessidade de trazer uma nova espécie de evangelho aos ímpios. Esta tese é sobre o poder destes instrumentos e a forma como os meus interlocutores senegaleses o representam e se apropriam dele; mas também é uma tese sobre a transmissão de valores sócio-culturais, os lugares onde são transmitidos (em casa, na comunidade, na escola, através das TIC) e as ansiedades dessa “transmissão” face a um medo de alienação cultural. É também sobre uma contemporaneidade senegalesa enraizada na história pós-colonial⁵, feita de fenómenos globais que encontram uma articulação local (cf. Appadurai, 1996).

Sendo resultado de um longo percurso de desconstrução e reconstrução das ideias sobre a forma como as tecnologias de informação e comunicação se incrustam nas

3 Ver igualmente Falcão (2010).

4 Serão estas quatro as principais consideradas aqui, se bem que sob o acrónimo TIC se possam subsumir uma infindável panóplia de tecnologias (de informação e comunicação) com usos e funções muito distintas, das tecnologias digitais como as redes sociais com um uso muito generalizado; às tecnologias de racionalização dos processos logísticos como os transmissores RFID.

5 Embora pudesse dar uma profundidade histórica maior na caracterização das zonas, especialmente de Keur Momar Sarr, o formato desta tese e o seu objeto de estudo não me permitem tal “liberdade”.

representações que as pessoas fazem hoje em dia das relações sociais; é uma tese que assume as suas próprias mudanças e inflexões, as suas dúvidas, os caminhos não percorridos; mas também as clareiras encontradas, as relações estabelecidas entre coisas aparentemente desconexas.

Uma dialética entre a teoria e a etnografia representará aqui a tentativa de dar uma imagem mais complexa das dinâmicas de generalização das TIC no continente africano e de estabelecer uma base para a melhor compreensão dos fenómenos de mediatização (e digitalização) da sociedade senegalesa. A conceção de um objeto de estudo baseado nas sociabilidades, onde as TIC têm um papel fundamental, resulta da relação de uma problemática inicial com o terreno. Assim, de uma análise primeira sobre as questões da globalização e generalização das TIC em África, lentamente foi-se impondo a ideia de que era preciso focar a dialética entre os domínios tangíveis dessa generalização e outros domínios, intangíveis, participando das dinâmicas sócio-culturais e historicidades próprias à sociedade senegalesa.

No lugar dos avatares dos avanços tecnológicos que Pape Fall procurou trazer para os meninos da escola de Robo, fui encontrar não tanto representações sobre a necessidade de materializar essas ausências mas tensões sociais, que se constroem em torno de um discurso sobre a abertura ao mundo, as suas vantagens e desvantagens, numa sociedade com princípios organizadores que as pessoas pretendem muitas vezes ser inquestionáveis. Fui ao encontro não de um discurso progressista sobre a tecnologia, mas um discurso catastrofista sobre a mesma.

Tendo em conta esse confronto de natureza ideológico, entre o progresso e a catástrofe, o otimismo e o pessimismo, antes mesmo de colocar a questão de pesquisa farei uma resenha de algumas ideias importantes para compreender essa transformação, ocorrida entre o momento em que, em 2008, estava à conversa com Pape Amadou Fall, quando acreditei que a ambiguidade das tecnologias residia na dialética da presença ou ausência das mesmas; e os dias de hoje, quase 8 anos depois, em que a ambiguidade representada pelas mesmas tecnologias no Senegal tem menos a ver com o meu quadro de valores e mais a ver com a sociedade senegalesa, numa dialética entre abertura “ao mundo” e fechamento na “identidade”. Pelo meio, as instâncias onde se manifestam as muitas tensões sociais nas

quais as TIC têm seguramente um papel.

DA GLOBALIZAÇÃO AO ESTUDO DAS SOCIABILIDADES: O ESTADO DA ARTE DOS ESTUDOS DAS TIC EM ÁFRICA

Muito se tem escrito desde os anos 90, sobre as novas tecnologias no continente africano. Muito se tem escrito também sobre as profundas alterações que as tecnologias trouxeram a todo o tipo de atividades humanas, das mais individuais às mais coletivas. Contudo, se em teoria as mudanças são de facto profundas, a todos os níveis das sociedades, na prática há não só ritmos diferentes, como opções, necessidades, e utilizações diferentes para os mesmos instrumentos (cf. Alzouma, 2005)

Os estudos da apropriação de tecnologias na África subsariana, tal como uma considerável parte dos estudos dedicados às migrações transnacionais, vêm na linha dos estudos do desenvolvimento que os precedem. Algumas das preocupações do desenvolvimento são transportadas para esses estudos e é relativamente fácil encontrar considerações sobre a necessidade de melhoria do «acesso» à tecnologia, ou sobre o importante papel dos migrantes e da tecnologia na injeção de dinheiro nos países africanos, através do estudo das transferências por exemplo (cf. Lo, 2008; cf. Tall, 2004). Mas muitas das análises sobre a apropriação de Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) focam-se quase exclusivamente no que a injeção de dinheiro pode fazer ou no que as estruturas criadas⁶ podem proporcionar e menos frequentemente no que as pessoas concretamente fazem, em que medida são os seus quotidianos alterados com a introdução de TIC, ou de que forma é que as pessoas gerem, representam e interpretam as novas dinâmicas.

Não é apenas o domínio das infraestruturas ou o “desenvolvimento de África” que está em causa. Igualmente pertinente é a mutação das subjetividades e das formas de

⁶ Um exemplo são os serviços de transferência de dinheiro, como a *Western Union*, *Money Gram*, *Wari*, *Jooni Jooni* e outros, que se tornaram tão comuns na última década, nomeadamente no Senegal, que beneficiam das infraestruturas de comunicação para tornar o dinheiro disponível “instantaneamente” de um continente para outro, e dentro do país, alterando a relação entre o migrante e o seu país de origem e das relações sociais dentro do próprio país.

interação entre as pessoas. Os teóricos da cibercultura (Lévy, 1997), da sociologia das telecomunicações (Geser, 2004) e da Antropologia (por exemplo Appadurai, 2006) têm disso clara noção. Novos «sujeitos» são pensados em sistemas tecno-sociais do mundo contemporâneo: sujeitos ao mesmo tempo económicos, sociais, culturais, políticos, tecnológicos. A imagem das sociedades aparenta tornar-se gradualmente mais convergente.

Tudo isso é ainda superlativo demais quando considerado à luz de pessoas cujo contacto com a generalidade destas tecnologias é ainda bastante residual, pessoas que vivem em zonas consideradas marginais, onde a densidade de penetração das TIC é fraca. Nessas zonas a chegada destes instrumentos representa mudanças sociais profundas (cf. de Bruin & Brinkman & Nyamnjoh, 2009). Tal é o caso de vastas áreas no Senegal rural (cf. Guignard, 2007).

A apropriação das tecnologias exige aos utilizadores uma certa habituação a um ambiente de possibilidades instrumentais, e exige também algumas competências específicas para a sua utilização, embora nem sempre essa seja uma condição *sine qua non* para a efetiva utilização (cf. Kibora *in* de Bruijn *et al*, 2009). Ainda assim, a educação formal é considerada um fator de diferenciação apreciável (cf. Chéneau-Loquay, 2004). A incapacidade de aceder à produção num modelo económico-social liberal, de base burocrática e jurídica, onde a velocidade das comunicações é fulcral para a manutenção dos lucros económicos, conduz a uma “exclusão”⁷. Fala-se então de *digital divide* (cf. Alzouma, 2005; Uimonen, 2003; Guignard, 2007; Alden; 2003; Chéneau-Loquay, 2007). A ausência de «conetividade» ou “acesso” é vista como um *handicap* por quem assume que existe um sentido no qual África, vista como um todo, se deveria desenvolver (cf. Alzouma, 2005; Alden 2003).

"The theme of new technology possessing the requisite attributes to allow for a 'great leap forward' in development is a common one. Indeed, it is arguably a very human response to the overwhelming and seemingly insoluble array of problems facing the poorest developing countries. So on what basis rests elaborate claims of the transformative power of the ICTs for the South and, more specifically, Africa? The

7 O termo “exclusão” surge aqui entre parênteses porque em termos lógicos, neste contexto, exclusão reporta-se a uma perspetiva que toma um lado pelo que tem e o outro lado pelo que não tem, situando nessa presença ou ausência uma das condições da agência.

claims are founded on two broad pillars, the first extolling the virtues of 'backwardness' in the South and the second accounting for the changing interpretation and role of development." (Alden, 2003: 460)

Porém, a mera presença de TIC não garante a participação no chamado sistema global, como querem fazer parecer alguns políticos. Os cientistas, por seu lado, mais do que apenas acreditarem que as TIC veiculam e difundem uma cultura globalizada, vão dizendo que não basta "equipar" África com tecnologias, é preciso olhar antes de mais para o profundo abismo educacional e apostar na formação. É nessa linha que Annie Cheneau-Loquay afirma que mais do que uma «fratura digital»⁸, existe uma «fratura educacional». E que, apesar do crescimento das TIC em solo africano, a verdadeira fratura Norte/Sul continua a ser constitutiva da relação das pessoas com a tecnologia (cf. Chéneau-Loquay, 2004).

No entanto, a produção de conteúdos e benefícios através das TIC não implica apenas que se dominem certos conhecimentos como implica também a aplicação de uma lógica mercantil a cada vez mais domínios da vida (cf. Lipovestky, 2007), isto é, a crescente mercantilização da própria identidade e cultura (cf. Comaroff e Comaroff, 2009). Porém a narrativa mais comum é ainda uma narrativa do “desenvolvimento”⁹, enquanto que a

8 Tradução da expressão «digital divide».

9 Apesar da explosão das comunicações e das TIC durante a última década em África, muitos discursos continuaram a vincular tecnologia e desenvolvimento. A contra corrente uma visão mais positiva de uma África emergente surgiu nos últimos anos, quer nos media ocidentais como a revista “The Economist” (ver número de Dezembro de 2011 e Fevereiro 2013), ou a revista TIME (número de Dezembro 2012) potenciados pelo crescimento económico dos países africanos (no mesmo momento em que se verificava uma desaceleração nos países ocidentais), quer para as instituições africanas como o NEPAD. Essa narrativa, no entanto, continua dependente de indicadores macro-económicos e pouco tem a ver com as reais condições de vida das pessoas (ver Lemma, 2013)

O contraste entre um otimismo sobre o “futuro” de África e um Afropessimismo é também o que leva Achille Mbembe a debater o Afropolitismo (ver Mbembe, 2005 e 2015), onde se debatem questões de “identidade”, “estética”, “consumo”, “mobilidade”, “globalidade”, “plasticidade”. Embora o debate em torno do Afropolitismo introduzisse nuances importantes em relação às “tradições” africanas, ao seu passado pré-colonial, e presente “pós-colonial”, e no contexto desta tese essa noção não deixa de ter importância, aprofundar aqui as ideias de hibridismo (Hannerz, 1997), miscigenação (cf. Amselle, 1998), e mesmo antropofagia cultural (ver Nunes, 2008) ou afropolitismo (cf. Mbembe, 2005), distanciar-nos-ia de considerações mais concretas sobre a sociedade senegalesa.

evidência diz que os indivíduos e grupos que mais usam a tecnologia como forma de produção continuam a localizar-se essencialmente no hemisfério Norte, tal como as sedes das empresas transnacionais que exploram as telecomunicações em África através das suas filiais. E assim, as novas comunicações, e os programas de intenção rumo a uma «democratização digital», chocam com a evidência de que a produção e implementação de infraestruturas, instrumentos e conteúdos, parece promover uma certa continuidade de lógicas hegemónicas do passado¹⁰.

Conceitos como *e-readiness*, por exemplo, um índice comparativo que apareceu em 2006 por intermédio do Banco Mundial e que avalia a conectividade e infraestruturas, o ambiente empresarial e legal, bem como as políticas e perspetivas governamentais e ainda a adoção das tecnologias aos níveis do consumidor e no mundo dos negócios (cf. Zenobia, 2009) têm ainda por base uma «ideologia do desenvolvimento»¹¹ (ver Guignard, 2007) que

É importante dizer, por um lado, que a argumentação seguida especificamente nesta secção nos aproxima de uma retórica que é essencialmente a contra-corrente da visão eurocêntrica sobre a tecnologia e o desenvolvimento de África. Por outro lado, é importante frisar que o conceito de afropolitismo, por ser afro-cêntrico ele mesmo, necessitaria de uma longa crítica para uma receção adequada.

10 Mark Graham escreve a propósito de um artigo editado por si (Graham, 2015) em <http://geonet.oii.ox.ac.uk/blog/contrasting-visions-of-connectivity-between-the-colonial-and-contemporary-moments/> ” *What we argue in the paper is whilst some of these revolutionary hopes that are ascribed to technologies of connectivity are not new, we see important differences between the historical and contemporary moments. The historical moment was concerned with a shrinking world and on the ability of technology to integrate an empire and open up new lands to imperial ambitions. The contemporary moment is characterised instead by a focus on a global village instead of the colonial moment’s shrunken world. It is less about cores connecting to peripheries, and more about getting everyone into the global economy, the global village, and Thomas Friedman’s flat world.*” Esta visão de discursos contrastantes, um antigo preocupado em ligar as periferias aos centros, e um outro focado numa “aldeia global”, é acertada, porém ambos os discursos são fruto de uma posição hegemónica do Norte face a uma subalternidade do Sul; pessoalmente penso que devemos manter uma visão crítica da “aldeia global” e perceber como as “lógicas imperialistas” continuam a operar.

11 Chama-se aqui «ideologia do desenvolvimento» à continuidade que existe entre os discursos coloniais «civilizadores», provenientes de visões das Luzes sobre a sociedade e o «progresso», e os programas elaborados nos pós-colonialismos que estabeleceram as prioridades para o “desenvolvimento de África”, através da ajuda externa e da lógica da dependência.

se renova vezes e vezes sem conta desde as independências. Da transferência de poderes à modernização, ao combate à pobreza, à reforma dos sistemas de segurança, e outras tantas bandeiras políticas. Os programas “bem intencionados” continuam a chocar com as dificuldades em resolver questões estruturais e ao mesmo tempo ter em conta as diferenças culturais que muitas vezes estão implicadas nas formas de pensar a mudança.

A hegemonia cultural continua a fazer-se sentir nas infraestruturas, na conceção dos programas de desenvolvimento das instâncias internacionais, nas parcerias estabelecidas entre grupos económicos e Estados Africanos.

"Not only is the organisation of connectivity and spatial relations crucial to the enaction of specific modes of colonial or contemporary capitalist production (Lefebvre 1974), but so too are the ways that non-proximate connectivity is imagined and thus ultimately brought into being. As such, the ways in which these technological fixes are, and have been, imagined matter. Therefore, tracing understandings and discourses of connectivity is crucial because formulations of connectivity often underpin highly normative discourses that legitimize specific political actions, or excuse certain inactions". (Graham, 2015)

São as figuras mais atentas às nuances da dominação como Aminata Traoré, que lêem nas entrelinhas. Aminata intervém no programa televisivo *Mots Croisés* (de 21-09-2009), num tom irónico:

"... vous avez voulu mondialiser vos valeurs, vos noms, dans le sens de vos intérêts...un marché mondiale, c'est-à-dire ... je dois pouvoir m'imaginer à partir de ma petite chaumière à Bamako, que pour exister, pour être de ce monde global, il me faut mon portable, mon téléviseur, ceci, cela, et c'est cette envie d'Europe qui fait fonctionner vos économies, qui fait tourner vos économies".

As questões de Graham e Traoré lembram-nos e sublinham o quanto as TIC são importantes para a manutenção de certas lógicas de mercado¹².

12 Ver por exemplo a seguinte notícia, publicada na revista Jeune Afrique, sobre a estratégia da companhia produtora de telemóveis Ericsson, apelidada de “50 billion connections 2020”, para fazer face à concorrência. <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20101129115645/telecoms-concurrence-technologie-afrique-du-sudface-a-la-crise-ericsson-met-le-cap-sur-le-futur.html> , ou o texto original: http://www.ericsson.com/au/images/50_billion_whitepaper_final.PDF ou ainda, o

Apesar disso, não é apenas o Banco Mundial, ou o UNDP (United Nations Development Program), e os capitais estrangeiros que visam o desenvolvimento tecnológico em solo africano, os grandes atores de Silicon Valley como a Google¹³ e o Facebook¹⁴ também. Mas em África também, o NEPAD criou a *e-Africa Commission* para a promoção da “conetividade universal em África” ao qual se associou o lançamento do cabo submarino ACE/*UhurUNET* (início de construção em Junho de 2010). O objetivo é promover a cobertura total do território africano com ligação de fibra ótica¹⁵; depois de em 2005, no chamado Protocolo de Kigali (assinado na capital do Rwanda), se ter estabelecido uma base jurídica para uma convergência política estrutural no domínio das políticas do mercado das telecomunicações entre países africanos. O sucesso da iniciativa está ainda por avaliar, bem como as vantagens que poderão daí advir para o tão proclamado desenvolvimento.

Ainda um outro exemplo do «desejo de tecnologização», a nível político, é a cimeira realizada em Fevereiro de 2010 pela União Africana, que teve como título: *Information and Communication Technologies (ICTs) in Africa: Challenges and Prospects for Development*. O que deixa claro que o assunto marca fortemente as agendas, o que leva também a que a aparelhagem retórica se torne mais técnica e que se especule mais. A retórica do desenvolvimento encontrou na «necessidade de difundir as TIC em África» mais um avatar para a modernização e o florescimento económico-social. Não é sem uma certa ironia que Thomas Guignard, numa tese de doutoramento intitulada *Le Sénégal, les sénégalais et Internet: médias et identités*, nos diz que o desenvolvimento é, ainda, uma espécie de *missão*

número 3 (2010) da Ericsson Business Review, onde se lê num artigo escrito por Mats Alendal, director de Marketing Estratégico da Ericsson, o seguinte: *"As with other connectivity-based evolutions network operators are very well positioned to benefit from M2M wave, given their ability to stimulate ecosystem developments, influence consumer behaviour and, potentially, provide services to costumers. (...) There is widespread agreement on the possibilities and challenges in building the M2M [Machine to Machine] ecosystem of the future. (...) With every mobile being a potential payment terminal for transactions of various kinds (...)"* (pp: 41-42). Ver também o gráfico que acompanha este artigo sobre a expectativa de crescimento da lógica de “comunicação”entre objetos, entre pessoas e entre lugares.

13 Ver informação sobre Project Loon da Google: <http://www.google.com/intl/pt-BR/loon/>

14 Ver o projecto Internet.org do Facebook, onde se lê “*Connecting the World means the whole world, not just some of us*”. <https://info.internet.org/en/>

15 Ver o seguinte endereço <http://www.eafricacommission.org/>

civilizadora (cf. Guignard, 2007:19).

O que está aqui em causa não é a capacidade ou o potencial dos benefícios que podem advir da «difusão» das tecnologias em África. Em causa está a associação causal entre a introdução da tecnologia, o desenvolvimento e o imperativo da globalização neoliberal, para a qual parece não haver alternativa (cf. Sloterdijk, 2008; Zizek, 2009). Em causa está a oclusão da ligação entre a difusão das TIC, o investimento privado, os imperativos do lucro: o facto de serem necessárias infraestruturas de base para que funcionem (tais como satélites e cabos submarinos¹⁶), onde a participação dos capitais de grandes grupos financeiros transnacionais (cf. Bauman, 1999) das telecomunicações é fulcral na criação dessas infraestruturas. Basta uma breve análise ao tema das TIC em África para destapar configurações empresariais com ligações governamentais, ligações a programas de apoio das instituições internacionais, ou planos estratégicos de enorme investimento. Vejam-se os investimentos feitos essencialmente por grupos de telecomunicações na construção de infraestruturas de comunicação, como os cabos submarinos¹⁷.

O cabo ACE que se ligou a Dakar em 2013¹⁸, juntando-se a SAT3, WASC, SAFE, já ligados, junta um consórcio extenso de investidores¹⁹. Este cabo, que se estende ao longo de 17000 Kms e representa um investimento de 700 milhões de dólares, com débito de 5,12 Tbit/s, foi recebido com entusiasmo. No mercado senegalês as operadoras Orange e Expresso criaram um partenariado para a exploração comercial²⁰. Porém, as questões sobre os mercados de telecomunicações continuam relevantes, pois

"Même si l'on peut constater une croissance en termes de largeur de bande passante internationale et de capacité en faveur de l'Afrique, le développement de l'infrastructure sous-marin ne suffit pas à lui tout seul d'améliorer sensiblement l'accès

16 Ver a discussão de Jabulani Dhliwayo sobre “Optical Fiber vs Communication Satellites in Africa ICTs” <https://www.linkedin.com/pulse/optical-fiber-vs-communication-satellites-africa-icts-dhliwayo?trk=prof-post&trkSplashRedir=true&forceNoSplash=true>

17 Ver por exemplo a diferença de projeções em <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7987812.stm#map> por relação com a Figura 1, a versão mais atualizada.

18 <http://www.agenceecofin.com/equipement/0102-8739-senegal-le-cable-sous-marin-ace-a-ete-inaugure-a-dakar>

19 Ver <https://manypossibilities.net/african-undersea-cables/> para uma lista dos investidores.

20 <http://www.osiris.sn/Acces-au-nouveau-cable-ACE-Sonatel.html>

à Internet et son utilisation. Des goulets d'étranglements demeurent: d'une part, la quantité insuffisante de câbles en service vendus à des prix concurrentiels et, de l'autre, le nombre limité de réseaux fédérateurs en fibre optique utilisés pour distribuer la capacité internationale au niveau local." (Nyirenda-Jere, 2015 :13)

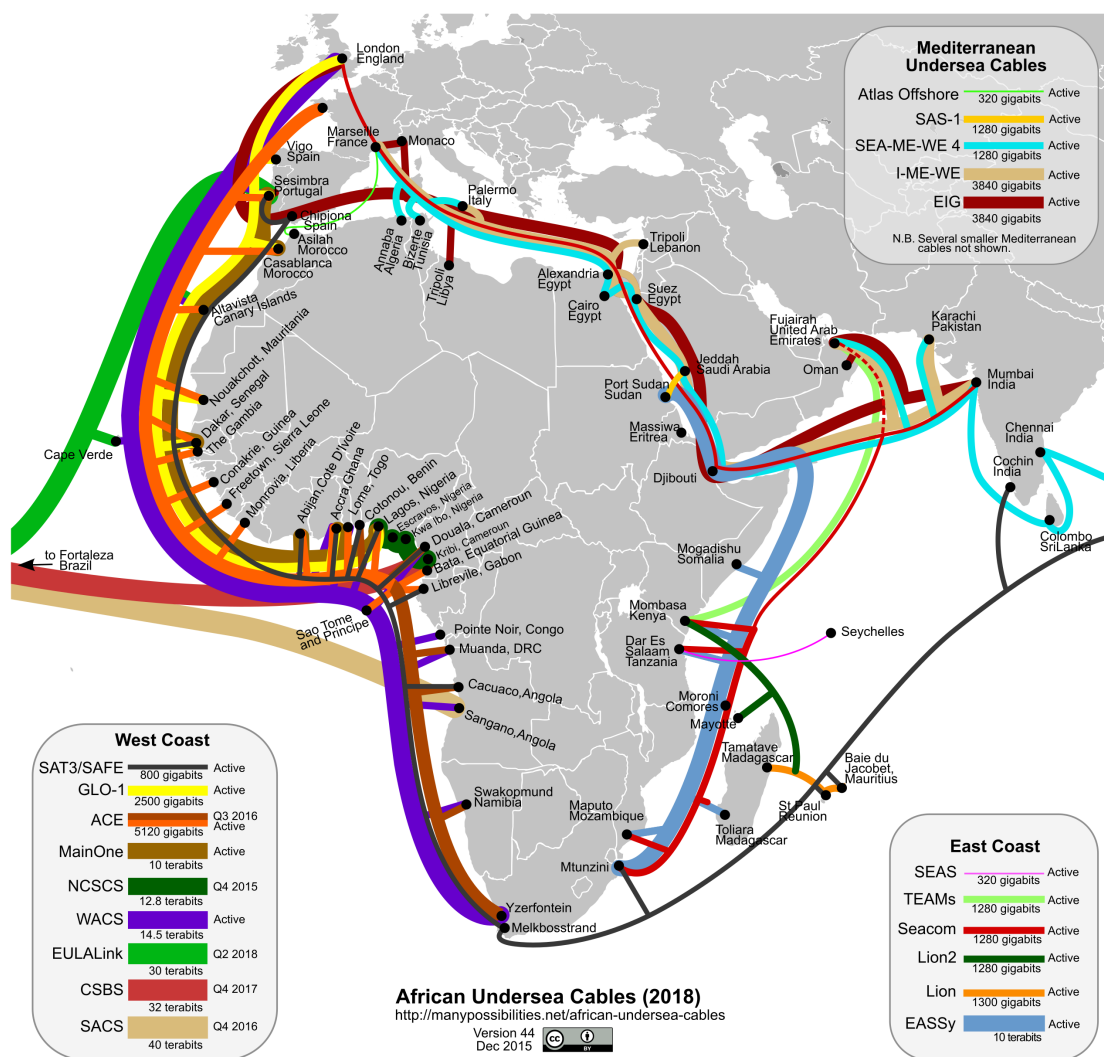


Figura 1. Cabos submarinos africanos. (Licença Creative Commons; Autor: Steve Song; Fonte:

<https://manypossibilities.net/african-undersea-cables/>)

Considere-se também o crescimento dos serviços cuja infraestrutura de base são as TIC (cf. Sylla, 2008), o crescimento dos mercados formais e informais de objetos, as ligações dos sectores públicos e privados e os lucros que aí se geram (ver Sagna, 2010). Os países em desenvolvimento têm enormes desafios pela frente numa ordem mundial

informatizada. Appadurai, diz-nos que, “*even an elementary model of global political economy must take into account the deeply disjunctive relationships among human movement, technological flow, and financial transfer.*” (Appadurai, 1994, p.35).

As TIC estão, hoje, no centro das economias e como tal são vistas como estratégicas pelos governos. No Senegal, só a título de exemplo, no ano de 2010, o sector das telecomunicações representou 10,8% do PIB senegalês:

"The total revenues of the Senegalese telecommunications industry represented 1.4 billion USD (10.8% of the national GDP) in 2010. This ratio has been consistently growing since 2002 indicating the increasing importance of the sector (see figure 13²¹). Furthermore, the value-added of the telecommunications and postal services sectors has reached 850 million USD while its contribution to GDP growth was 104 million USD (8.5%), the highest across industrial sectors. When comparing it against other sectors, the direct contribution to GDP growth of the telecommunications and postal services sectors is higher than energy, construction, and finance (approximately 26 million USD each sector)." (Katz, 2013: 21).

Esta centralidade e importância traz consigo outros problemas. A regulação do mercado interno das telecomunicações, no Senegal, por exemplo, tem sido um palco de conflitos entre instâncias oficiais, operadores e entidades de regulação e acusações de monopólio e favorecimento são frequentes (ver Sagna, 2010).

Nos últimos anos têm recorrentemente surgido notícias nos órgãos de comunicação social senegaleses e internacionais, sobre a negociação pouco clara de concessões com operadores internacionais e as suas filiais, tal como rumores de corrupção, ligando as mais altas figuras do Governo às transnacionais de telecomunicações (como é exemplo o filho do antigo presidente da República, Karim Wade)²²

No entanto, apesar de algum otimismo que considera as TIC como instrumentos que criam novas possibilidades instrumentais, apesar dos diferentes discursos sobre a globalização e a modernidade (ver Cooper, 2005), ou sobre os fluxos e a mobilidade (ver

21 O valor representado até 2003 não ultrapassava os 4%, e até meados de 2005 5%.

22 Ver por exemplo:

<http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20100728085442/millicom-sudatel-karim-wade-entendu-par-le-senat.html>

Hannerz, 1997; Bauman, 1999), há uma preocupação de tentar sublinhar uma nova capacidade de agência por parte dos indivíduos (cf. Nyamnjoh, 2004), mas convém não esquecer que

“boundaries are part and parcel of our world. We are born within borders and struggle for or against them throughout our lives. These boundaries of inclusion and exclusion are political, social, cultural, and above all, material. How well we succeed in claiming and realising our citizenship - global, national or otherwise - and in what form or forms, depends very much on how we are able to negotiate away the boundaries of exclusion of which we are victims”. (Nyamnjoh, 2004: 39)

O estudo de apropriações das TIC, e a forma como essas se replicam e difundem, se esbatem e se tornam constitutivas das práticas quotidianas, gerando ao mesmo tempo entusiasmo e medo, criando contradições e influenciando diretamente a percepção de valores sócio-culturais; privilegia uma outra ideia onde os agentes principais são os indivíduos e as suas representações. A ideia de que só através deles se generalizam as TIC, e não exclusivamente através das instituições que planeiam e procuram implementar programas (cf. Chéneau-Loquay, 2007, 2004) com um léxico ideológico plenamente articulado com o poder económico, nem exclusivamente através da análise da atividade empresarial, da importância económica e do consumo das TIC.

Annie Chéneau-Loquay considera que um simples modelo de «transferência de tecnologia» Norte-Sul “no qual os africanos seriam meros recetores, mais consumidores do que atores” não ajuda a entender os graus de densidade variável da penetração das TIC (cf. Chéneau-Loquay, 2004). O discurso ideológico e político do desenvolvimento também não é suficiente para entendermos toda a dimensão do fenómeno de crescimento das TIC no Senegal. Porque atrás dos números dos consumos, das taxas de crescimento económico das telecomunicações, das questões de Estado e da atividade das empresas que exploram os diferentes sectores destes mercados há pessoas e práticas sócio-culturais, que dão corpo às mudanças e criam resistências várias.

Paula Uimonen, explorando a relação entre a Internet e a globalização nos países em desenvolvimento, acredita além disso que o modelo centro-periferia não é adequado para perceber o maior “enredamento” de sociedades, localidades e indivíduos, nos dias de hoje

(cf. Uimonen, 2003). A aceitação e utilização das TIC, implica dinâmicas sociais próprias numa combinação entre «cenário social» e «infraestrutura material» (cf. Uimonen, 2003) e não somente a elaboração de programas e relatórios.

Um exemplo recente e importante é o da importância das TIC para a participação política. O Afrobarometer, “*an independent, nonpartisan research project that measures the social, political, and economic atmosphere in Africa*”²³ considera na linha das teorias da comunicação, que a abertura à informação é uma chave para participação política. Num dos seus relatórios lê-se:

“While in some respects - particularly through their radios - Africans are very connected to the outside world, our findings suggests that the majority continue to be local rather than world citizens. However, this initial work on cosmopolitanism suggests that their world becomes larger through both traditional and new forms of media and telecommunications, we can expect greater levels of political debate, increased willingness to accept political opposition and growing realism about the outside world” (cf. Zenobia, 2009: 8)

A importância das TIC na participação política, confirmou-se no caso senegalês por via da participação política dos jovens²⁴ no processo eleitoral de 2012 (ver capítulo 1). Por outro lado, a dialética da vitimização/agência é a dialética paternalista do desenvolvimento da qual não parecemos sair quando olhamos para o continente africano. É preciso olhar mais atentamente para o que dizem os processos que analisamos, pois se muitos exemplos confirmam a ideia de que as TIC são importantes nos processos políticos (no Senegal, e nas Primaveras árabes também), é preciso não confundir “processo revolucionário político” com “revolução cultural”.

23 Ver <http://www.afrobarometer.org/index.html>

24 Mas não se confirma por exemplo na linhas do género, quando pensadas por exemplo na aldeia que descrevi no início desta introdução.

DOS USOS INOVADORES AOS CONFLITOS GERACIONAIS E DE GÉNERO.

Apesar da pertinência das potencialidades representadas pelas TIC para a participação política, parece-me que não podemos pensar apenas em termos de “cenário social” e “infraestrutura material”. A essas duas dimensões, acredito que podemos acrescentar uma terceira que considera também os indivíduos e as suas subjetividades como um fator relevante na melhor compreensão da «mediatização das sociedades africanas» (entenda-se por «mediatização» a crescente utilização e consumo das diversas TIC).

Pois, como nos mostra Peter Sloterdijk, em *Palácio de Cristal: uma teoria filosófica da globalização*,

“a história da época moderna (...) não é num primeiro tempo senão uma história de uma «revolução» do espaço exterior homogéneo. Ela põe em prática a explicitação da Terra na medida em que os seus habitantes vão sendo gradualmente ensinados de que as categorias de vizinhança direta não bastam já para interpretar a coexistência com outras coisas e outras pessoas num espaço alargado. Ela realiza a catástrofe das ontologias locais (...) [e] o capital alegre e moderno avança sobre os seus cinco avatares: mercadoria, dinheiro, texto, imagem e notoriedade.” (Sloterdijk, 2008, p.39). E daí resulta talvez uma espécie de corolário de que “o facto central da época moderna não é que a Terra gira em volta do Sol, mas que o dinheiro gira à volta da Terra.” (Sloterdijk, 2008: 45)

Neste sentido não se pensa tanto em termos de “exclusão digital” mas de “apropriação da tecnologia”. Na literatura disponível sobre a apropriação das TIC em países africanos, lêem-se muitas vezes argumentos de como as tecnologias estão a alterar o panorama cultural. Menos frequentes são, no entanto, os exemplos concretos disso e das ambiguidades que advém daí. Há ainda assim alguns exemplos muito interessantes, sendo uma literatura em crescimento nos últimos anos (ver Chéneau-Loquay, 2010; Lexander, 2010 e 2010a; Hahn & Kibora, 2009; Kibora *in* de Bruijn *et al*, 2009; Lo, 2008; Mansour Tall, 2004; Molony, 2006; Launay, 1997; Nyamba, 2000; Nyamnjuh, 2005). Porém, tirando esses escassos exemplos que concretizam dinâmicas introduzidas pelas TIC, a maior parte das discussões sobre a as

TIC em África são exemplos genéricos que não chegam a mostrar como age a introdução da tecnologia num cenário social, nem como agem os indivíduos sobre a tecnologia, ou como se impõem as especificidades culturais à própria tecnologia. É uma bibliografia mais preocupada em definir o alcance das mudanças materiais e acompanhar um suposto movimento do mundo em direção à «tecnologização», desejada tanto por cientistas como agentes de desenvolvimento, por políticos como membros da sociedade civil.

É importante perceber que também estão em causa as alterações produzidas ao nível das sociabilidades básicas, a complexificação das relações sociais através de novos mecanismos de interação “virtual”, bem como a produção de novas formas de instrumentalização e aproveitamento de recursos sócio-culturais. É importante perceber se a “apropriação” é feita num quadro de ruptura ideológica ou numa continuidade.

Foi com isso em mente que os autores Mirjam de Bruijn, Francis B. Nyamnjoh e Inge Brinkman, lançaram a compilação de artigos *Mobile Phones: the new Talking Drums of Africa*, de 2009, declarando desde logo que “*Each chapter in this volume tries to show, in its own way, how this new technology is (re-)shaping social realities in African societies, and how Africans and their societies are, in turn, shaping the technologies of communication.*” (cf, de Bruijn et al, 2009: 11), através de uma espécie de dialética entre a tecnologia e os seres humanos.

Proponho-me nesta tese, a olhar para as TIC de uma perspectiva ao mesmo tempo material e simbólica, no sentido em que os indivíduos delas fazem uso no seus contextos sociais, o que significa que aquilo que noutras instâncias se toma por um valor adquirido, como por exemplo o “potencial de desenvolvimento” representado pelas TIC, existe antes de mais sob formas concretas, localmente, nas mãos das pessoas, agentes, que materializam esse potencial tornando-o ao mesmo tempo concreto e específico, e representam elas mesmas as mudanças nos seus valores, através de múltiplas ansiedades e certezas, produzindo assim mudanças profundas nas suas realidades.

Estes instrumentos “*made in...*” “*out of Africa*” passam por um processo de transformação de sentido de cada vez que alguém se apropria deles. Do valor inicial essencialmente mercantil, os objetos podem adquirir (por transferência) significações mais simbólicas, intimamente ligadas às vivências do espaço e do tempo dos seres humanos, e às

suas representações. Porque cada vez mais, as TIC são instrumentos de representação do mundo e de coletivização da experiência vivida pelos indivíduos (como é o caso dos telemóveis e da Internet), e já não meros canais de emissão de informação (como a rádio e a televisão).

Alguns estudos (cf. Guignard, 2005; Cheneau-Loquay, 2010; Hahn e Kibora, 2008; Alzouma, 2005; Molony, 2008; Sey, 2011) reclamam um espaço para compreendermos aquilo que os africanos fazem com as TIC e a importância sócio-cultural das mudanças que elas promovem. A problemática das TIC ganhou relevo em termos académicos desde o momento que no Ocidente as mesmas começaram a ganhar uma importância incontornável. A generalização dos telemóveis em África, e em especial dos *smartphones*, trouxe consigo novas questões relativamente à forma como estes teriam um impacto nos universos sociais africanos.

A ideia de apropriação pode ser discutida com dados quantitativos relevantes para perceber genericamente que as TIC ganharam o continente: o peso das telecomunicações nos orçamentos; o número de telemóveis; a distribuição de idades dos utilizadores quer de telemóveis quer de telemóveis com ligação à web; os níveis de escolaridade; a quantidade de pessoas com contas em redes sociais. Existem muitos indicadores que demonstram a triunfal generalização destas novas técnicas de comunicação no continente africano, e em particular no Senegal. Outros estudos preocuparam-se não tanto em relatar essa generalização mas em perceber como se adaptam estes instrumentos a necessidades específicas no continente, procedendo à análise de usos inovadores, dos quais ressalta um com impacto provavelmente global como a adoção do *mobile money*, muito bem sucedida em países como o Uganda e o Quênia com o M-Pesa, e com reflexos no Senegal com o Orange Money, que respondem a necessidades muito particulares das populações locais. Por exemplo, "*while payment by portable phone is making little headway in Europe, Africa has taken a lead with this real innovation in financial services via the mobile phone*". (Cheneau-Loquay, 2010: 20)

Contudo, mesmo em face da importância sociológica e cultural de serviços inovadores, como o serviço Wari no Senegal²⁵, de transferências internas e pagamento de

²⁵ Ver por exemplo a notícia de 21 de Janeiro de 2016: "*L'équivalent du quart du PIB du Sénégal transiterait chez WARI*" que demonstra a importância dos serviços de transferência de dinheiro no país. Ver: <http://www.afriqueitnews.com/2016/01/21/senegal-lequivalent-du-quart-du->

faturas²⁶; os «usos inovadores» ou o «potencial de desenvolvimento» que as TIC encerram em si não ecoaram as questões que os meus interlocutores se colocavam relativamente a objetos para os quais tão facilmente se assume um valor positivo. Porém, se o estudo dos «usos inovadores» parece relacionar-se essencialmente com novas aplicações que ajudam a resolver problemas específicos das sociedades africanas, em domínios como os da saúde, preços de mercado (Sylla, 2008 e 2012) e outros, *"unfortunately, though, many of these accounts are anecdotal or based on unsustainable donor projects. Such evidence is insufficient if we hope to make substantial conclusions regarding the impact of ICT at any general level"*. (Molony in Katz, 2008: 339)

No meu caso, rapidamente o terreno me encaminhou para aquilo que Molony chamou «*non-developmental uses of mobile communication*».

Falar com as pessoas sobre as TIC transformou-se em falar com as pessoas sobre as relações sociais, os valores culturais percecionados como estando “em declínio”, eliciando em particular os conflitos geracionais. as questões de género e uma suposta “crise de valores” no país. Na linha do que escreve Cheneau-Loquay refletindo sobre os telemóveis:

"This is disrupting social hierarchies. The older generation may find itself losing their control over discourse which, once public, is now increasingly private. Its power may be enhanced if controls the means of paying for the telephone, but that power can also be challenged by younger people more adept at exploiting its various functions, and by a loss of control over them and over women, who are now enabled to communicate in a way that breaks through social constraints". (Cheneau-Loquay, 2010: 13).

E também do que escreve Molony no artigo acima citado, para o caso de Madagáscar,

"Across Africa the mobile phone (...) is now forcing change within families where parents do not have access to technology. In Madagascar the mobile phone

[pib-du-pays-transite-par-wari/](#)

26 As dinâmicas de pagamento de faturas e transferências internas de dinheiro têm uma importância sociológica considerável quando por exemplo facilitam a capacidade de mobilizar recursos em circunstâncias de crise, mesmo que isso traga consigo uma ambiguidade no que toca às permanentes solicitações num ambiente de “solidariedade social” “forçada” como é o do Senegal (ver Moya, 2015).

symbolically enacts a reversal of who holds power and authority within the household. At the same time facilitating further relational mobility ..." (Molony in Katz, 2008: 347)

As conversas com os meus interlocutores rapidamente sublinharam a grande ambiguidade sentida relativamente ao potencial das TIC, nas linhas destas duas citações: por um lado uma ideia de perda de controlo sobre as mulheres; por outro, o questionamento da autoridade patriarcal, tanto por mulheres como por jovens. As TIC vistas como instrumento de comunicação libertador do jugo das relações sociais codificadas em torno da figura do patriarca, dão conta de uma sociedade a braços com uma crise de identidade, num mundo onde a informação cresce exponencialmente, fruto precisamente das tecnologias de informação e comunicação. Os números e os usos diziam muito pouco sobre essa ambiguidade, ou do porquê da associação entre as relações geracionais, de género, a sexualidade e as TIC.

QUESTÃO DE PESQUISA

Esta tese procura explicar alguns dos conflitos latentes na sociedade senegalesa, tornados mais evidentes por um novo regime de exposição pública das relações sociais, possibilitada pela generalização das TIC. A minha hipótese é que as TIC, através da sua capacidade de representação do mundo e comunicação, participam ativamente em transformações importantes das sociabilidades no Senegal, onde se observam mudanças nas relações de género e intergeracionais. Um regime de exposição (pública) baseado numa construção ideológica, um núcleo de valores subsumidos na ideia de patriarcado, inquieta-se pelos perigos da abertura ao mundo de jovens e mulheres.

O medo de alienação cultural, por um lado, e a crise da masculinidade, por outro, são temáticas que se impõem frequentemente quando consideradas as novas dinâmicas sociais facilitadas pelas TIC. Na perspetiva da ideologia patriarcal estamos, hoje em dia, perante um Senegal com uma “crise de valores” e em risco de perda da sua identidade cultural; numa outra perspetiva que toma o ponto de vista subalterno, quando falamos de TIC estamos perante um potencial libertador. Esta tese procura questionar essa dialética, entre o medo da

alienação cultural e o potencial libertador das TIC, e posicionar-se de forma equidistante dessas duas possibilidades, considerando instâncias onde se verificam tensões; nomeadamente em relação às sociabilidades no feminino, ligadas ao corpo e à sexualidade, ao espaço público e privado, à propriedade (o ter e o parecer), e aos jovens e às suas aspirações e lugar na sociedade.

O envolvimento etnográfico levou-me a considerar os valores culturais subjetivados como estando “em crise”, emanando de relações sociais tensas. A reflexão sobre as codificações das relações de género, familiares, conjugais, geracionais e de vizinhança, aproximou-me assim de domínios antropológicos. O terreno foi impondo as suas prioridades. Sugestões como a do então chefe de aldeia de Keur Momar Sarr de que “os telemóveis deviam ser limitados aos homens” obrigaram-me a definir os medos e as ansiedades de uma masculinidade “ameaçada” pelas sociabilidades contemporâneas, onde as TIC, como “elementos exteriores” às relações do patriarca com “as mulheres” e “os jovens”, relações essas de subordinação direta, pareciam jogar um papel de catalisador de «pânicos morais».

Os exemplos etnográficos revelam instâncias onde esses pânicos morais se manifestaram e onde as TIC jogaram um papel, mesmo que intangível e só subjetivo. Os desmoronamentos morais (cf. Zigon, 2007) que muitas vezes sustentam um pânico moral (cf. Cohen, 2002) em relação às TIC, são momentos de redefinição das relações de poder latentes nas relações sociais (ver capítulo 2) e também momentos de dúvida e questionamento sobre a moralidade e a capacidade dos indivíduos (subordinados) tomarem em mãos os seus próprios destinos.

Esta “passagem” de um objeto de estudo centrado nas TIC, para um centrado na influência das TIC nas relações sociais, surgiu quando se tornou evidente a necessidade de compreender os valores sócio-culturais que levavam as pessoas a dizer “*portable dafay dééfar lu bare mais dafa am lumu yàq tamit*” (o telemóvel ajuda em muita coisa mas também a ajuda a estragar muita coisa), usando uma expressão comum da ambiguidade que os instrumentos tecnológicos, conhecidos como TIC, causam no Senegal.

Uma reflexão deste tipo coloca-nos, de alguma forma, próximo de questões sobre identidade cultural e transmissão de valores, razão pela qual a escola e a consideração das perspectivas de interlocutores a frequentar a escola, tanto no contexto rural de Keur Momar

Sarr como no contexto de Saint Louis, também se assumiram como importantes, mesmo que o foco do questionamento não passasse pela centralidade do lugar “escola”.

O foco da problemática aqui definida em torno das TIC incide sobre dois grupos sociais: os jovens e as mulheres, definidos de forma muito lata no discurso coloquial. Para pensar estes grupos, e os conflitos que se geram no seio das famílias, é necessário levar em conta a ideologia patriarcal e perceber uma latente crise da masculinidade (cf. Perry, 2005), perceber as dificuldades de chegada à idade adulta (Antoine e Fall, 2002; Biaya, 2000 2001; Honwana 2012) bem como a definição da autoridade e suas concepções de honra. Uma honra que liga a imagem pública do patriarca à exposição e corpos de jovens e mulheres. O conceito de *sutura* situa-se no centro desse regime de exposição.

O terreno afastou-me assim da consideração direta das TIC, das suas potencialidades e usos inovadores, e lançou-me na tentativa de explicação do pânico moral causado pelas mesmas (ver secção 1.2.3 desta tese). Essa linha de análise leva-me aqui a singularizar ao longo desta exploração diversas instâncias onde TIC e moralidades convergem em relações sociais tensas (ver Capítulo 3), nomeadamente ligadas ao corpo (ver secção 1.2 e capítulos 4 e 5) a mediatização do mesmo (5.2), das relações sociais (5.5), na monetização dos afetos, i.e., na mudança das sociabilidades (ver capítulo 4), em questões de género (ver 3.3) e questões geracionais, ou ainda, na participação política (2.1); e outras instâncias que interligam a consideração deste núcleo de questões criadas em torno da generalização das TIC no Senegal, pela minha leitura das respostas dos meus interlocutores e por uma etnografia de longa duração, começada no ano de 2007.

Esta tese procura manter-se próxima de uma análise em linhas que valorizam os conceitos locais para a explicação das problemáticas do terreno. Um desses conceitos, que discutirei desde já, mas que será importante até ao final desta tese, é o de *sutura* (discrição, segredo, manter uma aparência de decência). Este conceito liga-se de forma multifacetada ao objeto da tese: enquanto instância que determina a honra/desonra do patriarca; enquanto princípio organizador das sociabilidades no Senegal; mas também enquanto relação dos interlocutores com o investigador e as dúvidas lançadas sobre a opacidade das relações sociais observadas.

Falarei na secção seguinte, em jeito de introdução ao conceito, da minha experiência

peçoal com a *sutura* (discrição, secretismo, decência) senegalesa. Esta discussão servirá de ponte para as metodologias, já que introduz questões reflexivas da relação do investigador com o terreno.

A ETNOGRAFIA, A REFLEXIVIDADE E A SUTURA

Um das opções mais importantes para esta tese prendia-se com a forma de fazer terreno, que se realizou entre Janeiro de 2011 e Junho de 2013. A formação em Antropologia e as viagens anteriores tinham sublinhado a importância de uma postura reflexiva relativamente à etnografia. O programa curricular do Doutoramento em Estudos Africanos reforçara a necessidade de manter as questões epistemológicas sempre presentes. A minha condição de homem, branco, europeu, a fazer um trabalho académico é incontornável no terreno e tem uma forte influência na forma como as coisas se processam, na forma como as pessoas recebem, falam e encaram o investigador.

O facto de ser já conhecido na aldeia, ter um lugar socialmente localizável, através da pessoa que me alojou e da sua família, ter entretanto estabelecido novas redes de contactos, que ligam a zona do *Bas Ferlo* (à qual pertence a zona de Keur Momar Sarr), a Dakar e Portugal, ajudou construir o reconhecimento necessário da minha pessoa além das categorias genéricas referidas. Mas se essa rede anteriormente estabelecida foi rapidamente recuperada e estendida, foi só bastante tempo após a chegada que a questão reflexiva se começou a colocar com alguma pertinência, quando os meus próprios valores culturais chocaram com uma das formas mais básicas da sociabilidade no Senegal: o imperativo da *sutura* (ver Mills, 2011), de que falarei mais em detalhe ao longo da tese, e que pode ser visto como a exigência de «decoro e discrição», «diplomacia», «reserva», ou ainda pensado como uma economia moral no sentido (renovado) de Fassin (cf. Fassin, 2009)²⁷.

A ideia de que na interação quotidiana não se devem dizer as coisas com demasiada frontalidade foi-me alheia durante muito tempo, pessoalmente sempre falei e perguntei as coisas abertamente e sem rodeios. Foi ao refletir sobre a *sutura*, por sugestão de um amigo,

²⁷ Prefiro a expressão inglesa «*regime of disclosure*» usada por Ivy Mills mas em português faz mais sentido traduzir como economia moral no sentido de Fassin. Ver nesta tese a secção 2.3.

que comecei a compreender muitas das respostas evasivas que as pessoas tinham por hábito dar. Um dia, ao falar com um professor local, um manjaco de Casamança, este deu-me uma espécie de chave para a minha primeira instância de compreensão da sociabilidade local e pôs-me finalmente atento a esse conceito central das interações discursivas no Senegal. Falando sobre a *sutura* e a forma como a mesma significava uma espécie de permanente evitamento do “falar diretamente” o professor dizia-se alienado culturalmente no seu próprio país. Vindo de uma cultura diferente, onde segundo ele falar das coisas diretamente é apreciado, diz-me (parafrazeando): “...os meus colegas wolof, e os que falam wolof como primeira língua, dizem-me que as pessoas nunca vão estar à vontade comigo, porque digo o que penso. Aconselham-me a ter cuidado. Para mim é muito difícil viver aqui, neste sítio quando querem nomear o cão dizem gato, e quando querem nomear o gato dizem cão ...”.

A questão não era tanto pensar na *sutura* como conceito, como perceber o que era afinal “guardar a *sutura*?” Do porquê de isso ser um imperativo das interações interpessoais e as consequências desse modo de pensar. As descobertas que fiz em torno desse conceito (que em muito devo também à tese de Ivy Mills) são talvez típicas dos estudos etnográficos, i.e., a compreensão de que uma categoria local não encontra equivalente no nosso quadro de valores.

Paul Stoller recordando a sua experiência no Níger escrevia no seu “The taste of Ethnographic Things” sobre alguns dos pressupostos do trabalho de terreno antropológicos que transportava consigo quando lá chegou em 1976.

"One does fieldwork, I learned, to gather "data" from informants. One collects these data, brings them "home" and then, from an objective distance, analyzes them. The analysis focuses on an intellectual problem - kinship, sociocultural change, symbolic meaning - the solution to which refines social theory. The underlying premise of this epistemology is fundamental: one can separate thought from feeling and action."

(Stoller, 1989: 4)

Esta posição epistemológica típica de uma antropologia objetivista foi precisamente o que toda uma geração de antropólogos, especialmente (mas não exclusivamente) da antropologia americana, conseguiu questionar. Stoller, por seu lado, apercebeu-se ao longo de frequentes visitas ao terreno de coisas que lhe foram escapando, de conhecimentos e interpretações

locais que não seriam possíveis sem uma atenção particular à questão temporal. Descobriu, por exemplo, como o «gosto» pode ser uma instância de expressão de frustrações, quando usa um exemplo etnográfico onde uma mulher nigerina vivendo sobre pressão sócio-familiar e que usa os seus cozinhados com uma forma de simbolicamente rejeitar a sua condição (ver Stoller, 1989: 15-23).

Não procuro retirar as mesmas conclusões teórico-metodológicas que Stoller pretende ao apresentar a questão do «gosto»²⁸ (no sentido de *taste* em inglês), mas simplesmente estabelecer uma relação com a minha própria experiência de terreno. A posição reflexiva advém da consciência de que todo o conhecimento é um processo relacional (cf. Hastrup, 2005: 143). No contexto da minha experiência de terreno e na forma como formulara a temática da minha pesquisa, tendo por base tanto a análise bibliográfica como as experiências anteriores no terreno²⁹, o questionamento do lugar do investigador neste terreno em particular não tinha ainda os elementos suficientes para uma verdadeira análise académico-científica.

Foi só no aprofundamento das minhas relações interpessoais como investigador com o terreno (não obrigatoriamente com as pessoas que participaram no estudo mais diretamente) que certas questões se colocaram e obrigaram finalmente a considerar a reflexividade, como um passo importante.

"One could simply say that the anthropological contribution to knowledge is based in ethnography, had this term not been debased by being imported either as a 'method' into other disciplines (often meaning little more than that the investigator actually talked to people), or by being seen merely as a way of presenting data (incorporating direct quotes from informants).(...) it is neither simply a method (a synonym for fieldwork) nor a particularly thick description of local realities. Both of these are subsumed by a particular sensitivity to the world – a mode of perception that includes a reflexive awareness of, and respect for, local particularities and complexities on the one hand, and the theoretical intervention implied by

28 Que se inserem numa proposta teórico-metodológica específica e que tem a reflexividade como temática central.

29 Se bem que fora do quadro de um trabalho académico, estas experiências foram sempre conduzidas com consciência das questões antropológicas.

representation on the other. (...) ethnography and epistemology are simultaneously present in the anthropological object."(Hastrup, 2005:141)

Passou muito tempo até que me desse conta de ideias e conceitos que realmente enformam muitas interações discursivas no Senegal (por vezes muito formais). Essas ideias estão diretamente relacionadas com aquilo que se pode ou não revelar, a quem, e com que consequências, e também com as posições sociais das pessoas, erigindo-se em verdadeiros obstáculos.

A temática que levava para o terreno sobre a apropriação da tecnologia implicava na minha formulação uma aproximação à forma individualizada e pessoal como os meus interlocutores se relacionam com os diferentes objetos em torno dos quais se concentraram os meus interesses, as tecnologias de informação e comunicação. A questão das subjetividades, do discurso sobre a importância destes objetos e da relevância que ganharam na vida das pessoas, faz emergir questões relativamente às sociabilidades e aos modos de relacionamento. Essa relação direta com questões do foro íntimo e pessoal não foi, muitas vezes, fácil de gerir, encontrando por parte das pessoas muitas reservas e até algum espanto, por considerarem as duas temáticas como coisas relativamente díspares.

Os meus interlocutores disponibilizaram-se para falar de telemóveis, computadores, televisão, valores sociais, conflitos geracionais, história local e perceções sobre o local, o país, e o mundo, mas quando instados a falar de coisas mais pessoais e da problemática das relações sociais, as coisas mudavam de sentido e obscureciam deliberadamente o que diziam.

Obscurecer o que se diz, ou dizer coisas que não são verdadeiras para não revelar pormenores sobre as situações sociais de cada um (nomeadamente em relação ao estatuto familiar), pode em muitas instâncias ser considerado “mentira” ou “manipulação”, num quadro de valores onde o “ser franco” é valorizado³⁰. No entanto, nas sociabilidades locais

30 Ver nesse sentido o que diz Ivy Mills: "*While many argue that Senegalese society has become pervasively hypocritical, hypocrisy may not be an adequate analytic for these Senegalese examples, as it implies willful intent to deceive. Instead, we could see public discourse in Senegal as a contest of narrative, where it is ultimately the best, the most beautiful, and most morally defensible stories (within metanarratives of tradition, religion, modernity) that gain legitimacy through their reiteration*" (Mills, 2011: 70)"

levantar o véu sobre si equivale a revelar coisas sobre aqueles que existem na vizinhança mais próxima, nomeadamente a família. Revelar as más ações de um pai de família equivale a fazer recair o opróbrio sobre toda a família. Mostrar um lado menos bom de si no espaço público equivale a quebrar a *sutura* da família, que obriga a manter em permanência uma imagem de dignidade (ver Sylla, 1980); e por extensão falar mal de uma figura poderosa equivale a colocar o foco sobre toda a comunidade (ver Mills, 2011).

Estes princípios são operativos no Senegal (ver filme *Sutura* de Mariama Khan, sobre a violação e violência de género³¹). Revelar realidades moralmente condenáveis é sinónimo de quebra do pacto social, uma violação da *sutura*. Um indivíduo que fale de forma demasiado frontal é visto como uma ameaça a esta sociabilidade, um risco, e poucos lhe farão confiança³². A *sutura*, embora dela possamos extrair ilações negativas, sobre as suas consequências é um valor cultural muito forte que existe como uma qualidade moral no Senegal, um valor positivo. Ela significa a diplomacia, a capacidade de compreender a fragilidade e natureza defeituosa de todos os indivíduos, e o não julgamento dos mesmos. É, portanto, uma forma de justiça no trato do outro, uma cordialidade, uma cortesia; mas também uma economia do privado e do público, do pessoal e do social; e, conseqüentemente, um princípio organizador importante das relações sociais.

O uso que aqui faço do conceito de *sutura* pode ser equiparado à opacidade assinalada por Joel Robbins (Robbins, 2008) para as sociedades do Pacífico, no sentido em que *sutura* gera opacidade, ou «incerteza» no sentido aplicado por François Berthome e Julien Bonhomme (Berthome, 2012). Contudo, se a "opacidade" é a resultante de um pensamento baseado na *sutura*, na origem não encontraremos as mesmas assunções de que é impossível conhecer o que os outros pensam (e como tal toda a especulação pública sobre as motivações dos outros é desaconselhada). No Senegal, essas especulações são, na realidade, demasiado frequentes e, quanto mais opacas parecerem as intenções mais as especulações se aproximarão de questões de bruxaria e feitiços, ou da desconfiança sobre as reais intenções do outro. A opacidade (e/ou incerteza) gerada pela *sutura* é antes o não des-encobrimento

31 <https://www.youtube.com/watch?v=5nHVP6uLB8E>

32 Será uma pessoa conhecida como *nettalikat*, i.e., aquele que faz luz sobre um assunto; o que conta; o que esclarece. Ser considerado *nettalikat* é sinónimo de ser uma pessoa de pouca confiança e mesmo, por vezes, de ser mentiroso.

das verdadeiras motivações ou intenções, como forma pró-ativa de proteção da posição social de alguém, já que na ideologia subjacente a exposição equivale à morte social.

No contexto do estudo da opacidade nas sociedades do Pacífico, Joel Robbins consegue entrever que "*opacity doctrines ought to force a rethinking of some fairly settled approaches to topics such as the nature of theories of mind, the role of intention in linguistic communication and social interaction more generally, and the importance of empathy in human encounters and in anthropological method*" (Robbins, 2008: 408). No contexto senegalês a *sutura* cumpriria, possivelmente, esse mesmo papel.

Foi a compreensão da complexidade destas dimensões da *sutura* que me ajudaram a compreender a ambiguidade da percepção sobre as TIC, configurando-se em torno delas tanto um «pânico moral» como uma atração pelas suas potencialidades. A etnografia conduziu-me a pensar na economia moral, na estrutura social, no patriarcado, nas relações de género e gerontocráticas, num novo regime de exposição pública (sob uma ameaça sempre presente de morte social) proporcionado pelas TIC e no porquê dos focos preferenciais desse regime de exposição serem, por um lado, as mulheres, o seu corpo e a sua sexualidade, e por outro, os jovens, as suas relações com as gerações mais velhas e as suas práticas quotidianas.

Ao longo desta tese procurarei fazer sentido desta linha de análise fazendo uso tanto de estudos de caso, a partir de exemplos etnográficos (capítulos 3 e 4), como partindo de uma tentativa de situar historicamente estas mudanças sociais (capítulo 1).

Os jovens e as mulheres emergem deste estudo como os representantes das mudanças mais profundas perante uma ordem social patriarcal. As TIC surgem aí como elementos catalisadores, acelerando as mudanças e criando as condições para a cada vez maior visibilidade das mesmas.

METODOLOGIAS.

"The fusion of horizons, in Gadamer's felicitous metaphor, does not indicate full or identical understanding or conversion ... but rather the opening of a space of mutual vision from which genuine conversation can begin and the joint horizon can be gradually opened further. This is what happens as we learn to listen and speak with others. It is slow, careful work, not a matter of parachuting to a new place under the horizon." (Lambek, 2015: 229)

A metodologia principal para a realização deste trabalho académico foi a observação participante e o trabalho de terreno etnográfico. A realização de entrevistas semi-dirigidas a cerca de uma centena de interlocutores repartidos por dois contextos, rural e urbano, foi complementada pelas observações num tempo alargado. A recolha de material bibliográfico e mediático, e uma etnografia dos medias e das redes sociais têm igualmente lugar de destaque nos materiais utilizados para a elaboração desta tese.

A produção e registo de imagem foram outras das técnicas utilizadas, sendo o registo fotográfico e audiovisual elementos sempre presentes desde a primeira viagem ao terreno (2007), tendo sido os registos preferenciais empregues em 2007 e 2008 (Ver Anexo B).

Sobre a fotografia, gostaria de frisar que a dimensão iconográfica “senegalesa” é observável através da proliferação de imagens dos símbolos nacionais (em especial lutadores de luta livre; cantores “pop” *mbalax* e *marabouts*). Uma seleção limitada e ainda incompleta pode ser vista na plataforma *Instagram* (<https://www.instagram.com/rikmow/>), organizada por ordem cronológica (2012 a 2007), e que segue algumas linhas estéticas da preferência do fotógrafo-investigador. Desta seleção, num sentido muito lato, são possíveis extrair diversas “séries”, entre elas uma em particular sobre as iconografias dos motivos decorativos dos transportes públicos. Não sendo esta uma tese assumidamente do domínio da Antropologia Visual, não cabe aqui mais do que esta breve referência a um “trabalho” paralelo que dialoga plenamente com algumas das dimensões desta tese. Ver alguns exemplos fotográficos no Anexo C.

O registo audiovisual, se bem que continuado, concentrou-se sobretudo no ano de

2008 com a realização do filme *Waalo Waalo* (disponível em <https://vimeo.com/17473503>), um documentário sobre o acesso à água potável na zona do *arrondissement* de Keur Momar Sarr (Ver anexo B), produzido e realizado de forma independente³³, Outras filmagens ocasionais, a partir de 2011 resultaram em pequenos excertos de expressões culturais várias³⁴ e reúnem material, por exemplo, para um filme curto (a editar) sobre o fenómeno *Navetanes* na aldeia (filmado em 2012).

O registo visual é uma parte de pleno direito da “etnografia” realizada por mim no Senegal, já que o registo em si ajudou a criar situações e a explicitar pontos de vista importantes, já que levantaram desde sempre questões de representação. No entanto, apesar desta referência e das ramificações aqui mencionadas (disponíveis para consulta), este registo deve ser considerado fora do âmbito desta tese.

Por outro lado, em termos teórico-metodológicos, o uso indiscriminado do termo “etnografia” ou do adjetivo “etnográfico” tem levantado algumas críticas. Para Tim Ingold, a proliferação desses termos é concomitante do seu esvaziamento enquanto ideia de “método” antropológico (a mesma ideia é expressa na citação de Kirsten Hastrup na secção anterior). Para Ingold é preciso limitar o uso do termo etnografia e voltar a centrar as atenções na “observação participante”, “... *to practice participant observation is also to undergo an education (...) an ongoing series of transformations each one of which alters the predicates of being*” (Ingold, 2014: 388). É no sentido de aprendizagem que uso aqui o adjetivo etnográfico e a ideia de que fiz uma etnografia, uma aprendizagem de “modos de ser” diferentes.

Para essa aprendizagem a utilização da língua *wolof* foi seguramente um fator incontornável, uma mais valia e um desafio. O *wolof* é a língua mais utilizada no Senegal e fala-se mesmo de uma wolofização do país (O'Brien, 1998; Smith, 2010a ; Sarr e Thiaw, 2012),

" ... à l'instar des pratiques langagières, l'imagination identitaire demeure nettement favorable aux mélanges. (...) Autrement dit, cette identité nationale non-

33 Por mim mesmo e por Ricardo Oliveira Silva.

34 Ver <https://vimeo.com/62927226> ; <https://vimeo.com/56255614> ; <https://vimeo.com/38872051> e a informação que acompanha.

officielle, conséquence de la wolofisation, peut se lire autant comme une wolofisation des non-wolof qu'une déwolofisation du wolof, au sens large ou la langue ne correspond plus à une identité culturelle des terroirs wolof d'origine, mais à une langue co-extensive avec l'espace national et appartenant désormais à tous." (Smith, E., 2010a: 73)³⁵

Comecei a aprender os rudimentos desta língua de 2007 na minha primeira viagem ao país. Em 2011, quando a pesquisa de terreno para esta tese começou, tinha já um nível básico de compreensão da língua e ao longo do ano ganhei um crescente à vontade com a mesma, a par de uma cada vez maior autonomia. As entrevistas realizadas ao longo desse ano foram na sua maioria realizadas em *wolof* com a presença de um intérprete, que foi em diversas instâncias também ele interlocutor. O aprofundamento da língua entretanto consolidado permite-me hoje revisitar essas mesmas entrevistas com um espírito crítico, tanto relativamente às questões colocadas por mim, como à sua tradução-interpretação; bem como uma maior clareza na compreensão das respostas

A metodologia da entrevista dirigida, com intérprete, sofre de alguns males que o conhecimento posterior da língua vieram esbater; sendo para mim hoje possível compreender perguntas mal traduzidas e respostas sintetizadas, recuperando sentidos que no momento da realização das mesmas não foi possível. O crescente à vontade e autonomia ajudaram também na clarificação das naturais dificuldades iniciais. A partir de 2012 as entrevistas que realizei dispensaram intérpretes³⁶.

35 A temática da wolofização é um terreno fértil a muitos níveis e as interpretações não são coincidentes. Onde Smith pensa a des-wolofização dos wolof e wolofização dos não wolof, Sarr e Thiaw vêem uma hegemonia wolof: "*...les ethnies non wolof éprouvent un sentiment d'exclusion médiatique vécu comme un «déni d'existence symbolique»*". (Sarr e Thiaw, 2012: 11-12). A temática é absolutamente paralela a esta tese mas não deixa de ser constitutiva por exemplo de uma ideia de nacionalidade senegalesa. "*La wolofisation se manifeste aujourd'hui à travers les stéréotypes, les médias, la culture matérielle et certaines structures et projets étatiques nationaux. Au niveau de la culture, les Wolof s'approprient des éléments positifs des cultures sénégalaises. Ainsi reviennent souvent des expressions comme yere wolof pour désigner l'habillement traditionnel, weru wolof ou le calendrier wolof et garabu wolof ou la médecine traditionnelle. (...)La production notamment audiovisuelle sert souvent de véhicule aux stéréotypes et aux préjugés sur les groupes non wolof. (...)*" (Sarr e Thiaw, 2012: 11) Esta ideia é importante nomeadamente no capítulo 5.

36 O facto de ser casado com uma senegalesa desde 2011 e praticar o wolof numa base diária até

O sentido daquilo que se pode extrair das entrevistas realizadas em 2011 com intérprete é mais multi-vocal (porque comporta uma instância interpretativa e uma instância presencial de um elemento à partida exterior ao diálogo) do que as entrevistas que realizei a partir de 2012, onde a não presença do intérprete permitiu uma concentração maior nas temáticas e na sequência de questões a colocar, e minimizar o enviesamento causado pela presença de um terceiro elemento. Esse enviesamento é uma consequência natural da presença de elementos exteriores à pesquisa e funciona tanto no sentido positivo, de elemento facilitador, quando em face de alguém considerado um “igual” (*morom* em *wolof*) como outros homens, chefes de família, notáveis da aldeia, ou em relação com a pessoa em causa; como no sentido negativo, de constrangimento, quando em face de outros interlocutores com os quais a relação entre o intérprete é formalmente concebida como uma relação entre “não iguais”, como por exemplo face a jovens raparigas.

Hoje em dia, falo a língua wolof de forma independente e consigo manter uma conversa longa, onde me é possível explicar aquilo que pretendo, diretamente ou fazendo uso de aproximações quando falta o vocabulário. Compreendo a estrutura sintática da língua e as suas formas e conjugações várias bem como a grande maioria das expressões mais recorrentes. Uma dificuldade maior é sentida na linguagem poética e metafórica, mais carregada de duplos sentidos e sugestões subreptícias. Porém, a linguagem descritiva, usada na maior parte dos diálogos, foi dominada ao longo do terreno e aprofundada posteriormente, ao ponto de actualmente conseguir seguir de forma autónoma séries televisonadas e outros conteúdos televisivos.

Não posso deixar de frisar a importância da língua para fazer sentido dos conceitos locais e da forma como são usados no contexto; porque em muito contribuiu para uma crescente consciência de lógicas próprias às narrativas dos meus interlocutores e em relação a fórmulas próprias à narração experiencial (fenomenológica/vivida) em wolof. Essa característica da etnografia e pesquisa antropológica é sobejamente conhecida e tem um lugar considerado primordial na Antropologia (ver Geertz, 1983). Mas a compreensão da língua veicular dos interlocutores é, ainda, importante no sentido em que as conversas que se à data ajuda-me a um aprofundamento muito relevante das dimensões “expressivas” da língua, i.e., as dimensões onde o tom, a ênfase, a ambiguidade, passam a ser elas mesmas significantes e importantes na compreensão dos contextos de interação linguística.

presenciam no quotidiano se transformam em elementos integrantes da etnografia; e que a observação dos conceitos considerados importantes no seu contexto se torna possível.

A pesquisa foi repartida por dois contextos - a aldeia de Keur Momar Sarr e a cidade de Saint Louis do Senegal – e teve a duração total de 36 meses (contabilizando o total de viagens), repartidos pelos dois lugares, 9 meses em Saint Louis e 25 meses em Keur Momar Sarr. Uma diferença essencial relativamente às entrevistas realizadas num e noutro lugar, é precisamente a questão da língua. Se no primeiro terreno, realizado essencialmente em 2011 na aldeia de Keur Momar Sarr³⁷, e posteriormente a partir do final de 2012 e até meados de 2013, as primeiras entrevistas foram feitas com intérprete, em 2012, na cidade de Saint Louis, as entrevistas foram realizadas por mim em *wolof*.

Uma outra diferença é o meu posicionamento social enquanto investigador. A proximidade com a família com quem fiquei na aldeia situava-me para as pessoas com quem interagi. A minha pessoa “associada” à família do meu intérprete e amigo foi o que me permitiu abrir as muitas portas a conhecimentos que, de outra forma, teriam sido difíceis; nomeadamente no que toca à história local e outros aspetos igualmente importantes³⁸. A sociabilidade básica no Senegal, de certa forma, pelo menos em meio rural, exige que a pessoa tenha um “lugar social” reconhecível. Os contactos são facilitados quando feitos a partir de redes de pessoas que conferem ao investigador a necessária “porta de entrada”. Dizer isto não significa que outra pessoa não possa encontrar outras metodologias de

37 Para a contabilidade total do terreno inclui também as viagens de 2007 e 2008. Ver anexo B.

38 Para ilustrar o que aqui quero dizer invoco dois exemplos. Um filho da aldeia, homem, de cerca de quarenta anos, e um professor a trabalhar no *collège*, ao mesmo tempo a fazer uma tese de mestrado sobre a história local. A ambos as narrativas contadas relativamente à história local, foram deliberadamente obscurecidas no sentido de não permitir uma clara compreensão das dimensões pretendidas. O filho da aldeia, em particular, terá falado por exemplo com o chefe da aldeia de Brár, tal como eu, mas em momentos diferentes, e num contexto diferente. Enquanto eu me diriji e preparei o encontro que se passou muito formalmente e em que Makhtar Marème Touré narrou a história “oficial/oral” da aldeia ao longo de uma hora com grande cerimónia e detalhe, ao filho da aldeia foi sempre negado este conhecimento, fruto do seu posicionamento social “ilegítimo” para requerer tal coisa de um ancião. A história em causa, registada em áudio, era inclusivamente desconhecida dos filhos do chefe de aldeia em questão, que assistiram à cerimónia protocolar e aí ouviram pela primeira vez a origem do nome da aldeia mais antiga da zona de Keur Momar Sarr-Mérinaghen, com mais de 300 anos.

“acesso” às percepções e subjetividades das pessoas em causa, mas esse caminho será mais complexo e pouco eficaz, gerando muito provavelmente desconfiança sobre as intenções. Para contornar essas barreiras, o meu intérprete principal, um homem com um capital social e simbólico considerável, fruto da sua posição e da herança paterna no que toca à geração mais velha de pessoas (de considerável influência), foi um “interveniente” essencial, sempre acedendo aos contactos e apresentações necessárias. Para os meus interlocutores “vir da parte de ...” foi sempre a primeira instância da *teraanga* (traduzido como hospitalidade; mas na verdade sistema de obrigações e solidariedade social na sociedade senegalesa, em especial nas zonas rurais) devida à pessoa em questão. Sempre que uma conversa era proposta a alguém nessas condições, as temáticas das conversas foram apresentadas e o consentimento para proceder ao registo áudio pedido.

Na aldeia de Keur Momar Sarr, onde realizei no total 56 entrevistas dirigidas, repartidas pelos dois períodos já assinalados, metade dessas entrevistas (28) contaram com a presença da pessoa referida; enquanto que a outra metade foi realizada diretamente por mim em francês, e posteriormente em wolof (a partir de 2012).

A partir do final de 2011, e já com 48 entrevistas realizadas, convém referir que a minha posição relativa na aldeia mudou consideravelmente devido ao meu casamento com uma mulher da aldeia, tendo aquele que tinha sido o meu intérprete principal passado a ser o meu sogro. A entrada numa família local aconteceu posteriormente à realização das entrevistas, não gerando assim nenhum conflito de interesses relativamente à pessoa que me ajudava à consecução do estudo. Este aspeto é ainda importante em termos etnográficos, pois a partir desse momento a minha relação com a aldeia ganhou substância e comecei a ter uma existência social local. A isso junta-se a conversão ao Islão, religião na qual se celebrou o casamento, e a frequência da mesquita todas as sextas-feiras³⁹. Essa partilha de condição permitiu-me uma maior mobilidade e um maior aprofundamento das relações locais (não sem causar um enorme espanto). As situações festivas passaram a ser passadas em família, tal como as obrigações nelas concentradas.⁴⁰ A partir desse momento, passei igualmente a ser

39 Não partilharei aqui nenhuma particularidade da minha relação pessoal com a religião, nem do meu percurso pessoal nesse sentido. Não considero relevante tecer considerações sobre o valor de opções individuais; e muito menos debater as razões que conduzem a tal situação.

40 Festas como o *Tabaski (Eid-al-Adha)*; o mês de Ramadão (*Korité*); o dia de *Achoura*

conhecido localmente por um nome muçulmano, Mohammed.

O casamento não teve um efeito apenas em termos sociais, no reconhecimento e participação efetiva na sociedade local, trouxe também consigo o acesso a um outro grau de interpretação das relações sociais locais, das suas virtudes e conflitualidades. Na sequência desse momento, houve um desligar da aldeia, tendo ido viver com a minha esposa, os dois filhos de um anterior casamento, e uma irmã, para a cidade de Saint Louis, onde realizaria 34 entrevistas, ao longo de uma estadia de 9 meses, numa casa do bairro de *Hydrobase*, essencialmente habitado por pescadores e suas famílias, numa relação muito próxima com o bairro popular de *Guét Ndár*. A presença de um casal misto gerou alguma desconfiança, que diminuiu muito lentamente conforme as pessoas com quem interagira se apercebiam de que falava *wolof*. Durante os primeiros meses não fiz qualquer entrevista e ocupei-me a conhecer mais aprofundadamente a cidade e as suas dinâmicas; conhecimento para o qual contribui a necessidade de fazer uma vida familiar no local. Rapidamente aprendi a conhecer os mercados, fazendo mesmo várias amizades no mercado de *Guét Ndár* e no mercado de *Sór*. Saint Louis é uma cidade dinâmica e tive a oportunidade de falar com muitas pessoas, confrontar perspetivas, e continuar a minha etnografia, agora a partir de um outro ponto de vista menos enraizado nas relações comunitárias de parentesco e vizinhança. Essas relações, ainda que existentes e obedecendo aos mesmos ditames “em teoria”, são muito diferentes espacialmente. A necessidade de um posicionamento social claro e inequívoco, como na aldeia, deixa de ser uma necessidade. Saint Louis é uma cidade turística, habituada a grandes fluxos de pessoas que aí se instalam transitoriamente. No entanto, mesmo fazendo uma vida centrada na habitação, com poucas relações estabelecidas na vizinhança, muito devido à desconfiança *vis-à-vis* da minha esposa, o ponto de contacto que me permitiu o acesso às pessoas que pretendia entrevistar foi a irmã da minha esposa, a frequentar à data o *Lycée Ameth Fall*, liceu só para raparigas situado no bairro *Sud* da ilha principal da cidade; que transmitiu a colegas suas o meu interesse na sua participação num trabalho académico sobre as práticas da juventude, as perceções sobre as TIC, hábitos de consumo, perceção sobre os valores sociais, *mbaraan* (ver capítulos 1 e 4), relações sociais e afetivas.

Algumas das entrevistas fugiram a esse quadro e resultaram de outros contactos,

(*Tamkharit*); o *Gamou* de Keur Momar Sarr, de Tivaouane (da confraria *Tidjiane*).

proporcionados por uma amiga da empregada que contratara, e que introduziu da mesma forma o estudo, a pessoas a viver tanto no bairro de Hydrobase como de Guét Ndár. A distribuição de idades situa-se aproximadamente entre os 17 e os 23 anos, com algumas exceções. Com estas jovens raparigas foram realizadas entrevistas dirigidas, em torno das temáticas acima mencionadas, o estudo e o seu propósito foi apresentado antes da realização de todas as entrevistas e as permissões para gravar o conteúdo pedidas. Em média as entrevistas duraram cerca de uma hora e começaram sempre por uma breve caracterização dos agregados familiares e proveniências (número de pessoas a viver em conjunto; poligamia ou monogamia; oriundo de Saint Louis ou de outro local). Outro grupo de entrevistas, mais pequeno, resultou de contactos que estabeleci diretamente, em geral com pessoas mais velhas.

Todos os interlocutores comentaram e abordaram apenas os assuntos com os quais se sentiram confortáveis e acordou-se que nenhum nome verdadeiro seria utilizado. Nos momentos, ou assuntos, que geraram mais resistências ou silêncios, procurei mudar o sentido da conversa, sempre tentando deixar as pessoas em questão numa atmosfera de ligeireza. Os interlocutores que assumidamente narraram as suas experiências fizeram-no de livre vontade, sabendo sempre que as suas identidades seriam protegidas por comum acordo e que o conteúdo da conversa não seria revelado na integralidade em nenhuma instância, condição para o registo da mesma.

Caracterizo aqui em detalhe o processo de escolha de pessoas para entrevistar porque considero importante referir que os contextos em que é possível realizar estudos com jovens raparigas/mulheres do intervalo de idades em causa são poucos e difíceis de criar. O acesso através da escola significaria provavelmente a dificuldade de garantir a privacidade das entrevistadas, o que condicionaria demasiado as respostas. O acesso através das suas famílias e pessoas responsáveis encontraria uma grande desconfiança e resistência por parte das mesmas, questionando os verdadeiros interesses das temáticas em análise. O acesso através de instituições a trabalhar com jovens, ou com acesso privilegiado aos mesmos, significaria que este grupo reunia alguma condição comum, ou situação particular. O que pretendia era ouvir as jovens raparigas/mulheres sobre as coisas que se dizem no Senegal sobre os jovens, as acusações que recaem sobre elas enquanto mulheres e jovens, genericamente; ouvi-las

comentar em favor ou contra do diagnóstico da “crise de valores” e perceber em que sentido as suas práticas contribuem para essa percepção e, por outro lado, se se reviam nos valores em declínio ou pensam de forma diferente.

A abordagem ao terreno de Saint Louis foi por isso muito distinta da abordagem ao terreno de Keur Momar Sarr. Ambos os terrenos, configuram realidades muito distintas, das quais a dicotomia urbano/rural é apenas uma constatação superficial. As economias familiares, atividades profissionais, o espaço público e privado, a comunidade e a representação política e social da mesma, são também distintas; tal como são o acesso à informação, a liberdade de movimentos e a capacidade de ser relativamente “anónimo”. Como tal as abordagens tinham obrigatoriamente de se diferenciar. Contudo, elas assemelham-se, por outro lado, quando o contacto com as pessoas é estabelecido através de intermediários de confiança. Aproximam-se igualmente na forma de apresentar as entrevistas dirigidas e temáticas aí abordadas.

O que justifica que na aldeia se tenham abordado essencialmente adultos (com exceções), todos eles pais e mães, da aldeia ou oriundos de fora, com uma distribuição de idades sobretudo acima dos trinta anos, é que essa foi a primeira instância do estudo. Era necessário caracterizar um certo conservadorismo, perceber o contexto dessas ideias (ligadas à estrutura social e aos valores culturais, fortemente imbuídos de uma ética social e religiosa). Porém, mesmo se na aldeia os valores dos mais jovens dificilmente se situam na mesma linha dos valores mais conservadores, os comportamentos dos mesmos estavam longe de corresponder ao diagnóstico. Era necessário desenraizar o estudo da aldeia e ir ao encontro de jovens cujas práticas têm, ou não, uma maior relação com essas mudanças.

Todas as entrevistas no período 2011-2013 foram feitas com recurso à gravação áudio, com o consentimento dos participantes.

As entrevistas semi-dirigidas, em especial na aldeia, foram acompanhadas de outros elementos etnográficos, tais como percursos biográficos, relação prolongada no tempo (quando possível), conversas informais sobre os mesmos temas e, em geral, por um aprofundamento da história local, histórias de fundação das aldeias circundantes, das atividades económicas, composição social, grupos familiares e parentescos, bem como uma

observação atenta das dinâmicas de consumo, fluxos de objetos, participação em celebrações coletivas e familiares.

Nos dois contextos a observação participante foi o elemento principal da etnografia. O contexto de entrevista, embora esclarecedor é muitas vezes demasiado formal e pleno de constrangimentos relacionais. São raros os interlocutores com os quais as barreiras não se apresentam e ainda mais raros aqueles com os quais nos é dada a possibilidade de acompanhar os percursos de vida, feitos de mudanças, sejam elas positivas ou negativas. A capacidade interpretativa é resultado desse conhecimento, só aí é possível um verdadeiro «*ethical encounter*» (ver Lambek, 2015).

As restantes entrevistas, porém, também fazem parte do cenário de uma investigação. Entrevistas úteis e sem utilidade nenhuma. Interlocutores abertos e interlocutores renitentes; sorridentes ou amedrontados; faladores ou calados. É na observação e experiência de situações no terreno que as perceções ganham vida.

A pesquisa etnográfica passa também pela escrita de um diário de terreno que embora demasiado incompleto relativamente às dimensões experienciais, consegue ainda assim guardar impressões fortes. Essas dimensões são seguramente uma parte muito considerável desta tese, de mais maneiras do que aquelas que conseguirei explicar (ver por exemplo o apontamento sobre tecnologia no capítulo 2). A relação com o terreno é uma relação ética, muitas situações não permitem uma sequência, uma continuação da relação com os intervenientes, mas são, ainda assim, momentos importantes na configuração das ideias e perceções dos investigadores, como a situação em que observei duas jovens raparigas num percurso entre Louga e Saint Louis, num *sept places*, a falar entre elas usando o telemóvel como instrumento de interação entre as duas, ora mostrando fotografias (com uma considerável *mise-en-scène* acompanhando as tendências) ora tocando músicas, e preenchendo os espaços com comentários.

Ainda importante em termos metodológicos é a pesquisa e recolha bibliográfica e de conteúdos.

A bibliografia pesquisada e anotada concentrou-se sobretudo em estudos sobre o Senegal, estudos sobre as TIC em África, sobre a juventude em África, os estudos de género,

estudos africanos e pós-coloniais, afrocentrismo, sobre o Islão no Senegal, migrações, identidades, antropologia das moralidades, filosofia da tecnologia, literatura sobre o pânico moral, a sexualidade e o corpo em África e em diversas outras temáticas importantes para qualquer trabalho académico como a filosofia.

Desde 2009 que procedo igualmente à recolha *online* de peças jornalísticas, colunas de opinião, vídeos de emissões televisivas ou na *web*, filmes documentais e de ficção, recolhidos e organizados por temáticas e anotados (quando tal se demonstra pertinente). Durante o trabalho de terreno procedi igualmente à recolha de *media* locais, sobretudo revistas, dos quais ressalto Magazine Confidences (ver Anexo A) e Dakar Life, ambas dedicadas a temas da sociedade, sendo a primeira dedicada ao “escândalo”, sobretudo de cariz sexual, e a segunda a abordar questões sociais pertinentes. Estas revistas foram digitalizadas. Ao longo do processo que decorreu entre Janeiro de 2011 e Março de 2012, de mudança do regime presidencial de Abdoulaye Wade, até à vitória de Macky Sall, e posteriormente até 2013, recolhi igualmente revistas de opinião marcadamente politizadas.

O visionamento de séries de produção local, um fenómeno emergente, sobretudo a partir de 2012, também se revelou importante. As mesmas seguem as linhas novelísticas e dramáticas de novelas importadas, sobretudo do Brasil, México e Índia (ver Werner, 2006), mas surgiram, devido à atual facilidade de obter meios de produção a um menor custo e ao suporte digital de difusão, em grande número nos últimos anos. Estas séries refletem e encenam perspetivas muito interessantes sobre a sociedade senegalesa. Destas, gostaria de ressaltar as séries *Dinama Nékh*, *Un Café Avec*, *Wiiri Wiiri*, *Tundu Wundu*.

Além do visionamento destas séries, de ressaltar emissões em que os intervenientes são jovens como *Entre Nous* da SENTV, *Parole aux Jeunes* da webTV Carrapide, *Wareef* da TFM, ou temáticas e de debate como *Demb* e *Le Grand Rendez-Vous* e *Sens Interdit* e outros.

Os documentos recolhidos, conjuntamente com os media locais digitalizados, são mais de mil. E as séries visionadas, às quais se juntam alguns tele-filmes (*theatre sénégalais*), ascendem a algumas centenas de episódios e vídeos, e representam não só uma importante fonte de ideias como uma dimensão da mediatização da sociedade senegalesa, importante no contexto desta tese; e ainda uma das instâncias da aprendizagem da língua

wolof.

Por último, uma palavra é necessária para as redes sociais. Nas minhas contas pessoais de Facebook e Twitter, contam-se centenas de contactos de senegaleses. Entre esses contactos existem pessoas que conheço diretamente e com que interajo regularmente, pessoas que consigo localizar socialmente, como pessoas de Keur Momar Sarr, e outras pessoas que não conheço nem posso localizar e que foram aparecendo nos contactos. Estes contactos apareceram a partir de 2008, mas só começaram a aparecer significativamente a partir de 2011-2012, anos em que se generalizaram as ligações à *web* através de *smartphones*. Os últimos três anos 2013 a 2015, observa-se uma consolidação dessas redes sociais. Páginas como “Page Keur Momar Sarr” aparecem no ano de 2013 e seguem o modelo (a escala reduzida) de páginas como “Page Senegal”. Contudo, embora o acompanhamento seja regular e atento, esta tese não é sobre as redes sociais senegalesas em particular, como tal não houve um aprofundamento sobre as metodologias necessárias para considerar uma etnografia das redes sociais no Senegal, embora o capítulo 2 abra algumas linhas de questionamento nesse sentido, tal como a subsecção 3.2.4 no capítulo sobre a aldeia de Keur Momar Sarr. O Facebook, em especial, permite acompanhar alguns dos meus interlocutores do passado na sua projeção pública e na criação de novas dinâmicas de relação.

Esta recolha intensiva e por vezes exaustiva, de conteúdos de media digitais e convencionais, foi importante tanto para a escrita do quinto capítulo desta tese como para ajudar a interligar o terreno, a etnografia, e a dimensão das TIC.

SOBRE A TESE

Esta tese organiza-se em duas partes distintas mais uma terceira parte correspondente à Conclusão.

Na primeira parte, onde se integra esta Introdução, procedo à tematização deste estudo. Começando por uma definição do objeto de estudo parto em seguida para uma concretização do mesmo no contexto sócio-histórico senegalês.

Fez-se primeiramente uma aproximação ao objeto de estudo na forma como ele se apresentou à partida através de um breve estado da arte, para em seguida aprofundar uma linha de análise em particular. Essa linha de análise privilegiou a forma como as TIC se incrustam nas relações sociais, introduzindo instâncias técnicas e sublevando tensões que marcam as relações de género e intergeracionais. Sendo uma tese na área de Estudos Africanos, mas com um pendor antropológico marcado, esta tese situa-se na intersecção dos estudos sobre as juventudes em África (Honwana, 2012), os estudos de género e as relações intergeracionais e a consideração das dinâmicas da globalização (cf. Appadurai, 1996); de extravasão (cf. Bayart, 1999); sócio-políticas e culturais.

O estudo sobre as representações das TIC como pânico moral e medo de alienação cultural faz incidir o foco nas sociabilidade jovens, e em particular no feminino. A pluridisciplinaridade aqui exibida não é tanto um *statement* teórico como a exploração de uma possibilidade e consequência das necessidades sentidas para explicar o diálogo entre o investigador e o terreno.

O primeiro capítulo tem aqui um papel fulcral na caracterização do contexto deste estudo. Começando por olhar para o contexto onde se realizou o trabalho de terreno a partir de 2011, e para a agitação social que grassava então no Senegal, este capítulo demonstra como o papel dos jovens em algumas das mudanças em curso na sociedade senegalesa é importante. Uma análise das linhas programáticas do movimento Y'en a Marre abre caminho para uma reivindicação de cidadania por parte dos jovens em dificuldade de transição para a idade adulta. Porém, essa reivindicação, que se pode considerar disruptiva em termos da ideologia gerontocrática não é acompanhada de uma reivindicação de mais direitos, nomeadamente relativos à saúde reprodutiva, à sexualidade e ao corpo.

É nessa questão "fraturante", onde a juventude senegalesa não parece ainda preparada para agir, que vamos encontrar a convergência das temáticas das Tecnologias de Informação e Comunicação, as sociabilidades (questões relacionadas com o corpo e a sexualidade) e os jovens. Procurando historicizar as dinâmicas de transformação dos valores sócio-culturais, questionam-se as dinâmicas relacionais de uma juventude no tempo.

Essa dimensão "temporal" é novamente invocada na terceira secção do segundo capítulo com a discussão sobre a abertura da sociedade senegalesa à mudança, abordando (em continuidade com o capítulo introdutório) o conceito de Sutura e um outro, Cosaan (tradição). São estes conceitos, enraizados nos valores sócio-culturais senegaleses, que nos conduzem à consideração do pânico moral gerado por um novo regime de exposição proporcionado pelas TIC; e a questionar a ideia de «morte social» num contexto patriarcal, onde se ligam os corpos femininos e a honra masculina.

O capítulo 2 surge aqui no contexto desta tese como um “apontamento” paralelo (mas constitutivo⁴¹) do objeto desta tese. Foca-se na ideia de “tecnologia” no Senegal e uma possibilidade de esboçar uma epistemologia das redes sociais no Senegal. Dado o seu teor profundamente teórico e, em certa medida, especulativo, optou-se por isolar este capítulo e conferir-lhe um estatuto diferenciado. No entanto, com as devidas reservas, parece importante desenraizar uma ideia acrítica de tecnologia, i.e., considerar que a ideia de tecnologia não uma coisa auto-evidente e que há uma multiplicidade de formas de considerar os objetos tecnológicos, quer em termos filosóficos quer em termos sócio-culturais. Estes objetos põem em jogo representações importantes do futuro, do passado e da realidade política. Embora reproduzam as hegemonias, são, contudo, úteis no seu questionamento, razão pela qual se introduz o assunto.

A segunda parte constrói-se em torno dos diferentes terrenos e é constituída por três capítulos. Os dois primeiros capítulos (3 e 4) correspondem aos terrenos realizados na aldeia de Keur Momar Sarr e na cidade de Saint Louis, respetivamente.

O capítulo 3, resulta da concentração em dois estudos de caso, e da contextualização de algumas das dinâmicas da aldeia do norte do Senegal. Aqui observaremos a ainda muito

41 Enquanto conjunto de ideias que formam implicitamente um olhar sobre a tecnologia.

forte presença de uma ideologia patriarcal, com uma influência muito direta nas vidas dos jovens, em especial das jovens mulheres, e como as TIC representam um espaço de experiências (fenomenológicas) com a autonomia, os relacionamentos, os afetos, e mesmo com o corpo. A análise aprofundada de casos concretos e do seu desenrolar aproxima-nos da ambiguidade da percepção sobre as possibilidades das tecnologias

O capítulo 4 centra-se sobretudo nas perspetivas sobre as dinâmicas do “ser jovem” no contexto de Saint Louis e resulta das entrevistas dirigidas realizadas neste terreno. Com uma metodologia mais individualizada, centrada nas minhas interlocutoras e nas suas percepções sobre as suas práticas e vivências, as respostas são enquadradas segundo uma perspetiva de género e segundo uma perspetiva geracional. A diferença que se estabelece para o capítulo anterior é não só metodológica, já que a discussão que se leva a cabo se baseia não tanto numa observação aprofundada ou em estudos de caso, mas nas percepções que estas jovens têm da sua própria geração e dos valores sócio-culturais considerados “em crise”. Pretende-se com este capítulo concretizar as discussões dos capítulos precedentes sobre as dinâmicas das gerações mais jovens, optando por uma perspetiva que leva em conta a questão de género, de que o policiamento das sociabilidades é mais forte para as mulheres do que para os homens. Analisam-se as dinâmicas de competição entre pares, centradas sobretudo nos hábitos de consumo e no “vestir”, onde se encontra um mimetismo das práticas das gerações de mulheres mais velhas (ver Scheld, 2003 e 2007; e Buggenhagen 2011 e 2012), mas também “novas” práticas muito difundidas relacionadas com os afetos, as relações, e a sua monetização, com o *mbaraan*, ou ainda relacionadas com a sexualidade, com o consumo de pornografia. Ainda neste capítulo, todas essas dimensões se interligam com a discussão da importância das TIC na articulação dessas dinâmicas, mostrando como o pânico moral se adensa em função de um maior grau de abertura das novas gerações a formas de comunicação, que permitem não apenas a multiplicação dos relacionamentos (e com isso uma maior experimentação) mas também uma maior vulnerabilidade a formas de assédio (concomitantes da fuga aos espaços normativos).

A concluir a segunda parte desta tese, o capítulo 5 aborda a produção e difusão local de conteúdos audiovisuais e mediáticos. Sendo este um terreno em si a análise resultante é uma tentativa de articulação das ideias desenvolvidas anteriormente, aplicadas aos

conteúdos. O terreno é esboçado em função das representações problemáticas de género, com o foco incidindo mais uma vez sobre os corpos e relacionamentos das mulheres. Assim, através de vários estudos de caso, procura-se dar sentido a um dos aspetos mais importantes do conceito de pânico moral, tal como definido por Cohen (cf. Cohen, 2002), a saber: o papel das representações mediáticas na desproporcionalidade das reações a determinadas dinâmicas de determinados grupos-alvo, neste caso as jovens mulheres. Assim discutem-se “casos” mediáticos como o das «lésbicas de Grand Yoff» onde fica patente o escrutínio do corpo feminino e a relação entre a generalização das TIC e uma visão de uma sexualidade “transgressiva”. Discute-se a série *Dinama Nékh* como sintomática da relevância sócio-cultural da prática do *mbaraan* e a possibilidade aberta pelas TIC para a criação de conteúdos que teriam alguma dificuldade de produção e difusão nos *media* convencionais; e também sintomática de novas relações de força nas relações de género, perspetivas de vida e um questionamento premente do lugar da mulher na sociedade senegalesa.

Tanto a discussão de *Dinama Nékh* como do caso das «lésbicas de Grand Yoff» abrem caminho para uma representação problemática do feminino, que é generalizada nos *media* senegaleses e na sociedade em geral, mas que optei por materializar através da referência a um jornal que recolhi ao longo do ano de 2012, o *Magazine Confidences*, que denota através dos seus critérios editoriais uma perspetiva paranoica sobre o feminino e as sociabilidades no feminino.

Neste capítulo discutem-se também mecanismos formais de moralização e controlo dos conteúdos do espaço mediático senegalês, através da discussão da única exibição do programa *Kawteef*, como exemplo de um conjunto de intervenientes ativos na regulação “moral” e “sócio-cultural” dos conteúdos televisivos; denotando não só o papel interventivo destes agentes (de regulação moral) como também demonstrando que ocupam, eles mesmos, um espaço no panorama mediático, seja de forma organizada, seja pela solicitação constante da sua opinião enquanto guardiães da moralidade e “higiene” do espaço mediático.

A terminar este capítulo e, abrindo as perspetivas para a conclusão, a secção 5.6, sobre um projeto que se construiu focado nas redes sociais e na partilha de informação, que contraria todas as tendências que se discutiram ao longo da tese, quer porque opta por um pragmatismo incomum no Senegal em relação à sexualidade (considerando que a

sexualidade é uma prática que não se conseguindo contrariar é preciso proteger: #FagaruJotna) quer por considerar as TIC como instrumentos de uma estratégia ativa de sensibilização; contrariando assim as lógicas conservadoras apresentadas ao longo de todo o resto da tese e confirmando que a apropriação das Tecnologias de Informação e Comunicação no Senegal passa também por uma negociação “ideológica” relativamente ao grau de abertura com que uma sociedade quer olhar para as sociabilidades, vincando uma diferença abissal ante uma apropriação da tecnologia que sublinha os pânticos morais (identitários, como os medos de alienação cultural e ocidentalização, ou sócio-culturais, como as ameaças de morte social, de quebra da *sutura*, e do feminino transgressor) e uma apropriação que opta pela instrumentalização da tecnologia, não considerando os efeitos que a mesma tem na abertura ao exterior “incontrolável” (ver também capítulo 4.4).

Finalmente, a conclusão procurará interligar todas as linhas de questionamento articulando as categorias locais discutidas mais aprofundadamente com o objeto construído.

Apropriação das TIC no Senegal: sociabilidades jovens e valores em crise

CAPÍTULO 1

DO PAPEL MOBILIZADOR ÀS TIC COMO INSTRUMENTOS RELACIONAIS

1.1. SENEGAL 2007-2015

A definição da temática em análise desta tese assentou sobre dois grupos de atores sociais preferenciais: os jovens e as mulheres. A escolha destes grupos está relacionada com dois aspetos essenciais da «ideologia social» senegalesa, a saber: a gerontocracia e o patriarcado. A importância de considerar a estrutura social e os valores sociais numa tese que à partida se centrava na apropriação das tecnologias de informação e comunicação é o que se espera elucidar ao longo destas páginas, onde desde logo se assume que tanto as tendências gerontocráticas como as tendências patriarcais da sociedade senegalesa são sinónimo hoje em dia de tensões sociais visíveis nas interações do quotidiano, e nas quais as TIC têm um papel preponderante, apesar de ser um papel ao mesmo tempo ambíguo.

O período considerado corresponde ao meu primeiro contacto com a realidade senegalesa no ano de 2007, embora não ainda no quadro deste doutoramento, poucos dias antes da reeleição de Abdoulaye Wade para um segundo mandato na presidência do país, e o momento atual, em que se operou uma mudança de regime, sem que a grande parte das questões sociais nas agendas mediáticas se tivessem alterado. As mudanças terão sido mais visíveis em termos de retórica política do que através da mudança efetiva dos modos de via.

Neste período o país atravessou alguma agitação, que atingiu o seu paroxismo nos anos de 2011 e 2012, momento que intermediou a emergência de movimentos sociais de jovens e eleição de um novo presidente, Macky Sall.

O contexto sócio-político não é aqui de uma relevância extrema mas para efeitos heurísticos é importante balizar algumas questões breves sobre o mesmo.

Uma das áreas de estudo em que se encontram mais trabalhos sobre o país está diretamente relacionada com as migrações, com os efeitos do transnacionalismo e com as dinâmicas imprimidas na sociedade senegalesa pelos fluxos migratórios internacionais (ver Diop, M.C.; 2008). A atestar a importância do sector das migrações estima-se que a contribuição dos migrantes internacionais para a economia do país em 9.6% (cf. Mbaye, L.

M., 2015) - dados oficiais, que excluem as remessas que não passam no circuito formal . O período em consideração foi também um de enormes mudanças em termos de políticas globais relativamente à migração.

1.1.1. JOVENS DE UMA «CULTURA MIGRANTE»: WAITHOOD, ASPIRAÇÕES DE SUCESSO E FUGA.

Em 2008, Momar-Coumba Diop editava um livro pela Karthala com o título “Le Sénégal des Migrations” (Diop, M.C., 2008) onde uma das importantes conclusões que aí ganharam força foi a de que o país tinha desenvolvido ao longo de mais de duas décadas de intensos fluxos migratórios uma verdadeira cultura migrante. As diversas dimensões exploradas nesse importante livro, através do trabalho de diversos investigadores, vão das questões económicas e históricas às questões culturais, das subjetividades e da moralidade comunitária, criando assim um quadro de referência a partir do qual é possível salientar algumas características de uma migração que continua a surpreender não só pelo seu volume, como pelos riscos que os candidatos a migrantes estão dispostos a correr (ver Gonelli, 2014).

A referência às migrações ajuda-nos a projetar melhor sobre o tecido social senegalês uma luz que incide sobre os jovens e um sentimento geral que dá substância a muitas das suas lutas quotidianas. As migrações e as questões levantadas por muitos investigadores demonstram como elas não estão exclusivamente ligadas a aspetos económicos mas de uma forma não negligenciável aos modos de vida, às expectativas de consumo, e aos imaginários (p.ex.: Fouquet in Diop, 2008; Willems, 2014; Prothmann, 2014).

É nesse nível que encontro um ponto de ligação com o estudo das apropriações das TIC, que também participam ativamente no processo migratório (Mansour Tall, 2004), mas nem sempre no sentido exclusivo do desenvolvimento (ver Hannahford, 2015). Compreender a necessidade de mobilidade social ou o simples imobilismo social (ver Prothmann, 2014) tem tudo a ver com as razões que levam os jovens a criar expectativas para as suas vidas, cujo único meio rápido de alcançar parece residir na migração, no grito desesperado e esperançoso *Barça mba Barzakh* (Ba, C.O., 2008; Willems in Diop, 2008) traduzido por

“Barcelona ou a morte”⁴². Numa sociedade onde

"... l'un des faits majeurs est la diffusion d'une culture de la «débrouille». Pour les jeunes, se débrouiller (làqarci, góorgóorlu) c'est tenter de trouver une place dans le secteur informel pour ne pas se faire «oublier»; c'est aussi accepter, dans certains cas, les dures lois de l'apprentissage dans le secteur informel, mendier ou voler, en somme, être prêt à tout pour survivre. Mais c'est aussi «partir» à tout prix, c'est-à-dire tenter de se rendre en Europe, aux États-Unis d'Amérique ou en Afrique australe (...) par des voies légales ou non ..." (Diop, M.C., 2008: 20)

Thomas Fouquet vai mais longe e considera que podemos mesmo pensar no processo migratório como inscrito numa *"économie de désirs, de fantasmes et d'imaginaires, par la prise en compte du critère de l'intentionnalité, et à l'intérieur de laquelle le migrant demeure un sujet moral"* (Fouquet, 2005); e que nos devemos demarcar da ideia de que é apenas a pobreza o fator decisivo para o processo migratório. Os últimos anos viram de alguma forma esta ideia de Fouquet ganhar mais força e os estudos sobre as migrações no Senegal a diversificarem-se, bem como as problemáticas sociais associadas à migração. Um artigo recente (Willems, 2014) equaciona as motivações de partida de senegaleses, que não fugindo à pobreza extrema continuam ainda assim a ver a migração como uma via para escapar à enorme pressão das «redes de solidariedade» locais, um imperativo moral ligado não apenas a fatores económicos mas igualmente a crenças místicas.

Apesar das novas abordagens de um fenómeno sobejamente bem estudado como as migrações senegalesas, as considerações sobre as questões sócio-económicas nunca foram postas de lado, pois elas são, num país como o Senegal, incontornáveis, após os longos anos de seca nos anos 70 e 80, os ajustamentos estruturais do FMI a partir de 1984, a desvalorização do franco CFA em 1994, e a recente crise internacional.

Ao longo da primeira década deste século, os estudos demonstraram o grande impacto social das migrações, o que fez dos *modou modou* figuras de sucesso, modelos a seguir (*royukay*), mas sobretudo uma via de saída de uma sociedade onde se observou

42 Hoje desatualizado face à nova realidade da política de deslocalização fronteiriça da União Europeia para países limítrofes, aos crescentes obstáculos colocados à regularização e às múltiplas campanhas de informação sobre os riscos da migração clandestina (ver Willems, 2014).

“l’effritement progressif du modèle postcolonial de promotion sociale fondé sur l’École (...) [et où] on voit alors l’importance grandissante des figures du commerçant, du voyageur, du migrant, mais aussi de l’entrepreneur” (Diop, M.C. 2008: 19), aos quais se podem adicionar outras figuras de sucesso como os lutadores de luta livre, as estrelas da música *mbalax*; todas elas figuras que dificilmente parecem ser produzidas pelo sistema social do Estado ou pelo tecido empresarial, e antes todas figuras de sucesso algo assemelhadas ao mito americano do *self-made man*⁴³.

É assim que Honwana nos introduz o conceito de «*waithood*» forjado por Dianne Singerman para o contexto egípcio, mas aplicável de uma forma surpreendente ao contexto senegalês⁴⁴,

“waithood does not result from a failed transition on the part of the youth themselves but rather from a breakdown in social economic system supposed to provide them with opportunities to grow up healthy, get good education, find employment, form families and contribute to society as fully fledged citizens. What is broken is the social contract between the state and its citizens. ” (Honwana, 2012: 2)

Um dos aspetos do conceito de *waithood* para Diane Singerman (ver Singerman, 2007) que parece mais claro para o contexto senegalês do que na apropriação que faz Alcinda Honwana, que procura generalizar o conceito (Honwana, 2012: 8) é o seu foco mais atento no processo de transição para a idade adulta através do casamento, da sexualidade, e dos valores sociais. Honwana preocupa-se mais com o Estado e o sistema social, enquanto que Singerman está mais centrada na *waithood* também como conflito de valores:

“Waithood” places young people in an adolescent, liminal world where they are neither children nor adults. In this liminal state, young people remain financially dependent on their families (who, in large part finance the costs of marriage) for far longer than previous generations and they must live by the rules and morality of their parents and the dominant values of society which frown on unchaperoned fraternization and unmarried relationships. Yet, as more and more men and women delay marriage, the institution of marriage is changing and new marriage “substitutes” and sexual norms

43 Ver (Prothmann, 2014, pp. 176-247), para uma discussão sobre as aspirações sociais, mobilidades e imobilidade.

44 E cada vez mais a outros contextos, nomeadamente o português.

are emerging beyond the margins of society." (Singerman, 2007: 6)

Os diferentes focos que podemos dar à questão da juventude no Senegal dependem muito do tipo de argumento que queremos desenvolver. Seja através do foco na *wait hood* (Honwana, 2012; Singerman, 2007), das aspirações de sucesso e mobilidade social (Prothmann, 2014; Willems, 2014), do *désir d'ailleurs* (Fouquet in Diop, 2008), convém ter presente que

"Young people now constitute the majority of the African population, and their integration into society, in terms of both civic responsibility and membership, has had enormous economic, cultural, political, and social consequences. At the same time, the condition of young people in Africa, as well as their future, is heavily influenced by the interaction between local and global pressures: the fragmentation or dissolution of local culture and memory, on the one hand, and the influences of global culture, on the other" (Diouf, 2003: 2)

Porém, se aos jovens africanos, e aos jovens senegaleses em particular, se colocam grandes questões sobre a sua capacidade de integração na sociedade e num mundo globalizado, sobre os seus percursos de vida, sobre os meios para atingir as suas aspirações de sucesso, ou sobre o seu lugar numa estrutura familiar; os jovens senegaleses, ao contrário das gerações anteriores, parecem mais centrados no sucesso pessoal do que exclusivamente na melhoria das condições de vida da família (ver Willems, 2014)

As tensões sociais em torno de uma juventude dinâmica, desde a chamada geração *Buul Fale* (ver Havard, 2001), resultam da afirmação dos jovens no espaço público, da afirmação dos seus direitos à auto-representação, do direito à disposição dos seus corpos e sexualidade (Diouf, 2003: 3), da sua vontade de participar ativamente na cidadania, eles pensam e refletem cada vez mais sobre a sua própria modernidade numa sociedade cujos valores sociais não mudam ao mesmo ritmo que as suas vidas e continuam a prendê-los a um modelo social patriarcal-gerontocrático que parece cada vez mais insustentável.

Nesse particular as TIC são instrumentos com uma particular força não só para veicular representações de modos de vida alternativos; como instrumentos de mobilização, informação; instrumentos onde o mundo é representado como um todo interligado, como «mundo» (Sloterdijk, 2008). Em termos demográficos, são também os jovens que mais utilizam as novas tecnologias, sendo que em termos genéricos mais de 40% da população

tem menos de 14 anos⁴⁵, o que significa (interpretando) que a maioria da população actual do Senegal tem menos de 30 anos e se situa naquilo que genericamente se considera “os jovens”.

Se por um lado, podemos olhar para os jovens senegaleses e considerar a pertinência de um conceito como *waithood*, no sentido de constrangimento à mobilidade, dificuldade de transição para a idade adulta; e podemos considerar a migração nas suas múltiplas dimensões de transcender esses constrangimentos, desde o distanciamento do imperativo das redes de solidariedade (Willems, 2014), ao sucesso económico (Diop, M.C., 2008), afirmação de si (Mbodj in Diop, M.C., 2008), ou até mesmo fuga à pobreza; não nos devemos esquecer daqueles que ficam, os que pensam em partir (Prothmann, 2014) e os que não pensam partir.

Esta última ideia conduz-nos diretamente à emergência do movimento Y'en a Marre, cujo discurso abertamente interessado pela cidadania veio de alguma forma politizar o discurso das camadas mais jovens e das suas reivindicações. As TIC representam um instrumento importante na medida em que possibilitaram um efeito de tempo real na acção política, mas igualmente importante, e na linha que se desenvolve aqui são os ideais de cidadania proclamados pelo movimento, como veremos.

Em conjunto estas duas primeiras secções desta tese servem para questionar o lugar passivo dos jovens na sociedade senegalesa. Só mais à frente começarei a introduzir outras questões que concretizam as tensões sociais que afetam particularmente os jovens em conflitos interpessoais, e onde as TIC têm um papel importante, nomeadamente através da problemática em torno dos valores e normas sociais; mostrando uma sociedade com vários ritmos, a interpenetração de ideais antigos e contemporâneos, a valorização de novas formas de sociabilidade, o questionamento de hierarquias, a libertação dos indivíduos do jugo de uma comunidade caída em decadência, onde os valores que encerram os indivíduos num espaço social não estão em sintonia com as suas aspirações. Um exemplo ainda generalista, e demasiado ligado à ideia de acção política é o movimento Y'en a Marre, para o qual olharemos agora.

45 Ver o site da Agence Nationale de Statistiques et Démographie para dados relevantes sobre a demografia senegalesa. <http://www.ansd.sn/>

1.1.2. DA PENUMBRA SENEGALESA AO GRITO “Y'EN A MARRE” E O PAPEL MOBILIZADOR DA TECNOLOGIA.

O contexto sócio-político em que decorreu esta etnografia foi de tensão social. O ano de 2011 foi marcado por enormes problemas na distribuição elétrica do país e os cortes prolongados de energia foram em geral muito castradores, tanto para as atividades económicas dependentes da mesma, direta ou indiretamente, como para a vida quotidiana. As pessoas foram obrigadas a comprar lanternas, geradores, os aparelhos elétricos sofreram as consequências das flutuações de energia, que começou a ser racionada, e estragaram-se; os aparelhos a bateria, como os telemóveis, estavam permanentemente descarregados, outros deixavam de funcionar em horas úteis, lembrando a todos que as infraestruturas disponíveis não cresceram ao mesmo ritmo da nova dependência de fontes de energia que cresceu exponencialmente. As súbitas dificuldades, que nunca chegaram a ser coisa do passado, deixaram as pessoas com os nervos à flor da pele, pela insistência com que nos primeiros meses do ano se fizeram sentir, e a indignação começou rapidamente a subir de tom. Mas os protestos estavam longe de corresponder apenas aos problemas com o fornecimento de energia elétrica, a esses juntavam-se recorrentemente cortes na distribuição de água, problemas frequentes no tratamento de águas usadas e esgotos, na recolha de lixo, nos transportes, nas escolas⁴⁶. Eu que tinha assistido a uma triunfal reeleição de Abdoulaye Wade em 2007, meia dúzia de dias após chegar pela primeira vez ao Senegal, sentia no ar um clima de agastamento, um cansaço profundo *vis-à-vis* das promessas políticas, dos muitos planos de Wade, nenhum concretamente operativo.

Quando em Janeiro de 2011 cheguei ao Senegal e me demorei uns dias em Dakar antes de partir para a aldeia de Keur Momar Sarr, onde estas mesmas questões se colocam de forma muito distinta, saltava à vista a inoperância da urbanidade de Dakar e a incapacidade de resposta por parte das autoridades. Algo mais rapidamente sobressaiu nesses primeiros meses de trabalho de terreno, entre a aldeia e a cidade, começaram a formar-se movimentos sociais com objetivos e exigências claras.

⁴⁶ Todos estes problemas pude observá-los e experienciá-los diretamente entre Keur Momar Sarr, Dakar e Saint Louis.

Um primeiro grito de revolta emergiu envolto na escuridão suburbana das *Parcelles Assainies*, uma das zonas mais afetadas por todos os problemas da aglomeração urbana de Dakar, e onde se concentra o grosso da população e se articulam verdadeiramente as lógicas que ligam o centro económico e administrativo no centro da cidade, com o resto do país das 'regiões'⁴⁷; e onde melhor se sente a pressão demográfica que se foi exercendo ao longo do último meio século. Esse grito assume-se na sua génese como uma consciência política, como um grito re-fundador do espírito libertário das independências, ao qual deram a cara inicialmente os rappers Thiat (Cheikh Oumar Touré) e Kilifeu, do grupo *Keur Gui de Kaolack*, Fou Malade (Malal Talla) e Simon Bibis Clan (Simon Mouhamed Kouka), e os jornalistas Fadel Barro e Aliou Sané, e Denise Safiatou Sow.

'Y'en a Marre' (Estamos Fartos) traduz a intensidade com que desde o início quiseram fazer-se ouvir. O movimento nascia da frustração de grande parte da sociedade senegalesa, face à inoperância política para mudar as condições de vida. A palavra de ordem que tinha conduzido o partido de Wade ao poder não se cumprira. "Sopi"⁴⁸ que em wolof quer dizer mudança, e que foi o nome dado à coligação que derrotou o partido socialista em 2000, depois de 40 anos de poder, tinha finalmente perdido todo o seu potencial simbólico, esvaziado pela crua realidade de que o Senegal não mudara como desejado pelos jovens que foram a força que impulsionou o PDS (*Parti Démocratique Sénégalais*) para poder em 2000 e à reeleição em 2007 (por maioria absoluta).

Os sentimentos de frustração acumulados ao longo de onze anos de poder liberal, encontraram na escuridão imposta por um corte de três dias a motivação para mobilizar⁴⁹, dando continuidade a um passado de reivindicação social, que tinha ajudado Wade a subir ao

47 O termo empregue para falar da generalidade do Senegal "além Dakar", as zonas rurais e outras regiões do país.

48 "Thiat: ... *on a appelé à voter pour le «Sopi». Sopi, Sopi on a tellement crié Sopi dans notre vie... Mais on n'a pas voté pour Wade. Les sénégalais non plus d'ailleurs. Les sénégalais ont voté contre Diouf, il y a une nuance. En 2000, il fallait changer, donc on a voté contre Diouf et pour le changement. Qui devenait président à sa place, ça ne comptait pas. L'essentiel était que Diouf s'en aille. Le mieux placé a été Wade. Il est arrivé au pouvoir par défaut finalement. Diouf nous a été imposé par Senghor. Mais Wade, c'est ces populations qui l'ont choisi. On y a vraiment cru et on a été extrêmement déçus, cette déception est incommensurable.*" (Cissokho Thiat et Sidy, 2011)

49 <http://www.unric.org/pt/em-foco-hr/30998-o-movimento-yen-a-marre-->

poder e que tinha marcado a passagem do milénio no país; mas também castigando o velho presidente que ousara expressar-se em público com um insultuoso *Ma waxoon ma waxeet* (Fui eu que o disse, sou eu que o retiro). "*Wade's phrase, ma waxoon, ma waxeet, itself came to symbolize Wade's betrayal and corruption.*" (Lo, S., 2014: 31)⁵⁰. No entanto, conscientes do perigo de se debaterem na arena política sem o capital económico e simbólico necessário, os membros fundadores do movimento recusaram associar-se através de partidos políticos, escolhendo formas mais inclusivas e mais diretas, elas mesmas sintomáticas de uma ideia de cidadania em gestação e que seria mais tarde chamada de NTS (*Nouveau Type de Sénégalais*), como fica patente numa música lançada durante esse ano '*Dox ak sa Gox*' (Caminha/faz algo por/com a tua comunidade).

Apesar de não se assumirem como um movimento político, logo à partida⁵¹ o movimento convocou uma primeira manifestação logo na sua segunda aparição pública, para uma data simbólica, o dia 19 de Março, data da celebração da subida ao poder do PDS, e também data da primeira «alternância política»⁵². "*This celebration was traditionally a political parade and Y'en a Marre's wanted to reclaim it as "The People's Day" and also use the media exposure to introduce their newly formed movement.*" (Gueye, Maramé, 2013: 26)

Estava lançado o mote para a primeira luta deste movimento social, a denúncia do “calamitoso” regime de Wade. As críticas ao regime de Wade foram gradualmente subindo de tom, conforme o movimento ganhava dimensão, e tiveram um momento fulcral no dia 23 de Junho de 2011. Abdoulaye Wade tentava fazer passar uma lei de alteração da Constituição em que o presidente e vice-presidentes são eleitos de forma simultânea⁵³. O projeto de lei é

50 Wade fala desta forma quando confrontado com a sua promessa de que não se candidataria para um terceiro mandato. Ver por exemplo: http://www.seneweb.com/news/Societe/laquo-ma-waxoon-waxeet-raquo-l-rsquo-expression-qui-fait-tendance-a-dakar_n_48274.html

51 O movimento “oficializou-se” em meados de Janeiro de 2011.

52 A chamada «alternância política» é um dos aspetos da vida política senegalesa que qualificou o país como bom exemplo democrático, pois quando em Março de 2000 Abdoulaye Wade ganhou o poder a Abdou Diouf, o país não caiu no caos político e social, como aconteceu em outros países africanos, onde os líderes no poder tiveram uma relação difícil com a transmissão do mesmo. “*L'alternance*” é frequentemente citada como exemplo da “excepcionalidade” senegalesa e usada como demonstrativa de uma característica laudatória do país: *Senegal rewum jam la* (O Senegal é um país de paz).

53 <http://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/senegal-wade-renonce-a-reviser-la->

visto como uma forma subreptícia de futuramente tentar instalar Karim Wade na presidência, agravando os receios de que estaria em preparação uma sucessão “dinástica”.

A importância de Y'en a Marre enquanto movimento social tem a ver com a sua apropriação da linguagem, do espaço público e das redes sociais, e ainda com a forma como se constituiu marcadamente através da juventude na conturbada transição para a idade adulta.

Relativamente ao primeiro dos aspetos, Maramé Gueye alerta-nos que apesar do movimento ter tido enorme atenção em diversas publicações, dentro e fora do Senegal tem sido um dos movimentos mais em foco tanto nos media como nos círculos académicos, a atenção dada ao conteúdo artístico-musical produzido durante o significativo período entre o aparecimento do movimento e as eleições de 2012⁵⁴ tem sido algo negligente. O elemento “ativismo” tem sido considerado na maior parte das vezes em primeiro plano, para Gueye: *"though this activism is significant, the movement is grounded in verbal art where texts were used to create tangible change. The three songs being examined; Faux! Pas Forcé! ("Don't Push!"), Daas Fanaanal ("Sharpening one's weapon the night before", and Doggali (Finishing up a killing"), are manifestos that employ a culturally grounded oral narrative"* (Gueye, Maramé, 2013: 27). O que aí se retira de importante é a capacidade de fazer uso de um tipo de linguagem que tem ecos culturalmente, na forma como a música é recebida e usada para disseminar ideias sobre a sociedade⁵⁵ e é precisamente esse nível linguístico que aqui mais me interessa, pois nesse se veiculam os ideais de uma juventude.

O segundo aspeto, da apropriação do espaço público, não é uma novidade, já Mamadou Diouf falava da irrupção dos jovens no espaço público, nomeadamente através constitution_1005728.html

54 E a que se pode claramente juntar o single “Diougoufi” de Keur Gui, já no decorrer do ano de 2014, embora não através de Y'en a Marre mas por dois dos seus membros mais activos, Thiat e Kilifeu, onde os rappers em continuidade com as músicas de intervenção de Y'en a Marre, nas quais participaram, apontam desta feita o dedo ao entretanto eleito presidente Macky Sall.

55 Embora Gueye se ponha o enfoque nas três músicas citadas, outras são igualmente importantes, como por exemplo: *Dox ak as Gox* (anda com a tua comunidade) de Y'en a Marre, já posterior à eleição de Macky Sall, em Setembro de 2013, e falando claramente de uma ideia de responsabilidade cidadã de melhorar as condições de vida através da associação ao nível comunitário, sem esperar pelas políticas públicas e não se deixando vencer pelo negativismo. Esta música insere-se claramente na definição que o movimento deu ao NTS (Nouveau Type de Sénégalais).

dos *Buul Fale* (cf. Havard, 2001) e do *Sét Sétal* (cf. Diouf, 1992), havendo no entanto algumas diferenças notáveis. Y'en a Marre nunca se assumiu como um ethos urbano, um estilo, um modo de agir como os *Buul Fale*; e também não se assumiu como um projeto ideológico de relação com um espaço urbano refletindo uma moralidade como o *Sét Sétal*. Y'en a Marre (YEM) desde logo se assumiu como um projeto com objetivos pragmáticos de ação política e reivindicação de uma ideia de coletivo, e bem comum. Para tal, nos primeiros meses da sua existência, diversas ações foram levadas a cabo, manifestações, performances, intervenções. Mas os YEM estavam dispostos a ir mais longe na sua vontade de intervir naquilo que consideravam uma perversão do sistema político por parte de um presidente que não cumprira as suas promessas de onze anos antes. Segundo alguns dos membros do movimento que cresceu rapidamente, estavam dispostos a interpôr os seus corpos na luta política, pelos seus direitos, e a morrer se necessário. A ideia de martírio entrou nas conversas com as ameaças à integridade física dos membros do movimento, mas também por inspiração dos vários mártires que catalisaram as Primaveras Árabes. Apesar da disponibilidade para materializar a luta política com os seus corpos, o movimento sempre se assumiu como anti-violência.

Foi no dia 23 de Junho que se materializou essa defesa. No dia em que Abdoulaye Wade pretendia votar na Assembleia Nacional um projeto de lei que permitiria ao presidente ser eleito apenas com 25% dos votos e nomear um vice-presidente, os YEM dirigiram-se rapidamente para as portas da Assembleia, mobilizando com eles vários milhares de jovens, aos quais se juntaram representantes políticos como Cheikh Bamba Dièye e outros. A multidão rapidamente demonstrou à polícia que as balas de borracha e o gás lacrimogénio não os faria desmobilizar, apenas o abandono do projeto de lei desmobilizaria a multidão. Wade terá compreendido que não podia abrir uma frente de guerra, sob o risco de ver o país incendiar-se, e acabou por desistir da aprovação do projeto de lei.

Foi a primeira grande vitória dos YEM. Rapidamente a oposição tentou tirar dividendos políticos da situação e foi então criado o Movimento 23 de Junho, conhecido pelo acrónimo M23. Apesar da sua participação na luta pelo abandono do projeto de lei de Wade, e face às solicitações de Macky Sall (por exemplo) para integrar o M23, os Y'en a Marre recusaram, escusando-se a politizar-se e, do mesmo passo, trair os princípios que os

havam levado a juntar-se. A sua luta não estava terminada, apenas começara.

O sucesso do movimento e da sua ação no dia 23 de Junho, deveu-se muito a uma consciência do poder das redes sociais como o Twitter, mas igualmente a uma estratégia ativa de comunicação, de produção de conteúdos e circulação dos mesmos, como atestam as diversas músicas produzidas, num ambiente de crescente densidade das redes sociais senegalesas.

Numa interessante análise de três das músicas produzidas, Maramè Guèye demonstra como as músicas lançadas pelo movimento em diferentes momentos foram respostas diretas aos acontecimentos, assim criando um diálogo importante com a realidade político-social, com um claro propósito mobilizador. Por exemplo, relativamente a *Faux! Pas Forcé!* diz-nos Guèye que "[it] constitutes a heated argument with Wade. Because it was the first time in Senegal's modern history that the youth showed such determination (...) Wade clearly underestimated the will of the youth ..." (Guèye, 2013: 28) Segundo Guèye, o vídeo da canção atua em outros níveis igualmente relevantes: "*The video makes the point of omitting the presence of older male figures (...). By featuring only the politically marginalized, women and young people, the video highlights the failures of patriarchy and gerontocracy by implying that Wade cannot be fought without the combined efforts of all Senegalese*" (Guèye, 2013: 33). A canção *Das Fanaanal* (que quer dizer o afiar da faca antes da matança), correspondeu a uma mudança de retórica por parte do grupo, quando a candidatura de Wade ao terceiro mandato foi aceite (cf. Guèye, 2013: 34), apontando agora para o uso dos cartões de eleitores como arma política. A mesma estratégia foi empregue em *Doggali* (golpe de misericórdia) lançada antes da segunda volta das eleições que teria lugar em 25 de Março de 2012.

A análise de Guèye permite ver como Y'en a Marre foi adequando a retórica veiculada nas canções associadas ao movimento segundo os seus objetivos circunstanciais. Uma outra canção não diretamente analisada por Guèye fornece-nos pistas sobre uma outra frente de batalha do movimento. *Dóx ak sa Góx* é um manifesto que sumariza as ideias centrais do NTS (*Nouveau Type de Sénégalais*) que encerra em si todo um projeto democrático de cidadania, de responsabilidade social e de envolvimento cidadão na resolução dos problemas locais.

Esse projeto não se esgotou no entanto com a eleição de Macky Sall a 25 de Março de 2012 e baliza, ainda hoje, algumas das ações dos membros de Y'en a Marre, tanto numa escala nacional como na sua participação moral em lutas noutros países africanos, demonstrando talvez a verdadeira vocação panafricanista do movimento e o seu projeto de sociedade herdeiro do idealismo das independências. Veja-se por exemplo a participação de Thiat num vídeo de denúncia do ditador Yayah Jammeh na Gâmbia; a sua participação em seminários internacionais; o apoio moral e presencial ao movimento *Balais Citoyen* no Burkina Faso; e mais recentemente o apoio a iniciativas desenvolvidas pela oposição do país na República Democrática do Congo que culminou na prisão dos membros de Y'en a Marre que aí se deslocaram. Esta tendência transnacional do movimento Y'en a Marre reforça, por outro lado, a ideia de que as TIC, e as redes sociais em particular, foram apropriadas pela juventude africana de forma a afirmar a sua voz.

A ideia de que as TIC possam representar uma nova visibilidade para as vozes da juventude não deve ser encarada com entusiasmo excessivo. A mobilização social dos jovens parece estar longe de ser circunstancial no contexto sócio-político senegalês, porém as reivindicações destes movimentos sociais não enquadram todo o tipo de questões, certos domínios são mais dificilmente politizáveis do que outros. Devemos considerar as razões pelas quais alguns elementos não podem ser enquadrados tão facilmente num quadro de reivindicação política, mas podem ser considerados a partir da apropriação das TIC.

Relativamente a esta geração de jovens ativistas representada até aqui pelo movimento YEM parece tão importante o seu papel no 23 de Junho, como os anos que se seguiram desde então. YEM não se politizou no sentido clássico partidário, nem procurou a representação política, embora diversas frentes políticas tenham procurado a "recuperação" desta força da sociedade civil.

Para YEM é importante, como se vem demonstrando desde a sua criação, manter a independência relativamente ao sistema político senegalês, considerado pelos YEM como estando minado pela corrupção e clientelismo⁵⁶, e manter-se como atores culturais com

56 Ver Tarik Dahou (2007) para uma discussão sobre o clientelismo em meio rural, no Norte do Senegal. O clientelismo não é aqui objeto de estudo mas é uma característica bastante presente em todas as esferas da representação política no Senegal, tanto ao nível local das Comunidades Rurais e Arrondissement, como nas mais altas esferas.

capacidade de intervenção no espaço público através das expressões culturais e artísticas que dialogam com a sociedade senegalesa numa linguagem que não é exclusividade do poder e das instituições. Este posicionamento político não partidário é consentâneo com o *Nouveau Type de Sénégalais*, um cidadão reivindicativo, consciente dos seus direitos e realidade.

A música, particularmente o hip hop, serve de veículo privilegiado para o diálogo entre as realidades sociais e as promessas políticas, embora não seja o único. Como que provando que o NTS não tinha aparecido apenas para mudar o regime, talvez um pouco para contrariar aquilo que já acontecera com o Sopi de Wade, os membros de YEM continuam fiéis às suas promessas de vigilância cidadã. É assim que Thiat e Kilifeu, membros fundadores de YEM e rappers do grupo Keur Gui, lançam em finais de 2014 o single e vídeo *Diogoufi*⁵⁷, onde criticam diretamente a governação de Macky Sall.

O *single* contém mensagens importantes, não tanto pelo seu teor reivindicativo, ou por estabelecer um programa ideológico, a exemplo de outros vídeos mais interventivos no apelo à mobilização política, mas porque perpassa um sentimento de exasperação muito pungente, com as dinâmicas políticas que parecem ter mudado pouco desde a mudança de regime em 2012.

Estão em causa as *livelihoods*, os obstáculos ao bom ambiente económico e social, os problemas por resolver há demasiado tempo, como os cortes intempestivos de energia elétrica, os problemas com o abastecimento de água, as inundações na época das chuvas, as falhas frequentes no abastecimento de gás, o aumento dos bens de primeira necessidade, os problemas do sistema de ensino, a falta de emprego crónica; e a incapacidade do poder político de resolver estas questões, optando por uma política conhecida no país como política palaciana, feita de jogos políticos e perseguição a adversários políticos (como por exemplo com processo a Karim Wade).

É nesse sentido que *Diogoufi* assume a exasperação com a classe política, "*Dañu marci sen yëf*" (estamos fartos da vossa laia/das vossas maneiras de fazer) e aponta o dedo a Macky Sall, chamando-lhe de «aprendiz de *Gorgui*». *Gorgui* é um termo que se pode traduzir por Velho, mas que no Senegal tem a conotação de respeitabilidade. Foi o termo

⁵⁷ Recentemente os Positive Black Soul de Didier Awadi (considerado pai do rap senegalês) lançaram eles também um single, *Dëk bi dou dem* (O país não avança) onde apontam igualmente a inoperância do país. Acedido a 22/12/2015: https://www.youtube.com/watch?v=sK_DMTEijY8

usado para chamar Abdoulaye Wade devido à sua avançada idade, mas com conotações algo ambíguas. Macky é aqui equiparado a Abdoulaye Wade, e funcionando como um claro aviso à governação de Macky, de que as vozes que o ajudaram na eleição de 2012, não ficarão à espera eternamente.

A falta de confiança na representação política de Macky, ganha outros contornos com a menção à sua mulher (na música em questão *Ndaw Si*, i.e., *madame*), e àquilo que no país se começou a achar como uma capacidade de intervenção demasiado presente na vida política, nomeadamente expressa por Thiat⁵⁸, rapper do grupo *Keur Gui*.

Esta imagem de inoperância e questionamento das bases do verdadeiro poder no país, deram origem a uma frase onde se expressa o “desrespeito” pelo atual presidente, e se significa a interminável crise⁵⁹. *Dëk bi dafa Macky*, passou a ser a expressão usada para significar que nada vai bem no país, que o país está parado, inoperante, e incapaz de lançar na resolução dos seus problemas. A semântica desta personalização diz bem do grau de desespero sentido no país em relação aos governantes.

Os *yenamarristes*, por seu lado, demonstraram a sua capacidade de se manterem interventivos no espaço público, fazendo uso de formas de expressão cultural que aspiram à mudança na sociedade, e a apresentam de forma crítica, criativa e reivindicativa. As formas de expressão utilizadas nem sempre são as mais convencionais. A relação cada vez maior

58 http://www.seneweb.com/news/Politique/thiat-du-groupe-keur-gui-laquo-on-pensai_n_132636.html O papel de Marième Faye Sall na política senegalesa tem gerado bastante polémica. As notícias sobre o papel da mulher do presidente são recorrentes desde o início do mandato e ora versam sobre as suas qualidades enquanto “mulher” e “mulher do presidente”, no garante da estabilidade da vida conjugal e no “cuidar do marido”, ora se assumem como ataques com acusações de manipulação do marido e do poder, falando-se mesmo de uma “dinastia Faye-Sall”. As versões contraditórias inserem-se numa lógica de mediatismo, onde é difícil destrinçar os “media” e as suas proximidades com figuras do universo político-partidário. É curioso no entanto, que a primeira “primeira dama” negra do país seja também aquela que mais seja acusada de se imiscuir nos círculos do poder, de favoritismo e clientelismo. O estudo da receção da imagem pública de Marème Faye Sall daria origem a um interessante trabalho sobre o género em política. Pessoalmente, não desligo toda a controvérsia que rodeia a mulher do atual presidente das questões de género.

59 De notar que o país se encontra nos últimos anos não apenas num contexto global de crise, onde as ajudas externas da União Europeia diminuíram consideravelmente, sendo que sempre foi uma financiadora importante; bem como num contexto regional muito problemático: o Ébola na Guiné e Serra Leoa; o jihadismo no Mali e a ambiguidade das relações com a Gâmbia e Mauritânia.

entre estas e as tecnologias disponíveis é interessante de seguir. Um exemplo claro é o da criação de dois rappers sêniores, digamos assim, Keiti e Xuman, com o seu *Journal Rappé* onde todas as semanas apresentam as notícias mais importantes *rappadas* de forma crítica e irónica, validando a ideia de policiamento da política por parte dos atores culturais, especialmente ligados ao YEM e ao hip hop.

Contudo, serão os atores culturais de YEM e os jovens que eles representam apenas transgressores? Poderemos considerar o ativismo político e a intervenção no espaço público senegalês apenas através do prisma político? Alguns desafios se colocam a esta forma de cidadania e para percebermos um pouco mais “os jovens” precisamos de mais elementos.

1.1.3. O DESAFIO DA CIDADANIA DO NTS (*NOUVEAU TYPE DE SÉNÉGALAIS*): TRANSGRESSÕES E SILÊNCIOS.

Nesta secção, interessam-me duas discussões que cruzam temáticas aparentemente muito distintas, mas que são esclarecedoras no contexto desta tese. Por um lado, interessa-me o papel consistente e continuado do hip hop senegalês como uma *"language of contestation (...) through facilitating new discursive spaces of self-expression (...). Through rap, young men, especially, are able to assume the role of spokesmen for, not only their generation, but their communities, city, even nation"*. (Fredericks, 2014: 136), como já se viu acima.

Por outro lado, uma discussão de Barbara Crossouard e Mairead Dunne (Crossouard, 2015) questiona a ausência de reivindicação, por parte de jovens senegaleses, por políticas relacionadas com os direitos de saúde sexual e reprodutiva.

"Contrary to UNESCO's (2013) optimistic construction of youth as agents of change, and in opposition to the transgressive youth voice emanating from Senegal's hip-hop culture (Fredericks 2013), active citizenship in this context worked to police and regulate diversity and dissent. Conjoined with the desire to demonstrate the young people's responsibility and maturity, countering stereotypical constructions of youth identities, active youth citizenship was readily channelled towards procedural rather than an overtly political engagement with politics." (Crossouard, 2015: 15)

A cidadania ativa evidenciada pelos jovens, quando representados a partir da luz irradiada pelo movimento hip hop senegalês é muito distinta quando considerada através de outros jovens, noutras instâncias. Esta ambiguidade, ou tensão, ecoa a minha própria experiência no terreno, e gostaria aqui de usar as advertências de Crossouard como aviso contra a tipificação da categoria «jovens». Os sujeitos estudados por Fredericks e por Crossouard, são muito distintos. É preciso compreender que o ativismo político da juventude como uma reivindicação de cidadania, por um lugar válido e reconhecido na sociedade, uma voz (em wolof *baat*), é talvez mais uma insurgência contra os valores gerontocráticos do que um questionamento das hierarquias de género da sociedade. Segundo Crossouard, isso poderá querer dizer que o ativismo dos jovens, afinal mantém um certo *status quo* vigente e que o nível de transgressão representado pelo movimento hip hop, não é afinal assim tão disruptivo.

Porém as razões por detrás desse silêncio estão ligadas a questões mais profundas que nos reenviam para os valores sócio-culturais senegaleses.

David Bryson num artigo intitulado “*The rise of a new Senegalese Cultural Philosophy*” demonstra como não é possível entender a produção cultural de YEM exclusivamente a partir de uma só dimensão (cf. Bryson, 2014): seja ela o ativismo político; o conteúdo linguístico da «poesia urbana» (Gueye, M. 2013); o diálogo comunitário; a ausência de questões de género declaradas (Crossouard, 2015); dos movimentos sociais de jovens (Honwana, 2012). É preciso também compreender a forma como YEM dialoga com o passado, e considerar os seus membros enquanto atores culturais, que se inserem numa historicidade própria à sociedade senegalesa relativamente ao lugar de enunciação e formas específicas das produções culturais.

Já desde o tempo de Senghor que “*culture became the de facto tool in Senegal for engaging with global, national, and local political issues*”. (Bryson, 2014: 39) No tempo de Senghor porém a expressão artística estava mais intimamente ligada com uma construção de identidade nacionalista promovida ao nível de Estado, que Bryson chama de «*senegalese cultural politics*». (cf. Bryson, 2014: 40). Foi sobretudo a partir dos anos 90 com a geração *Buul Fale* que começamos a ver expressões culturais que não têm a ver com um programa ideológico de Estado e que têm cada vez mais a ver com expressões ligadas ao corpo (ver

Bryson, 2014: 43; e Diouf, 2003; ou Havard, 2001)

Ainda segundo Bryson,

"Y'en a Marre is not interested in creating a schism within Senegalese society by deploying cultural productions that clash with Senegalese identity, values, and tradition, but rather, like Senghor and other before them, the group wants to tap into the reservoir of cultural knowledge, practices, and forms that already express communal characteristics of the Senegalese people." (Bryson, 2014: 51)⁶⁰

É necessário compreender YEM e o NTS num quadro ideológico senegalês onde há questões de género importantes; questões urbano/rural incontornáveis; mas onde a reivindicação cidadã incide sobre a estrutura administrativa e organizacional, não se assumindo imediatamente como uma luta por direitos de género, mas mais como um questionamento direto da autoridade patriarcal gerontocrática. Embora se possa dar algum sentido às críticas feministas de que a construção do sujeito destas reivindicações possa manter de alguma forma o *status quo* porque não incide diretamente sobre as relações de género. É necessário entender que o modelo político do NTS assume-se como dando primazia à iniciativa cidadã. Outro argumento importante mais diretamente relacionado com o objeto desta tese prende-se não com o saber ou não se o ativismo formaliza o direito à igualdade a todos os níveis, mas mais com os mecanismos escolhidos para dar visibilidade aos debates e as tensões sociais que estão subjacentes a esses debates. Essas tensões sociais sim conduzem-nos a considerar os valores sócio-culturais que são muitas vezes os obstáculos em inúmeras instâncias da vida social, dos quais são exemplo *sutura* (de que já se falou no capítulo anterior) e *Cosaan* (tradição), aqui consideradas duas noções essenciais no domínio desta tese.

O espanto declarado de Crossouard relativamente às reações dos YR's (*Youth researchers*) com quem trabalhou, e às discussões dos *focus group* com jovens, relativamente às discussões sobre a sexualidade, são indicativas de uma falta de

⁶⁰ Outros pontos desenvolvidos por Bryson são de interesse, até mesmo no contexto desta tese, mas dar-lhes aqui espaço far-me-ia obrigatoriamente desviar-me do argumento central que urge introduzir. Entre esses pontos de interesse estão por exemplo a importância da política cultural senghoriana nas expressões culturais pós-coloniais (Bryson, 2014: 45); uma discussão sobre a originalidade de YEM (*idem*: 46); a articulação das ações políticas de YEM e as formas culturais escolhidas para as veicular (*ibidem*: 46).

compreensão do universo cultural senegalês. Políticas ligadas aos direitos de saúde sexual e reprodutiva, bem como um enquadramento penal para questões de incesto, violação, e afins são claramente noções que chegam ao domínio da política e da legislação num quadro político eurocêntrico.

A seguinte citação traz luzes sobre um assunto onde as diferentes concepções da investigadora no terreno (Crossouard) sobre o enquadramento de uma determinada temática e as representações no terreno da mesma temática são distintas. Embora Crossouard tenha razão quando exhibe uma expectativa de inclusão dos direitos relacionados à sexualidade e reprodução, no quadro político e na agenda política, apontando diretamente a despolitização da temática operada pelos jovens que encontrou, por via do seu silêncio ou recusa de considerar essa questão a partir de um domínio jurídico.

"While youth were constructed as agents of change, or gateways to influencing family or institutional behaviours, a range of respondents also described a wider wall of silence enveloping the topic of sexuality and sexual and reproductive health across commercial, political and religious spheres." (Crossouard, 2015: 13)

A *wall of silence* a que aqui Crossouard se refere é a *sutura* que é um conceito que se enraíza muito profundamente na estrutura social senegalesa, não estando exclusivamente ligada ao patriarcado e ao seu controlo da sexualidade, mas sobretudo à ideia de «morte social» e «abjeção» (cf. Mills, 2014). Este conceito é, possivelmente, o conceito mais importante para compreender a sociedade senegalesa e as lógicas seguidas pelas pessoas na gestão da sua imagem social. Retirar daí um valor político sem discutir o conceito de forma mais extensa é muito complicado em termos epistemológicos e ontológicos.

Mas se, por um lado, *"...the putative separation of the public and the private spheres in the construction of citizenship, as well as the separation of religion and government become doubly problematic in postcolonial contexts where kinship relations remain significant."* (Crossouard, 2015) Por outro lado, o âmbito do estudo realizado por Crossouard para o artigo em questão não incidia, no entanto, na análise da ideologia que dá suporte a essa *wall of silence* em torno das questões sobre a sexualidade mas em compreender as dimensões do ativismo dos jovens. A sua conclusão é, no entanto, bastante interessante e ecoa algumas das minhas conversas com as três dezenas de jovens que entrevistei na cidade

de Saint Louis ao longo do ano de 2012 (capítulo 4), e que apontam não para uma juventude disruptiva, mas uma juventude a negociar os seus espaços de autonomia dentro do espaço da *sutura*, isto é, no espaço longe dos olhares da sociedade, não perseguindo ativamente uma politização dos seus direitos aos seus corpos, ao uso e proteção dos mesmos. As jovens que abertamente assumiram as suas relacionamentos afetivos e materiais com o sexo oposto, ou o seu contacto com a pornografia por exemplo, nunca assumiram diretamente a prática sexual, e raramente reclamaram um direito a viverem abertamente as suas relações, com algumas notáveis exceções.

Dito isso, o ativismo jovem de YEM é plenamente republicano, não se imiscuindo das questões do foro pessoal, nem reclamando abertamente relativamente a questões de género. É uma forma de *realpolitik*, de pragmatismo político e não um projeto ideológico acabado, não deixando claramente de ser transgressivo pelos padrões culturais senegaleses, na medida em que questiona abertamente as hierarquias baseadas na idade.

Esse reclamar de uma voz (*baat*), acompanhado das sociabilidades de uma juventude cada vez mais consciente de si e dos seus direitos, correspondem efetivamente a uma politização e a emergência dos jovens como agentes de mudança, talvez não em todos os domínios onde o pós-estruturalismo gostaria, mas antes dentro de um quadro cultural próprio ao Senegal.

"In considering what counts as political, the confinement of "politics" to participation in the formal arena of constitutional politics could have been shaped by traditional republican discourses associated with the history of the development of Senegal's constitution in the postcolonial period – which at its inception had attempted to debar attention to regional, ethnic and religious identities. Even if the abstract, universalist ideal of the citizen has been shown to be full of contradictions, this view of citizenship will perpetuate the marginalisation of regional and ethnic minority identities, as well as sustaining the exclusion of the "particularisms" of gender and sexuality from the sphere of institutional politics." (Crossouard, 2015: 15)⁶¹

61 Esta conclusão parece ajustada quando consideramos as questões de género (numa perspetiva eurocêntrica, individualista) e também no que respeita, por exemplo, à questão "nacional" em torno da wolofização (ver capítulo anterior secção sobre Metodologias).

Estamos assim perante uma juventude construída através de uma multitude de perspectivas. A participação do movimento YEM na vida política do país e o seu papel fulcral no processo eleitoral das eleições presidenciais de 2012, multiplicaram os trabalhos sobre o potencial transgressivo de uma juventude senegalesa, sobre as suas dificuldades de entrada numa maioria social, o ativismo político e a apropriação do espaço público, tanto no sentido material (das manifestações e expressões culturais públicas) como no sentido simbólico (da reivindicação do seu papel na sociedade e do direito à sua própria voz). No entanto, essas perspectivas que tentam construir uma juventude senegalesa reivindicativa, falham por não conseguirem contextualizar de forma mais aprofundada o universo cultural senegalês, culminando em pontos de vista que a espaços se podem considerar um pouco formalistas.

As TIC são frequentemente citadas como catalisadores destas lutas sociais; as redes sociais vistas como instrumentos importantes na capacidade de informar e mobilizar. As representações das dinâmicas da juventude e as tensões sociais que as acompanham assinalam uma constante negociação que existe entre uma juventude aberta aos fluxos materiais e ideológicos da globalidade, uma sociedade local e o potencial destes instrumentos: instrumentos mobilizadores por um lado; e instrumentos ambíguos por outro (causando um pânico moral). Procedo de seguida à uma contextualização histórica mais aprofundada da temática dos «jovens», «tecnologia» e «sexualidade».

1.2. DO DESENVOLVIMENTO À ESFERA INDIVIDUAL.

1.2.1. SOBRE OS ESTUDOS DE TECNOLOGIA EM ÁFRICA

As Tecnologias de Informação e Comunicação generalizaram-se rapidamente na última década e meia na maior parte dos países africanos. A primeira década do século XXI ficou marcada pela crescente apropriação de tecnologias como o telemóvel e, ainda que de forma menos vincada, a Web e as redes sociais. Apropriação significa aqui in-corporação e subjetivação, considerando usos importantes e inovadores e que

“the sudden advent of this technology from outside is causing profound changes in the individual's relationships with others, with space and time, in the system of moving people and goods, and in the exchange of ideas and information in these regions concerned” (Cheneau-Loquay, 2010: 12),

com consequências ontológicas importantes (cf. Ferraris, 2007) e não apenas a mera disseminação de objetos.

A generalização destas tecnologias, se assim podemos dizê-lo, foi também acompanhada por uma retórica ainda demasiado preocupada com uma ideologia de desenvolvimento (cf. Alzouma, 2005: 350), pouco inclinada para considerar as importantes dimensões do género

“In the African context, the gendered dimension of technology is rarely admitted, particularly by development agents. On the contrary, we are invited to share the view that it is neutral and constitutes a kind of independent domain, which has its own life, detached from society and social stakes. In this view, social divisions, categories and identities seem to play no role in the introduction, reception and appropriation of technology.” (Alzouma, 2005: 347)

Os Estados e as sociedades civis insistiram em acabar com a exclusão digital ou *digital divide* (cf. Cheneau-Loquay, 2007), acreditando que as TIC jogariam um papel fundamental na aceleração das economias e no encurtamento de distâncias. As instituições internacionais disponibilizaram fundos para projetos e programas cujo objeto era a difusão da ideia de um mundo de informação e comunicação, ou o grau de preparação de uma

sociedade para as novas tecnologias, como pretendia um conceito como o de *e-readiness* (ver Zenobia, 2009). Contudo, houve ao longo desse período também um medo de que os africanos ficassem para trás (cf. Cheneau-Loquay, 2007) na nova economia digital-informacional (Castells, 2007). O discurso paternalista sobre as tecnologias em África representa uma continuidade com os estudos de desenvolvimento que precederam (cf. Alzouma, 2005) e os benefícios imaginados para África com difusão tecnológica são amplamente discutidos e assertivamente afirmados. Uma certa narrativa otimista ganhou algum espaço com o crescimento acelerado de algumas economias africanas.

São muito poucos os trabalhos que consideram as TIC sob a forma da sua domesticação (Hahn e Kibora, 2008) dos desafios que representam em comunidades pequenas (Nyamba; 2000), ou ainda de redes de difusão concretas além dos modelos centralizados e controlados pelo aparelho estatal (ver Launay, 1997; Kirkley, 2014)⁶².

Apesar de tudo, há ainda assim alguns exemplos de usos inovadores que tiveram impacto em problemas de longa data no continente, em áreas como a saúde, os serviços sociais, informação de mercados, serviços financeiros (ver Cheneau-Loquay, 2008; Molony, 2008; e Sylla, 2008) ou ainda participação política (Sylla, 2012). Apesar da visão otimista sobre o potencial de alguns usos inovadores em contextos africanos, a maior parte desses usos continua a ser marginal e demasiado concentrado, por relação ao uso quotidiano e generalizado da maior parte da população.

Sem querer negar a importância das dinâmicas de digitalização em África, gostava de considerar uma abordagem diferente à relação entre pessoas e tecnologia. Uma abordagem que pensa as TIC ao mesmo tempo como objetos mediadores de relações sociais, quer dizer, objetos que criam dinâmicas e espaços de socialização por si mesmos (como é o caso das redes sociais); mas também como objetos aos quais as pessoas não ficam indiferentes, uma vez que são investidos de valor pragmático e simbólico.

62 Ao nível do meu terreno, encontrei também sistemas de re-difusão televisiva (em contexto rural) e socialização da conexão Internet (em contexto urbano) com um impacto direto no acesso das populações a estas tecnologias. Pese embora, o interesse que possam ter na consideração das dinâmicas de acesso à tecnologia no país, as questões que se configuraram mais tarde, e que representam o núcleo desta tese, relativizaram a importância dessas observações no contexto deste trabalho.

Focar-me-ei nas tensas representações sociais que emergem de um contexto onde a recente generalização dos telemóveis e media sociais entre os jovens é vista como um perigo moral. Os objetos tecnológicos são tão importantes para aqueles que os possuem como para aqueles que não os possuem. As TIC são, hoje, importantes mediadores das relações sociais e deve ser-lhes conferida a importância devida no que toca às sociabilidades, à forma como ajudam a moldá-las, mas também à ideia de que ser um utilizador é participar (ou não, ou apenas "querer" participar).

Mas participar em quê? Em algumas instâncias, numa "economia de mercado" (Sylla, 2008), noutras em novas formas de identificação - prefiro o termo identificação a identidade cf. Miller e Slater, 2000), noutras ainda em dinâmicas do "fim do mundo" (ver nesta tese os capítulos 3, 4, 5).

As tecnologias estão longe de ser neutras (ver Winner, 1986) mas um certo construtivismo social pensa a tecnologia de uma forma demasiado determinista quanto aos seus efeitos:

"There is general agreement in technology studies [not anthropology] that the introduction and use of a new technology is often accompanied by significant changes in its social context. Such changes may include changes in individual and collective behaviours, attitudes and beliefs, in social statuses and roles, and in social structures and institutions. This generally accepted idea goes against the notion that technologies are neutral ..." (Brey 2005: 61).

a Teoria Actor-Rede (*Actor Network Theory*), por outro lado, vê pouca pertinência em discutir as coisas nesses moldes, preferindo uma análise centrada em

"...artifacts and their properties should be analyzed neither as objective facts nor as mere social constructions, but as both real and constructed. Artifacts and their properties emerge as the result of their being embedded in a network of human and nonhuman entities" (Brey 2005: 62).

No que aqui importa, para esta tese, as TIC no Senegal promovem a multiplicação das sociabilidades dos jovens no espaço, permitindo hoje em dia um sem número de relações à distância que não são imediatamente sancionadas pela domesticidade. Elas também mudaram a natureza dessas relações ao terem uma influência direta na temporalidade dessas

relações, ao permitirem o simples registo (cf. Ferraris, 2006), a comunicação em tempo real, mas também novos sentidos de *si/self* (cf. Turkle, 2008; Horst, 2009). Isto permitiu a extensão das redes de sociabilidade e solidariedade, mas também sociabilidades novas (ver Plant, 2002), menos dependentes na localidade. Contudo, crenças populares argumentam que a sociedade está agora exposta a novos perigos, especialmente morais, e a juventude e as TIC são os grandes responsáveis⁶³.

Ter pelo menos um telemóvel tornou-se num novo imperativo no Senegal; algo necessário à inclusão social, ser jovem no Senegal dos dias de hoje é estar ligado e disponível e ser capaz de se valorizar perante "audiências" cada vez maiores⁶⁴. Os objectos, esses, não se limitam às suas funções de comunicação e são também acessórios de moda (ver capítulo 4), ou "*instruments de la drague*" (*idem*), indicadores de estatuto social, instrumentos de produção e representação de um corpo mediatizado (ver secção 5.2 desta tese), ou ainda mediadores de relações sociais e culturais. As "coisas" não têm apenas um valor utilitário ou instrumental, e as "pessoas" não têm sempre razões objetivas para se apropriarem delas. A ligação afetiva-subjectiva aos objetos como os telemóveis não se esgota na comunicação em si, mas numa imagem de si como alguém que toma parte no que se passa (*lou xéw legui*, ou *jamono ji*, em wolof), a exemplo de outros contextos (Horst, 2009), e de afastar de si o fantasma da exclusão e do retardamento. O valor instrumental das TIC para os jovens, existe, na maior parte dos casos como consequência da utilização e da consciencialização de si.

No Senegal, as relações sociais valorizam os laços entre o indivíduo e a família, e

63 Na linha do que aponta Sadie Plant para o contexto afegão: "*In many cases, the mobile is being used to keep established relationships alive. At the same time, these new networks can allow users to establish lives outside the family and its control. For this very reason, many Afghans are horrified by the prospect of girls and boys making private calls, leading private lives and forming their own friendships and attachments without the knowledge or approval of their families. In the words of one young Afghan: 'I do know some girls who have mobiles, but I think they are bad girls. They talk to boys.'*" (Plant, 2002: 6)

64 As tecnologias de imagem, nomeadamente o uso da fotografia nas redes sociais como o Facebook, são importantes socialmente na expressão "pública" de presença num contexto ou em co-presença de outros, com quem se valoriza a auto-imagem. A ausência de uma estratégia de publicação da imagem pública pode denotar muitas vezes uma gestão mais parcimoniosa daquilo que se deixa entrever.

destes à comunidade (uma comunidade de laços religiosos e culturais), e o sentido de dever impregna-se no contrato social e nas redes solidariedade (ver Willems, 2015). Estas dimensões ideológicas da cultura moldam não apenas a forma como as relações são pensadas, mas também o valor atribuído às possibilidades abertas pela tecnologia. Ser "agente" (no sentido de "ter agência", ser autónomo e capaz de exercer o direito à auto-determinação) não pode ser pensado como um valor em si, mas como uma determinação sócio-política do valor do indivíduo na sociedade. No Senegal, e noutros contextos africanos, a ideia de autonomia não existe enquanto atomização, pois ideologicamente estamos perante uma sociedade onde existem formas muito claras de subordinação que seguem na maior parte das vezes as linhas fraturantes do género e das idades (ver Perry, 2009). As TIC e as possibilidades que elas instauram, em termos de abertura ao mundo e interação social, não são sempre consideradas de forma positiva. Não devemos pensar, por outro lado, que aqueles que consideram a "inovação" como algo negativo, podem ser taxados apenas de retrógrados ou conservadores. Cabe-nos sim, olhar para as razões que nos apontam, como o chefe de aldeia de Keur Momar Sarr (entretanto falecido), com mais de setenta anos, para quem apenas os homens deveriam ter o direito a possuir um telemóvel, uma vez que um instrumento tão poderoso precisa de ser usado com responsabilidade (que implicitamente nem mulheres nem crianças têm ou podem ter, no contexto do patriarcado (ver capítulo 3), sublinhando mais uma vez a ideia de Gado Alzouma de que é necessário olhar as dinâmicas de género em torno das TIC.

A tecnologia liga-se de uma forma muito profunda às formas como as pessoas, em todo o lado, pensam a sociedade⁶⁵. As questões do que é culturalmente aceitável parecem ter-se tornado quotidianas. No Senegal, as respostas a essas questões atribuem um valor ambíguo às TIC e visam diretamente certos comportamentos e práticas corporais dos jovens, e mais especificamente das jovens mulheres.

Assim, a generalização das TIC no continente africano, ao longo da última década e

65 Não apenas no Senegal onde se refletem sobre os efeitos culturais da penetração das TIC, como antigamente nas sociedades do Mandé (considere-se a importância cosmológica da casta dos ferreiros nestas sociedades por exemplo, ou dos curtidores - *cordonniers*), e hoje em dia com os transhumanistas de Silicon Valley com as suas utópicas conceções sobre a tecnologia e o lugar da humanidade no universo.

meia, pode representar uma glória para um certo *ethos* capitalista economicista, financeiro e tecnológico, mas isso não apaga as dúvidas levantadas por diferentes comunidades face a esse "inevitável" desenvolvimento (Nyamba, 1999; Alzouma, 2005).

Se em termos pragmáticos as TIC introduzem formas mais eficientes de trabalhar em economias de mercado, formas de organização mais desenvolvidas, em termos sociais elas providenciam um maior acesso a informação e um alargamento das redes de comunicação. Contudo, essas possibilidade nem sempre são bem-vindas, nem o poder que elas conferem aos indivíduos para perseguir os seus interesses pessoais longe do controlo sócio-familiar e dos seus espaços "sancionados"⁶⁶ (ver Plant, 2002: 6), assumindo-se assim como "perigos" aos olhos da comunidade e das suas redes de solidariedade instituídas. Ainda assim, as obrigatoriedades que a ideologia da solidariedade social senegalesa (ver Willems, 2015) prescreve, em relação a familiares por exemplo, reconfiguram-se através dos instrumentos de comunicação, que mais do que promoverem apenas participação, acabam por se tornar fontes de pressão (ver Hannahford, 2015), para uns e outros.

As TIC criam espaços de auto-reflexão e autonomia, promovem a participação política, mas também des-encobrem aquilo que antes era velado, para usar a terminologia de Heidegger sobre a tecnologia (cf. Heidegger, 1977). As TIC influenciam noções de distância, de parentesco, de cidadania e de participação política, bem como de corpo (ver Miller e Slater, 2000).

Elas são um *medium* para o corpo se produzir através da mediatização e são fundamentais nessa produção (no sentido em que provocam elas mesmas expressões; ver a tendência das *selfie*, ou da mediatização da sexualidade), representam uma nova tecnicidade nos relacionamentos. A interação humana e seus significados dependem de linguagens simbólicas, mas também de contexto. Ao mudar o contexto das interações a tecnologia muda a forma como as pessoas comunicam, permitindo o evitamento de alguns constrangimentos dos protocolos face a face. Isto é especialmente importante num país como o Senegal onde a discrição absoluta (sobre as suas relações sociais) é desejável.

Nesta tese tentarei mostrar como a juventude senegalesa se apropriou das TIC e como

66 Entendo aqui por "espaços sancionados" aqueles espaços onde um indivíduo age sobre o controlo de uma estrita disciplina familiar, respeitando os valores normativos.

através delas se mediatizaram expressões culturais do corpo que são consideradas problemáticas, pois são lidas de forma dúplice: enquanto expressões de transgressão e crescente sexualização por um lado, e enquanto sinais de abandono de referentes culturais por outro. Essas expressões do corpo e das sociabilidades jovens estão no centro do pânico moral provocado pelas TIC, e são consideradas pelo seu potencial de atrito com os cânones do comportamento socialmente valorizado.

Valores em crise, Crise de Valores

A sociedade senegalesa valoriza a ausência do corpo sexualizado do domínio público e, em geral, da maior parte das conversas. O silêncio sobre a intimidade fica patente em muitos dos valores culturais “positivos” como *kersa*, *sutura*, *muñ*, *gore*, *fula ak fayda*, *sago*⁶⁷ ou ainda em noções de obediência e submissão à autoridade, seja ela patriarcal, gerontocrática ou religiosa.

Assane Sylla, propôs nos anos 70 a definição de alguns desses valores e segundo as definições que os meus interlocutores me deram dos mesmos, elas podem, ainda, genericamente ser usadas como referências:

"kersa = pudeur si respectueuse des convenances, qu'elle frise la timidité."
(Sylla, 1980: 88)

"muñ = être capable de conserver son intégrité, sa loyauté, ses convictions jusque dans l'adversité. Etre "muñ" c'est être armé d'une patience et d'une abnégation au-dessus de toute épreuve. Et en particulier l'argent et les biens matériels ne peuvent détourner de ses convictions morales quelqu'un qui est "muñ". On dira de lui qu'il est "gore"⁶⁸" (idem)

"gore = être honnête et incapable de succomber à la tentation de l'argent et des biens matériels. Ce mot dérive de "gor" qui signifie, du point de vue sociologique: homme libre ne comptant aucun esclave parmi ses ascendants. Mais du point de vue

67 Usam-se aqui as formas ortográficas mais atuais.

68 Como atesta esta definição há aqui importantes conotações de gênero que podem fornecer uma chave para compreender uma oposição básica entre o estatuto positivo do homem e negativo da mulher, por oposição.

moral, le "gor" est celui qui possède une noblesse de caractère et une honnêteté qui font qu'il se contente strictement de son avoir, si petit soit-il. S'il est riche, le "gor" ne recule devant aucun sacrifice pour soulager la misère des autres. C'est l'homme qui en toute circonstance accomplit ce qui est convenable: "liwar" ou "wareef". (ibidem)

"sudurë = C'est ce qui cache aux yeux du public les faiblesses et les défauts de quelqu'un pour ne laisser paraître que ce qui le rend respectable. C'est une apparence de pureté, d'honnêteté, de compétence etc, derrière laquelle se cachent nos défauts et faiblesses. Un précepte moral fondamental veut qu'on respecte la "sudurë" des autres, c'est-à-dire qu'on ne doit point divulguer lorsqu'on les connaît, les faiblesses des autres, sans motif sérieux. ...” (Sylla, 1980: 94)⁶⁹

"full/fayda = le premier terme signifie dignité apparente, aspect extérieur qui inspire un préjugé favorable et impose le respect. Dire de quelqu'un qu'il a du "full" c'est dire qu'on le respecte a priori. On peut donc le prendre pour ce qu'il n'est pas, on le surestime, sans autre raison que son comportement extérieur. Par contre, dire de quelqu'un qu'il a du "fayda" est supérieure à celle que désigne "full". Mais la simple beauté du corps est jugée inférieure au "full". (...) celui qui a du full se fait d'emblée respecter, même s'il ne le mérite pas. On voit par là le prix que le wolof attache à l'honorabilité." (Sylla, 1980: 95)

"sago = maîtrise de soi, calme, pondération. Dire de quelqu'un qu'il a du "sago", c'est dire que rien ne le détourne de la ligne de conduite qu'il s'est fixée, qu'il s'y maintient avec calme, fermeté, sang froid e pondération." (Sylla, 1980: 96)⁷⁰

69 (continuação de citação) “... Un proverbe dit bien: "ku xaste yaa ñaaw = qui dénigre s'avilit". Cette importante notion (sudurë) repose sur la pleine conscience de l'incomplétude de l'homme. Ainsi selon la pensée wolof chacun de nous a besoin de ce voile d'indulgence qui cache nos petites défaillances: péchés, incompétence, infirmité masquée, pauvreté etc. Il est donc souhaitable que l'on sache taire les tare des autres, ce qui est d'ailleurs un important facteur de paix sociale: un proverbe déclare "fu jàmm yendu, waaya fa xam lu mu waxul = là où la paix règne, se trouve quelqu'un qui a su taire ce qu'il sait. Autrement dit la paix ne règnerait nulle part si l'on se permettait de dire ce que l'on sait des autres. Mais celui qui commet une grave faute découverte et portée à la connaissance de tous a déchiré lui-même de voile de "sudurë" qui masquait ses faiblesses. Il risque de perdre le respect de tous ..." (Sylla, 1980: 94-95)”

70 Pode parecer pouco ortodoxo a opção por uma citação tão extensa mas ela serve não só para deixar bem expresso que o trabalho de Assane Sylla é uma importante referência, como para assinalar

Todos estes valores e as apreciações da “boa conduta” foram observados em “ação”, isto é, em contexto. É difícil sem estudos de caso aprofundados dar exemplos de cada um deles nas múltiplas formas que eles podem assumir, mas é certo que eles exprimem claramente um quadro de referência ideal. Às vezes são usados para descrever o comportamento ou carácter de alguém, como por exemplo: “*Aminata dafa bari kersa*” (A Aminata é muito reservada, i.e., envergonha-se rápido). Outras vezes são usadas para sublinhar a conduta correta perante a adversidade, como uma mulher que agastada com o seu casamento pede conselho à mãe e a mãe lhe diz “*Danga war muñ*” (Sê paciente – implícito, submete-te às vontades do teu marido). Por vezes, as considerações são mais gerais, sobre a ideia e conceção de “pessoa”, quando alguém afirma “*Niit dafay ànd ak sago*”, quer dizer, uma pessoa deve saber controlar-se, ser ponderada.

É curioso, no entanto, que alguns destes valores sejam muitas vezes invocados especialmente quando estão em falta, momentos em que ouviremos as suas asserções negativas, como por exemplo *ñak kersa* (sem vergonha), *ñak fula* (não se respeitar a si mesmo, agir de forma condenável), *ñak fayda* (falta de personalidade, carácter), ou ainda *ñak kilifa* (diz-se de alguém que comportando-se de forma condenável é como se não tivesse quem a chame a atenção; não ter ninguém que a pare), do que asserções positivas, já que *ñak* significa em wolof "algo que falta ou que não é suficiente; fraco".

Em relação aos valores de *muñ* e *sutura* voltaremos mais à frente a eles já que são ambos especialmente importantes no contexto da apreciação da relação entre o «pânico moral» causado pelas TIC, as sociabilidades jovens e a monetização das relações sociais. O conceito de *sutura* representa, por outro lado, um conceito central para o contexto desta tese e tentarei explicar ainda neste capítulo porquê.

Olhando para estes valores percebemos como a aparente produção de corpos sexualizados, através das suas muitas manifestações em modas, imagens circulando globalmente em *mediascapes*, vídeos e fotos amadoras ou profissionais e práticas quotidianas, é, ao mesmo tempo a produção de um estatuto social negativo, pois representam

a importância dos ideais sociais senegaleses que emanam destes valores, aos quais podemos ainda juntar outros como *terànga* (hospitalidade) e *jom* (honra).

instâncias problemáticas relativamente a este quadro de valores.

Este estatuto social negativo não é tanto a consequência das TIC como o predicador islâmico Iba Fall sugere quando vê "[...] *a youth condemned to turn its back on its own historical and cultural patrimony, in a globalisation characterized by the uncontrollable and particularly devastating power of new technologies against African cultures in general and our society in particular*" (Fall 2010: 19) mas parte de um processo histórico, tal como visto por Mamadou Diouf quando considera que: "[...] *the dramatic irruption of young people in the public and domestic spheres seems to have resulted in the construction of African youth as a threat, and to have provoked, within society as a whole, a panic that is simultaneously moral and civic. At issue are the bodies of young people and their behaviors, their sexuality and their pleasure.*" (Diouf 2003: 3).

O meu argumento é de que as TIC ajudaram a materializar, e a exacerbar, uma tendência que já tinha sido assinalada nos anos 90 (na sequência da crise económica e ambiental vivida nos anos 70 e 80), para o questionamento dos valores culturais, especialmente em contexto urbano, onde muitos consideraram a rutura (ver Diouf, 2003; Biaya 2000 e 2001; Havard, 2001), canonizada em figuras como os *Buul Fale*, mas também em contexto rural onde a aparente rutura gera uma instrumentalização paranoica do monopólio de violência do Estado (cf. Perry, 2009). Essa tendência é parte de um processo histórico que, no caso do Senegal, se desenvolve num quadro de alternância política pós-nacionalista, liberalismo económico, em especial desde os anos 2000, a seguir ao primeiro mandato de Abdoulaye Wade (o candidato do *Sopi* - mudança), e num contexto ambiental de seca severa e dinâmicas importantes de êxodo rural e migração internacional.

1.2.2. "JUVENTUDE" NO SENEGAL: JUVENTUDE, SEXUALIDADE E TIC

Existe uma espécie de consenso sobre a necessidade de considerar, hoje, as experiências da juventude africana para compreender as mudanças das sociedades africanas. Apesar das definições formais (jurídicas) de maioridade, esta é uma juventude que encontra muitos problemas para atingir o estatuto social de adulto (Honwana, 2012; Biaya 2000,

2001; Fall 2007; Antoine e Fall, 2002). Esta juventude é considerada muitas vezes pelo seu potencial transgressivo e violento, muito ao contrário da juventude africana do tempo das Independências que era considerada "a esperança do continente" (cf. Diouf, 2003). De forma contrastante com o negativismo mais recente, alguns estudos vieram considerar as formas criativas como a juventude africana faz face a condições sociais adversas (cf. Honwana, 2012).

Os estudos sobre a juventude no Senegal concentram-se a maior parte das vezes na região de Dakar. O conhecimento académico que considera a juventude das "regiões" (a expressão pela qual os senegaleses conhecem as zonas rurais) parece muito escasso.

Contudo, aquilo que se diz actualmente dos valores e expectativas dos jovens de Dakar pode muitas vezes ser também pensado para os jovens de lugares menos cosmopolitas. O "cosmopolitismo" não é apenas uma função do lugar. Assim, grande parte das considerações sobre as zonas rurais do Senegal apontam para o conservadorismo das sociedades locais, as condições de vida difíceis ligadas a condições climáticas adversas, a falta de oportunidades e os desejos de êxodo, bem como as muitas resistências à mudança. Mais rara é a atenção prestada a esta juventude num contexto histórico, onde as particularidades geográficas, urbanas ou rurais, são menos relevantes; e mais importantes as batalhas desta geração de jovens pela "diferença", a diferente experiência na vivência dos valores culturais que os coloca sob o julgamento das gerações mais velhas e na sua luta por um futuro.

A juventude senegalesa é também muitas vezes vista pelo prisma das migrações (o que também indica uma posição epistemológica do investigador⁷¹) enquanto "aspirantes à migração" (ou candidatos), pelo seu "*désir d'ailleurs*" (Fouquet, 2005) , como "*héros du retour*" (Latour, E. 2003), ou ainda pela imobilidade num contexto de altas aspirações de mobilidade (Prothmann, 2014). A juventude dos meios rurais, é pensada de forma ainda mais vincada colocando em pano de fundo a abundância e a escassez, onde se reforça um certo ponto de vista catastrófico sobre a ruralidade senegalesa, legitimando ideias de intervenção nos domínios social, económico e ecológico.

71 Cujá análise é muitas vezes condicionada pelos financiamentos disponíveis, estudando áreas que são consideradas vitais em determinados momentos históricos: a migração Sul-Norte e a questão dos refugiados sendo uma dessas áreas.

Porém, nesta tese gostaria que o conceito de "juventude senegalesa", não fosse um conceito estanque, classificatório, e sim uma ideia genérica para indicar uma maioria da população senegalesa (inferior a 35 anos) em transição para uma maioridade social, num contexto ele mesmo de transição política, social e cultural. Considerarei menos as diferenças que separam a juventude urbana e rural (diferenças essas que existem ainda assim) e atentarei mais nas similitudes que se apresentam em relação a uma ideia de "boa vida", às dinâmicas de sociabilidade com os seus pares, famílias e comunidades. Considerarei a relação que têm com os seus corpos e como essa relação se reflete numa negociação permanente com as normas dos modelos de comportamento, dos valores culturais e de uma ideia de tradição, *Cosaan*.

Considero que apesar de todas as distinções que se podem introduzir quando consideramos uma categoria tão plástica como "juventude", podemos ainda assim tentar compreender as expectativas do "ser jovem" no Senegal contemporâneo sob um pano de fundo comum; sejam camponeses *walo walo*, urbanos *saintlouisians* ou *dakarais*, sejam *káw káw* (termo pejorativo para camponês, implicando algum atraso) ou *wa dëk ba* (da cidade). Para isso é preciso historicizar esta "juventude", como aqui se vem ensaiando, não apenas numa leitura da história contemporânea do Senegal mas também considerando os valores culturais senegaleses. Esta possibilidade é consequência de uma forte mediatização da sociedade; primeiramente conseguida pela televisão e rádio, e ultimamente por instrumentos mediáticos mais recentes. As expectativas sobre o casamento, monogamia ou poligamia, número de filhos, trabalho, consumo, sexualidade, amor e papéis de género, configuram apenas algumas das múltiplas mudanças que se podem observar nas gerações mais jovens (por relação às gerações mais velhas).

"The concept of 'Youth should be understood in their relation to specific spaces and places, which Christiansen et. al. (2006) has termed 'navigation'. Youth is thus a 'navigational' concept as it indicates how and by following which trajectories, a 'certain' group of people in society produce, occupy, or escape from certain spaces and places. Redefining youth as an identity-project of becoming somebody" (van Dijk et. al. 2011: 6).

A juventude senegalesa de hoje é precedida, pela chamada geração *Buul Fale* nos anos 90

(não ligar, no sentido de não ligar ao que se ouve, ao que se diz, não se importar), uma geração vista pela sua recusa de valores altamente enraizados.

"The buul fale abandons its boubou and prefers the jeans, the shirt, the «Tyson» hair, and he adopts a language stuffed with anglicisms. We're far from the preceding generations, proud of their president aggregated in grammar, identifying with its intellectual path and assumed his project for society, or respected the Islamic prescriptions. Today, many young people in Dakar are enthusiastic with the erotic street dances (sabar and arwatam), rapidly reconverted in leumbeul in night-clubs"
(Biaya 2000: 27)

O *buul fale* representa uma geração que elege os seus próprios modelos mais mundanos. Esta nova atitude é concomitante da saturação da cidade de Dakar com pessoas vindas das zonas rurais, na sequência das graves secas dos anos 70 e 80. Os modos de vida das famílias em zona rural entraram em crise e a migração forçada para as zonas urbanas ajudou a instalar uma verdadeira cultura do desenrascanço (*culture de débrouillardise* cf. Fall, A.S., 2007; Roquet, 2008). Os programas ajustamentos estruturais do FMI nos anos 80 e a desvalorização francesa do franco CFA aprofundaram a tendência para a informalização da economia e para a retração do Estado.

Nos anos 90 uma cultura de migração torna-se mais forte (cf. Diop, 2008) com cada vez maiores contingentes de migrantes internacionais e as suas remessas a jogarem um papel fulcral na economia do país e das famílias (tanto para a sobrevivência como para o acesso a bens de consumo). Novos "modelos de sucesso" emergem daí, tal como os consequentes novos padrões de vida. O sucesso dos migrantes é muitas vezes medido pela construção de casas, o uso de carros com valor simbólico elevado e, genericamente, por um modo de vida onde a demonstração do poder económico é o signo "expectável" desse sucesso, tal como a solidariedade social concomitante da demonstração de poder económico.

As mudanças dos "modelos de sucesso" estão, por outro lado, cada vez mais ligadas a modos do ser e do parecer, ao dinheiro (Sow, 2008: 141) e ao consumo (Nyamnjoh, 2004), e as mudanças são acompanhadas aqui e ali por batalhas ideológicas importantes, onde se questionam os ideais e valores herdados do passado colonial próximo e do período nacionalista pós-colonial (Aniekwu, 2006).

Segundo um grande número de autores estamos portanto perante uma juventude com cada vez maiores problemas para atingir a maioridade social (Honwana, 2012; Fall, A.S. 2007; Antoine e Fall, 2002 e outros). Por um lado, este problema do "tornar-se adulto" é bem expresso pelo termo *waithood*, tal como foi usado para a juventude egípcia por Diane Singerman e aproveitado para o contexto senegalês por Alcinda Honwana.

Tshikala Biaya já tinha sublinhado também para o contexto senegalês, sem usar o conceito de *waithood* que:

"The age of entry in adult life – that characterizes, at least with boys, by the financial autonomy, the move from the parental roof, and entry in the universe of financial autonomy – increases. That increase brings with it an enormous sexual anguish and is at the origin of new behaviours [...]. In middle and poor classes, in no matter which habitat – concession or parcel – two or three generations in the same family live in the house, preventing the young man from an intimate life. He cannot allow himself a love life made of games and caresses, or giving way to sexual intercourse, without a conflict blasting in its immediate environment" (Biaya 2001: 78)

Mamadou Diouf também sublinha o "corpo" e a "sexualidade" como importantes elementos para pensar a mudança do estatuto da juventude, agora (e até à data) fortemente negativo. Tshikala Biaya (Biaya, 2001) fala, por seu lado, de novas práticas relativas à sexualidade que se tornaram norma e da pressão para uma maior autonomia de espaço (concomitante da ideia de intimidade). Porém, a dependência da família e da solidariedade do contexto familiar dificilmente permite essa autonomia e as tensões tornam-se mais evidentes entre as gerações, muito devido às diferentes perspetivas sobre a coabitação, as sociabilidades e as hierarquias, especialmente em espaços que se tornam cada vez mais exíguos.

Para fazer sentido destas tensões, as gerações mais velhas expressam frequentemente o desinteresse dos jovens pelas tradições, pelo *Cosaan*, que implica o respeito pelos princípios gerontocráticos que guiam a maioria das sociedades senegambianas,

A ideia de uma "tradição" senegalesa (*Cosaan*) foi expressa pelos meus interlocutores, tanto jovens como mais velhos, não como um valor positivo ou negativo, ou uma busca consciente de identidade cultural, mas antes como: a) expectativa de regulação de comportamentos problemáticos; b) um substituto para os problemas da parentalidade; c) um

pilar contra a individualização; d) uma defesa contra a alienação cultural, representada pelo medo da ocidentalização; e especialmente para a juventude, como e) um constrangimento.

A irrupção da juventude na esfera privada (cf. Diouf, 2003) é apenas um dos sinais de importantes mudanças. A juventude emerge também na esfera pública através de movimentos de jovens reclamando uma cidadania mais ativa, reclamando uma voz política, e que as suas expectativas sejam consideradas nas agendas políticas. Y'en a Marre é, como vimos, um desses movimentos. Criado nos subúrbios de Dakar ao longo do ano de 2011, deu voz às muitas frustrações sentidas pela população, tendo mesmo jogado um papel importante no tenso processo eleitoral de 2012, através da sua "vigilância da alternância democrática".

As batalhas, tanto nas esferas públicas como nas esferas privadas, são para ter uma "voz", *am baat*, i.e., para ser considerado, ser alguém (*nek kilifa*) mas também para ser autónomo (*nek kilifa boppam / mome sa bopp*) e guardar a esperança (*yaakar*). Esta juventude, contudo, é acusada de se tornar individualista, algo contido na expressão *top sa bakkam* (lit. seguir o próprio nariz); acusados frequentemente de falta de parcimónia no seguimento dos preceitos tradicionais e religiosos, ou ainda acusados genericamente de falta de vergonha (*ñak fula, ñak kersa, ñak fayda*), desrespeito à autoridade patriarcal (*ñak kilifa*); o que em última instância representa um perigo para os valores de solidariedade da comunidade.

Mas se são os jovens que genericamente são acusados de não respeitar os valores culturais senegaleses, contidos na ideia de *Cosaan*, são as mulheres os alvos mais frequentes dos julgamentos morais, e os seus corpos vistos como "templos de depravação" (uma ficção comum do patriarcado). A opinião popular diz que são cada vez mais exibicionistas, usando roupas que deixam ver a intimidade (*wane sen aura*). As tendências da moda contribuem para uma ideia de "corpos femininos dispendiosos", quando grandes investimentos são feitos no vestir (*sañse*). O *pathial* (decote pronunciado), *taille basse* (jeans de cintura rebaixada), *xessal* (despigmentação) e as *greffage* (extensões de cabelo natural) são frequentemente criticados como inaceitáveis expressões de uma modernidade para a qual não há meios financeiros. O foco negativo sobre a juventude rapidamente se torna num foco negativo sobre os corpos femininos, sempre altamente policiados.

O suposto individualismo manifestado pela juventude sob a forma de frivolidades e

consumo desenfreado (Nyamnjoh, 2005) fica ainda bem expresso na expressão *lekk sa xaliss*, i.e., "comer o seu dinheiro". Num sentido lato a expressão significa ter meios para consumir numa sociedade de consumo crescente. A expressão é ainda usada no contexto das saudações, como que atestando a sua importância e banalidade⁷²: *yangi lekk sa xaliss* (andas a comer o teu dinheiro?), sendo a resposta positiva ou negativa. *Lekkuma dara* (não se passa nada) ou *namuma dara*, não me posso queixar (lit. não sinto falta de nada).

1.2.3 O CORPO, A PROCURA DE PRAZER E A SUA MEDIATIZAÇÃO

Falar do corpo na sociedade pode ser confuso. É difícil definir uma entidade multidimensional como um corpo de forma simplista. Desde os anos 70 do século XX, as ciências sociais e as humanidades procuraram definir melhor o corpo. Muitas perspectivas teóricas foram exploradas mas o conceito conservou até à data uma enorme plasticidade, sendo adaptado um pouco por todo o lado (Csordas, 1990:4)

"Historicized, grounded ethnography, stimulated by the close attention paid for the first time to the everyday lives of women, children, and other "peripheral" peoples has led to a reformulation of theory. The body, imbued with social meaning, is now historically situated, and becomes not only a signifier of belonging and order, but also an active form for the expression of dissent and loss, thus ascribing it individual agency. These dual modes of bodily expression - belonging and dissent - are conceptualized as culturally produced and in dialectical exchange with the externalized ongoing performance of social life" (Lock, 1993: 141)

Um artigo colectivo sobre a "construção social do corpo" no Senegal fornece-nos um quadro interessante (Cohen *et al*, 2012) para a discussão, apesar de exhibir algumas ressonâncias formalistas e com a sociologia holista de Durkheim. Este trabalho (baseado na tese de Cohen, E., 2012) parte do princípio de que no Senegal estamos perante a transição de "modos de vida". Cria-se a partir daí uma grelha interpretativa para explicar o que está em mudança, de onde para onde. A tradição (*Cosaan*) é oposta a *dund Tuubab* (viver como os

⁷² Também uma questão de "moda" que pode rapidamente mudar, como muitas outras expressões usadas no Senegal com vida curta.

tubaab - os ocidentais, os brancos) e Modernidade, numa tabela de duas colunas. Os autores seguem três linhas de inquérito para ajudar a focalizar as mudanças nas práticas corporais no Senegal, relativas a: 1) a saúde e a morte; 2) as práticas do "comer" e a percepção sobre a comida; e por último 3) a sexualidade e a estética.

Para Cohen *et al*, o corpo no Senegal, "*passes from a cosmology based in mysticism (animism/monotheism) to a cosmology based in rationalism (modernity)*" (Cohen *et al*. 2012: 85). Porém toda a ideia de "transição", mas também a oposição de misticismo e racionalismo (Iluminismo / Modernidade Ocidental) e a dualidade latente das categorias utilizadas ressoam fortemente os trabalhos de Émile Durkheim e Marcel Mauss; e são enganadores. A forma de organizar os dados etnográficos e a lógica explicativa lembra um certa antropologia do passado, o que torna a proposta um pouco estranha, trazendo à luz as rígidas distinções entre corpo e mente, e corpo e sociedade.

Mesmo não podendo subscrever uma tal proposta devido à forma como os autores apresentam os resultados num quadro demasiado rígido, gostava ainda assim de sublinhar que as mudanças nas percepções sobre o corpo são muito relevantes. É, no entanto, importante não opô-las simplisticamente como misticismo e racionalidade (ver Verde, 1997 e 2005). Há, por outro lado, uma multiplicação de lógicas de racionalização do corpo na saúde, quando as pessoas usam cada vez mais a medicina de tipo ocidental (apenas um entre muitos exemplos possíveis). Mas as mesmas pessoas que recorrem à medicina (racionalista) ocidental terão muitas das vezes já procurado a utilização da farmacopeia local e as intervenções místicas, prescritas por *serigne* (curandeiros tradicionais, ver Sow, 2009). Misticismo e racionalização coexistem mais do que se opõem, apontando para o sincretismo da sociedade senegalesa relativamente às vidas dos corpos.

O "misticismo" é um tema complexo de dar conta. A crença no poder da bruxaria e a utilização de amuletos, bem como a importância do *serigne* foi muito bem documentada por Ibrahima Sow, cujo extraordinário trabalho filosófico nos mostra que o que releva do domínio do místico também pode ser pensado e considerado como envolvendo uma certa tecnicidade (Sow, 2009), mas sobretudo incorporando representações específicas à sociedade senegalesa (veja-se Sow e Zidouemba, 2006b sobre os *faru rab*), e elementos tradicionais e modernos, e alvo de muitas adaptações novas. Ademais, aquilo que Cohen *et al* chamam

misticismo, é uma forma de relação entre entidades animadas ligadas de forma simpática. Falar de "transições" de misticismo para racionalidade é obscurecer a complexidade do dia a dia das vidas das pessoas, a sua agência (sobre os seus problemas), e também minimizar a importância da manipulação dos elementos. Ibrahima Sow adverte-nos de que:

“The body is not, in African cultures, the temple of the soul that Christianity, as the legacy of platonism tries to makes us believe.[...]It is support and form, presence and life, and it participates essentially of the intimate personality of the individual. This is why there are many bodily references to postures, to the physical formation and malformation, the allure, etc. that allow to know good from bad signs in the personalities of individuals”(Sow 2008: 92-93)

O racional está demasiado ligado à ideia de colonialidade (cf. Dussel, 2000), no sentido de que durante o período colonial os antropólogos e outros académicos recorreram com frequência a distinções marcadas que opunham mentes "racionais" e "selvagens" (ver Verde, 2003 e 1997; Mudimbe, 1988). Associar "racional" a "moderno" ou "ocidental" é ainda pensar nesse quadro, que é o quadro da modernidade iluminada (progressista e cientifista) das humanidades ocidentais, da qual já há muito se fez a crítica.

Assim, *Cosaan* só pode opor *dund tubaab* num sentido muito ideal, pois o *Cosaan* é a expressão de uma expectativa; e não tanto uma instância da vivência do corpo em sociedade ou um "modo de vida".

Mesmo que a expressão *dund tubaab* seja efetivamente usada no Senegal para falar de certos estilos de vida, devemos ter muito cuidado ao usá-la. O termo *tubaab* é usado de forma ambígua para nomear o "branco" (o branco, o colono, às vezes o árabe, sobretudo o não negro/não africano). É muitas vezes usado de forma cínica como um sinal de superioridade, mas também como forma de brincadeira. *Dund Tubaab*, pensado como modernidade torna-se paradoxal porque reproduz a hierarquia colonial e isso é dificilmente defensável. As pessoas usam a expressão para significar, por exemplo, que alguém leva uma "boa vida", i.e. à larga, mas tacitamente muitas vezes isso é sinónimo de traição da Africanidade, ou da Senegales-idade - traição às tradições. Assim, *dund tubaab*, pode na verdade opor *Cosaan* em muitas instâncias, mas não no sentido de tradição vs modernidade,

mas talvez no sentido de consumir e não consumir. Noutros momentos *toubab* quer apenas explicar as coisas que vêm de fora do Senegal.

Um bom exemplo das tensões que emergem entre *Cosaan* e *dund toubab* é o desporto, um domínio onde o corpo é a categoria central. Na maior parte dos desportos praticados no Senegal, as pessoas sublinham um aumento das preparações místicas (algo que pode ser explicado pela incrível mediatização da luta senegalesa, *lamb ji*) e concomitantemente um aumento da racionalização do corpo, com mais e melhores técnicas de treino, acompanhadas de uma profissionalização do domínio.

Apesar das críticas que podemos fazer à proposta de leitura de Cohen *et al* e ao latente evolucionismo, os autores apontam importantes tendências sobre as práticas corporais no Senegal. Uma das três linhas de inquérito liga-se, como referi, à estética e à sexualidade.

Cohen *et al* assinala quatro pontos para este eixo de análise: 1) a ocidentalização traz consigo novas práticas da sexualidade mais devotadas ao prazer; 2) os jovens abrem-se a estas práticas, fora do quadro da família e das escolhas dos pais; 3) a ocidentalização cria um modo de vida da conjugalidade centrado no amor do casal e nos jogos de amor e prazer sexual que questiona a poligamia; 4) os corpos são transformados em objetos de prazer, e o rigor das aparências torna-se exacerbado, através de mais competição, exclusão e estigmatização, especialmente em áreas urbanas (adaptado de Cohen *et al.* 2012: 5-6).

Os exemplos etnográficos que apresentarei ao longo desta tese ajudarão a aprofundar as muitas questões levantadas nesta secção e nas secções precedentes, sobre os jovens, os seus corpos, o papel da tecnologia nas sociabilidades, e a relação entre gerações mais velhas e mais jovens. Esses exemplos mostrarão que "transição" na verdade quer mais dizer "negociação permanente", que acontece em especial entre os jovens como parte da sua dinâmica de socialização contemporânea, e não porque haja uma latente ocidentalização.

Gostava ainda de acrescentar uma outra dimensão que não se encontra aí, relativa ao "corpo mediatizado", seguindo também Awa Diop (Diop, A., 2012), se bem que numa linha de análise muito distinta. As práticas da juventude senegalesa relativamente ao corpo estão fortemente dependentes na projeção das suas imagens (ou reflexos) nos diferente média que hoje fazem parte do quotidiano. A relação com o corpo é também marcada por isso, tal como as sociabilidades e a sexualidade. As TIC medeiam cada vez mais a relação de *si/self* com o

corpo e, no caso da juventude senegalesa, elas ajudam ainda a minimizar os efeitos da experiência de clausura (*boundedness*) e vigilância, que são modalidades da experiência de crescer para a maior parte dos jovens, especialmente mulheres.

As TIC ao multiplicarem as possibilidades de comunicação a grupos antes protegidos de interferências externas, introduzem uma nova tecnicidade nas sociabilidades, nas relações de *si/self* com o corpo e do corpo com a sociedade, e como tal não podem ser excluídas de qualquer consideração contemporânea das sociabilidades.

Esta tecnicidade presente hoje em dia nas relações sociais não deve ser pensada apenas como uma consequência de lógicas de localização de instrumentos da globalização, a chamada «glocalização» (ver Diop, A., 2012), esta tecnicidade deve lembrar-nos de que para comunicar com alguém, as tecnologias são cada vez o canal preferencial. E de que, assim sendo, a generalização de instrumentos de comunicação em ambientes de "comunicação" controlada é algo importante (como o demonstra Hannahford, 2015).

1.3. AS TIC COMO INSTRUMENTOS RELACIONAIS, «SUTURA» A «AMEAÇA DE MORTE SOCIAL» E OS «MORAL PANIC».

1.3.1. UMA SOCIEDADE REFLETINDO SOBRE A ABERTURA À DIFERENÇA: SUTURA E COSAAN

A sociedade senegalesa auto-diagnostics-se muitas vezes uma «crise de valores». Esta ideia que pode parecer auto-evidente reenvia-nos para temáticas muito complexas, com raízes muito profundas no tempo longo da história dos valores da sociedade senegalesa.

Os valores repetidamente expressos pelos senegaleses nas mais diversas instâncias codificam os comportamentos de forma dinâmica, através de fórmulas invocatórias, parábolas e ditados populares. Alguns valores parecem, no entanto, ter algum destaque, tais como aqueles em que está subjacente uma expectativa de comportamento do indivíduo no meio social, “*la personne émerge et s'épanouit dans et par la position et la fonction sociale*” (Sylla, A., 1980: 257). Estes valores estão muitas vezes ligadas a uma ideologia de coesão social e a uma ideologia sobre a estrutura ideal da sociedade, onde operam hierarquias com

raízes profundas.

As sociedades senegambianas são fortemente hierarquizadas, segundo linhas de género, idade, e grupo social, na sua versão mais tradicionalista. Porém, uma crítica das “hierarquias” é igualmente possível, no Senegal, quando introduzimos outros fatores que conduzem ao reconhecimento do estatuto social e poder simbólico de outros indivíduos, tais como, por exemplo, o dinheiro e as posses materiais; a visibilidade social e o reconhecimento (ver Buggenhagen, 2001, 2011, 2012 e Moya, 2015, para discussões da ideia de *valor* no Senegal).

A maior parte dos valores sócio-culturais em torno dos quais podemos considerar as expectativas de comportamento está intimamente ligada à estrutura social e à coesão social, ao respeito pelas diferentes hierarquias mais tradicionais, consideradas apenas como referências subjetivas e não como normas efetivas, embora muitas circunstâncias possam ser interpretadas à luz desses mesmos valores. Estas normas, no entanto, são demasiado variáveis para se estabelecer um quadro de referência ideal, na linha do que fez nos anos setenta Alassane Sylla, com a sua tese-livro “*La philosophie morale des wolof*”, que já citei como referência para uma reflexão e definição dos valores sócio-culturais.

Sylla, inspirou-se no trabalho de Placide Tempels, “*La philosophie bantou*”, na tentativa de traduzir um universo moral característico de um grupo social específico, neste caso de uma etnia. Essa essencialização é questionável, sobretudo porque encerra os valores discutidos numa roupagem que os constringe a um só grupo, considerado à margem de todos os outros.

Mas as reservas que podemos ter relativamente à forma teórica escolhida, que tem ela mesma uma história, porque Tempels por exemplo, e Sylla na sua senda, procurava indiciar uma forma do pensamento assente sobre princípios filosóficos distintos do Sujeito Universal do pensamento filosófico ocidental, não nos devem impedir de extrair daí lições válidas. A tese de Assane Sylla continua a ser um extraordinário quadro de referência para pensar algumas das dimensões ideais da vida social no Senegal em geral.

Não falarei em detalhe de todas estas categorias porque isso implicaria um olhar demorado para os contextos onde eles são invocados, as suas ligações a construções sociais do universo senegalês, a sua relação estreita com a religião e as formas vividas dos mesmos.

Preocupa-me aqui a dimensão onde se liga o discurso que diagnostica uma «crise de valores» com o discurso sobre as TIC (já que esta dimensão foi reiteradamente afirmada pelos meus interlocutores) vistas como elementos “invasores” e veículos de representações diabolizadas pelo senso comum, onde o risco de perda de uma pretensa autenticidade da sociedade senegalesa parece iminente face às influências externas (cf. Diagne, 1992: 292-293). Souleymane Bachir Diagne avisava para este receio “*L'avenir de la tradition*”, em 1992. Mas em 2011, Iba Fall editava um livro pela L'Harmattan onde se lia que estamos perante uma ameaça de alienação cultural (Fall, 2010: 19).

A própria ideia de «crise de valores» é problemática, Souleymane Bachir Diagne põe as coisas noutros termos:

"...l'éthique sociale qui fonde une communauté de valeurs entre en crise simplement parce que ces valeurs seraient tombées en désuétude: où est la cause où est l'effet? Peut être vaut il mieux alors ne pas trop se prendre à la métaphore architecturale des valeurs qui se dégradent et se réstaurant par une action volontaire (...). Il reste que ce qui transparaît derrière cette terminologie, trop convenue pour que son imprécision soit clairement perçue, c'est une lutte qui fait aussi figure de thème obligé et de dramatisation simplifiée et simpliste des choses entre identité et "forces d'aliénation culturelle". (Diagne, 1992: 279)

O discurso de Iba Fall, um predicador do Islão, e de Souleymane Bachir Diagne, são muito distintos mas ambos apontam para um «medo da alienação cultural e perda de autenticidade», embora divirjam radicalmente quando Diagne, por um lado, aponta a problemática ideia de «identidade» (importante nos Estudos Africanos e no Afrocentrismo) e Fall se fica pela «alienação», visando com o seu discurso a perda de referentes culturais, os jovens e as TIC.

Os jovens emergem mais uma vez como uma categoria problemática na sociedade senegalesa, como já vimos nas secções anteriores. Já falámos igualmente das mulheres, das afetividades, da sexualidade e do “policiamento do corpo” como dimensões problemáticas; e na ideia de uma tradição (*Cosaan*) como expectativa de reinscrição dos comportamentos “transgressivos” na norma, dando substância ao adágio tantas vezes repetido “*Bo xamul foy jëm delu fo jóóggé won*” (Se não sabes para onde vais volta para o lugar de onde vieste;

Oustaz SL, comunicação pessoal).

Ramon Sarró, num livro sobre a zona costeira da Guiné discute as dinâmicas de apropriação e alienação cultural de sociedades locais. Através da cultura material e a representação da cultura em instâncias coletivas, a cultura de jovens e “velhos” fraciona-se em linhas geracionais⁷³. A discussão de Sarró situa-se numa realidade distinta daquela que encontrei no Senegal, onde uma “folklorização” é hoje sinónimo à emergência de uma cultura popular “wolofizada”(ver nesta tese Nota 33) que se liga diretamente a emergência e liberalização dos media. No entanto, o debate que opõe os conceitos de abertura e fechamento, em linha geracionais, é aqui útil e aproxima-se à dialética do primeiro presidente senegalês Leopold Sedhar Senghor, da sociedade senegalesa como uma civilização do universal, “*au rendez-vous du donner et du recevoir*”. Para Ramon Sarró,

“Closure and opening (...) are two existential options that people reactivate at different times, and nothing prevents the two things from happening simultaneously. (...) the region has been at the very epicentre of a dangerously widening world; many metaphors we use today to think of 'modernity', such as 'creolisation' (Hannerz 1987) or 'black Atlantic' (Gilroy 1993), are geographically connected to the coast we have visited in this study. Yet, at the same time, the place has been home to notoriously 'enclosed', 'enclaved' or 'deep rural' villages, regions and peoples who seem to have been unaware of what was happening around them. We still have difficulty in coming to terms with the simultaneity of the two trends: globalisation and localisation, the raider and the refugee, the prophet and the initiator.” (Sarró, 2009: 189).

Esta dialética, manifesta-se, hoje em dia, no Senegal, em expressões como as deste *oustaz*, e situa-se precisamente na tensão entre um complexo ideológico local e tendências globais, ligadas também a uma cultura material globalizada, muito bem representada pelas TIC. Um mundo que se alarga é um mundo onde ideologias de restrição são difíceis de impor. Para o *oustaz*, o que está em questão pode ainda ser expresso pelas palavras de Ramon Sarró “*the need to counterbalance the agency of youth and to reinstate the principle of gerontocratical hierarchy over the tendencies of today's youngsters*” (Sarró, 2009: 185).

⁷³ Ver especialmente o capítulo 8, *Harlem City an the ancestral village: youth and the politics o culture today* (Sarró, 2009: 169-191)

Apesar de já termos esboçado as problemáticas que nos ocuparão no resto desta tese, falta ainda compreender melhor o porquê do policiamento constante dos comportamentos dos jovens e da mulheres, e de como é que isso se liga com as TIC, percecionadas como elementos de alienação por alguns, e genericamente apontadas como permitindo demasiadas liberdades mal recebidas.

Nos estudos de género e nos estudos sobre a juventude africana, por oposição, poderíamos facilmente encontrar as TIC como instrumentos de *empowerment*, mas afirmá-lo não nos ajudaria a perceber o porquê desta tensão ideológica existente entre os valores culturais “tradicionais” senegaleses e a “abertura” da sociedade senegalesa a representações de um mundo globalizado através das TIC.

Foi na tentativa de aprofundar a compreensão dessa dimensão que a um dado momento da minha pesquisa o conceito de *sutura* ganhou o estatuto de conceito central. Ivy Mills numa tese muito interessante demonstra como a *sutura* é o

"core concept in the Wolof code of honor: sutura. The virtuous practices and states that sutura indexes include discretion, modesty, privacy, protection, and the happiness that the previous terms are said to ensure. Since sutura refers to the boundary between the state of protection (life) and the state of exposure (death), I would like to suggest that it is the Ur-concept of Wolof honor." (Mills, 2011: 3)

Mills sugere esta importância devido a uma característica importante do espaço público senegalês, onde *"according to Wolof ethics, shame is predicated on public exposure; a bad deed that is not visible to other does not incur dishonor until it is exposed"* (Mills, 2011: 4). Por extensão,

"in discourses on ideal feminine behaviour, it is sutura that is most often held up as the cornerstone of feminine honor (...) Indeed, sutura has come to produce gender difference itself, making a break with feminized sutura a break with legible womanhood. It is articulated to the norm of feminine submission to masculine authority, and wifely submission to the husband in particular." (Mills, 2011: 4)

A centralidade da *sutura* para compreender o «pânico moral» gerado pelas TIC acontece então porque a *sutura* é o conceito central para compreender as relações de género no Senegal, inscrevendo-as não só numa historicidade que é própria à sociedade no Senegal,

como explicando os pontos de eventual conflito que instrumentos como as TIC podem introduzir numa sociedade pensada a partir da *sutura*, onde as hierarquias sociais *marido/mulher* e *sénior/jovem* são cada vez mais relativizadas por uma crescente autonomia dos indivíduos na sua fuga ao controlo social.

É portanto através da dimensão do controlo das relações sociais que as TIC se inscrevem na problemática da *sutura*. Willems (2014) e Hannahford (2015), demonstram como a inserção na estrutura social no Senegal não é um assunto pacífico. Willems mostra, por exemplo, como as aspirações ligadas à migração podem estar relacionadas com o desejo de fuga às prescrições das redes de solidariedade (ver também Moya, 2015). A *sutura*, que não é citada pelo autor diretamente, é um dos valores responsáveis pela obrigatoriedade de não quebrar as redes de solidariedade (ao contrário de tolerá-las), impondo o constrangimento. A “impossibilidade” de não participar nesses redes implica a «morte social» e a «abjeção» que são as dimensões ideológicas da quebra da *sutura* argumentadas por Mills.

Hannahford, por seu lado, demonstra como as TIC, no contexto do transnacionalismo, podem ser vistas não como instrumentos que geram apenas intimidade (como argumentam muitos estudos) mas, de forma mais importante, uma renovada capacidade de vigilância por parte dos migrantes internacionais sobre as suas esposas, porque “*women's bodies become sites of moral panic*” (Hannahford, 2015: 49).

A seguinte situação de um artigo de Hannahford demonstra como as TIC e a *sutura*, podem estar intimamente ligadas, desta feita não como instrumentos libertadores, mas como instrumentos de controlo.

"Mobile phones and landlines are not only tools that control these women. Voice-over-internet technology, instant messenger software and the increased ease of electronic money transfers further enhance an absent husband's ability to circumscribe his wife's independence. Rama's webcam allows her husband to see her wardrobe and assess its appropriateness. MSN lets him monitor any potential socializing she might do and limits any attempts she might make to use the internet to escape her homebound solitude. Rama's husband can easily use Western Union to send money to her parents to maintain their goodwill towards him, to his friends who run her errands

for her and, she believes, perhaps to her neighbours so that they can be his eyes and ears while he is away." (Hannahford, 2015: 55)

A ligação que se estabelece entre as TIC e o controlo do corpo da mulher é a mesma que, noutras instâncias, permite escapar a esse controlo imposto pela *sutura*, isto é, a ameaça de «morte social» e «abjeção»⁷⁴.

Estou aqui, no entanto, a apresentar uma dimensão negativa da *sutura* e convém fazer a ressalva que a *sutura* é, no Senegal, um valor sancionado positivamente pelas pessoas, quando inserido num quadro idealista de valores sócio-culturais como os que citei acima. Esse quadro de valores de comportamento ideal converge na ideia de *Cosaan* (tradição), e é o quadro onde podemos compreender a “ameaça moral” que as TIC representam para a maior parte dos senegaleses. Porém, como acabámos de demonstrar, as TIC não são apenas uma ameaça, como podem também ser um instrumento de controlo, e são-no efetivamente em muitas instâncias; mas a visão de senso comum constrói o valor desses instrumentos sobretudo em relação à «ameaça de morte social», que nos é dada pela quebra dos códigos de honra, nomeadamente através do corpo feminino e do desrespeito aos mais velhos.

É assim que as TIC, enquanto instrumentos individuais que permitem aos indivíduos, indistintamente, um maior espaço de autonomia relativamente às relações sociais mais imediatas, de parentesco, comunidade, bairro ou aldeia, um espaço não sancionado e não “controlado”, conduzem a um «pânico moral» no sentido desenvolvido por Stanley Cohen nos anos 70.

1.3.2. PÂNICO MORAL: MODOS DE RELACIONAMENTO E CORPO.

Uma das dimensões que ganhou importância ao longo da escrita desta tese foi precisamente a da moralidade. Não posso dizer que não houve alguma surpresa da minha parte quando a maior parte das minhas entrevistas começaram a ficar impregnadas de um conteúdo moral, quando isso estava longe das minhas expectativas mais imediatas. A problemática que se foi configurando afastava-se cada vez mais das próprias tecnologias de

⁷⁴ Ver o filme *Sutura* de Mariama Khan sobre a violação e o silêncio imposto pelo “imperativo” de resolver as coisas “dentro da sutura” (*ci sutura*). <https://www.youtube.com/watch?v=5nHVP6uLB8E>

informação e comunicação para entrar em domínios reconhecidamente das relações sociais.

Porém, definir um campo onde essa aparente «moralidade» poderia ser estudada por relação com o papel das TIC nas relações contemporâneas, parecia cada vez mais complicado. Como fazer sentido da pregnância da moral em entrevistas e observações sobre as *nouvelles technologies* (como são chamadas no Senegal). Era preciso compreender as bases dessa moral, ou pelo menos perceber os sentidos menos óbvios de algumas *formas de ser* no Senegal, “coisas instituídas”, maneiras de pensar e relacionar as coisas que me estavam a escapar.

Essa moralidade incidia especialmente sobre os jovens e as mulheres, sobre os seus corpos e as suas maneiras de se relacionar, modos de relação, com todas as dimensões emotivas, afetivas, ideológicas. Mas foi apenas a partir do momento que comecei a pensar no «pânico moral», conceito inicialmente introduzido por Stanley Cohen, que se começou a definir para mim uma possível forma de integrar assuntos aparentemente divergentes⁷⁵. O «pânico moral» pode definir-se como

"The moral panic is a scare about a threat or supposed threat from deviants or "folk devils", a category of people who, presumably, engage in evil practices and are blamed for menacing a society's culture, way of life, and central values. The word "scare" implies that the concern over, fear of, or hostility toward the folk devil is out of proportion to the actual threat that is claimed" (Ben-Yehuda and Goode, 2009: 2)

Esta definição de Ben-Yehuda e Goode é apenas introdutória, já que o livro onde a apresentam se dedica precisamente a uma visão crítica do estudo dos *moral panics*. Nessa definição gostaria de sublinhar o carácter desproporcionado do pânico, relativamente à realidade das ocorrências. É igualmente necessário introduzir um outro elemento importante tanto para Cohen como para Ben-Yehuda and Goode, que é a forma como estes “pânicos” estão intimamente ligados à mediatização da vida social, dos casos extremos, muitas vezes explorados pelo seu carácter “*buzz*” (que no Senegal quer dizer “sensacionalista”).

"... des faits de transgression ont toujours existé dans la société sénégalaise mais en l'absence de la publicité dont les pratiques actuelles font l'objet. Les médias de masse

⁷⁵ Relativamente ao conceito de «pânico moral» agradeço a sugestão de Thomas Fouquet, com quem troquei impressões em Lisboa, 2013, e me indicou nesse caminho.

constituent l'élément «nouveau». (...) Aujourd'hui, la large diffusion des informations, images et vidéos renforce les arguments de la disqualification tout en permettant un phénomène de banalisation des faits publicisés ainsi que leur inscription quotidienne dans l'agenda médiatique sénégalais. Ce qui a comme prolongement une forme de prolifération d'informations et d'actualités portant sur des sujets autrefois censurés (publication de photos de femmes dénudées, témoignages de lesbiennes, photos d'homosexuels, reportage sur les pratiques sexuelles des sénégalaises, extrait d'images pornographiques, etc)" (Diop, 2012: 15)

Awa Diop, a quem pertence a citação acima, apresentou em 2012 uma tese sobre as "Identités féminines «transgressives» au Senegal: un rapport ambivalent à la glocalisation" onde explora os "escândalos" e as figuras mediáticas em torno das quais eles acontecem, numa perspectiva de género, do corpo feminino e da sexualidade. Também aí se encontram os «*moral panics*» em todo o seu "esplendor", na sua forte relação com o mediatismo das práticas sociais de grupos específicos (os "*folk devils*" da definição de *moral panics* acima), no caso de Diop, as mulheres "escandalosas". Diop procura vincar a ideia de «glocalização»: "dire que le Sénégal est aujourd'hui glocalisé revient à dire qu'il est en interconnexion et en interdépendance avec d'autres modèles culturels qui sont sans cesse «retravaillés» et interprétés suivants des éléments locaux (traditions, coutumes, mode de vie et de pensée, etc). Il convient d'analyser le Sénégal dans un contexte, de branchement culturelle (Amselle, 2001)..." (Diop, 2012: 20) Mais à frente Diop sumariza assim o argumento da sua tese:

"En somme, la thèse que nous défendons est la suivante: le Sénégal constitue aujourd'hui une scène où se produit une hybridation entre une tradition réinventée accordant une grande place à l'islam et des pratiques sociales porteuses d'individuation mais sans cesse débordées par des schémas d'identification aux imaginaires sociaux. Ceci permet de penser le Sénégal contemporain comme ni entièrement traditionnel ni totalement modernisé (à l'occidental) mais plutôt de le situer dans une culture de l'ambivalence. Nous assistons à une forme de «routinisation» (Weber, 1995) des identités perçues comme transgressives qui ont fini par se «légaliser»: la «domination traditionnelle» (Weber, 1995), représentée dans le contexte sénégalais par les guides religieux et les coutumes locales est d'actualité mais

mise à l'épreuve par des subjectivités. Cette «routinisation» peut s'expliquer en partie par le fait que les actrices de ces subjectivités mobilisent par moment les principes légitimant la domination traditionnelle (sacralisation des traditions, des valeurs coutumières, référent autour de l'islam, etc)." (Diop, 2012: 30)

Apesar desta dinâmica de hibridação (ver também Hannerz, 1997), uma ideia que é francamente relevante no contexto senegalês, é importante não se deixar seduzir demasiado por esse argumento que pode induzir-nos a sublinhar mais a extravasão, deixando de lado outros importantes aspetos locais.

É que de fato os «pânicos morais», ligados intimamente aos corpos femininos, à sexualidade juvenil, à mediatização de práticas consideradas “transgressivas”, e onde a produção, circulação, e difusão de imagens permitidas pelas TIC representam um papel fulcral, como veremos também no capítulo cinco desta tese; não explicam toda a problemática dos valores “em crise”, nem da reação por vezes visceral que acompanha os muitos escândalos. Ivy Mills não olha para esta mediatização dos «moral panics», latente na tese de Awa Diop como um sinal de «glocalização», ou de «hibridação», da mesma forma mas como parte de um “novo regime de exposição”, onde as grandes figuras deixaram de ter a proteção que antes lhes era concedida pela *sutura*. Essa compreensão da mediatização é eminentemente política, pois

"The new regime of exposure that has taken hold of the media in the wake of the mass democratic movements of the late 1980s and 1990s provides a stage not only for unprecedented scales of abjection via the generation of moral panics, but also for popular contestation of that abjection and the production of new inclusive humanisms" (Mills, 2011: 11)

e igualmente importante numa análise das relações de género:

"Politicians and Sufi leaders were figured as fathers, senior authority figures to whom everyone should perform submission and whose honor everyone should be committed to enhance. To expose them would be to kill them, further destabilizing the fragile peace of a young nation" (Mills, 2011: 11-12)⁷⁶

⁷⁶ Um caso recente demonstra a ambiguidade das reações a esses novos regimes de exposição. O caso do cantor Thione Seck, apanhado com vários milhões de dólares e euros falsos em sua casa. A exposição dada ao caso, dado o seu carácter sensacionalista, de uma “figura importante” apanhada

Aqui vemos que é um “novo regime de exposição” que dessacraliza as figuras “patriarcais”. Falar aqui de dessacralização é equivalente a levantar o véu protetor da *sutura*, que protegia os homens poderosos da exposição pública e do escrutínio das suas influências que passou a ocupar o espaço público. Mas se, por um lado, politicamente este novo regime de exposição coincidiu com um novo espaço de reivindicação democrática, no qual os jovens nos anos 90 tiveram um papel importante como já vimos na primeira secção deste capítulo; culturalmente, este regime de exposição estendeu-se para as práticas quotidianas das pessoas e dos seus corpos, enfatizando o “policiamento” do corpo e da sexualidade dos jovens, em geral, e das mulheres em particular.

Talvez resida aí a chave para compreender a mediatização de práticas como o *mbaraan*, multi-partenariado, muito forte a partir da primeira década do século XX. Práticas “tabu”, que põe em causa as diversas hierarquias sociais existentes no Senegal, passaram a ser discutidas publicamente. Não é apenas a quebra da *sutura* que isso representa mas também a morte social dos atores envolvidos nos escândalos (ver no capítulo cinco a secção sobre as lésbicas de Grand Yoff). As sociabilidades dos jovens passaram também a ser tema de conversa.

Por outro lado, e como já referimos, a juventude saída desses anos 90 de agitação social, continua a sua irrupção no espaço público, como fica demonstrado pelo movimento cidadão YEM, e pela sua reivindicação de cidadania, onde “os mais velhos” já não têm um lugar que se destaque por relação aos mais novos.

Assim este novo regime de exposição, a partir dos anos 90, representa uma rutura grande com a tradição da *sutura*, embora esta nunca tenha desaparecido das referências culturais, como os exemplos etnográficos mostrarão. Esta rutura é o ponto fulcral dos pânicos morais e o papel jogado pelas TIC na produção, circulação e difusão de imagens problemáticas leva os mesmos a um paroxismo, criando-se um “clima” de permanente “fim do mundo” nas conversas das pessoas no Senegal.

Não podemos falar de «pânico moral», no sentido de Cohen, e no contexto daquilo que aqui se pretende elucidar com esta tese, sem falar de uma «economia moral», no sentido numa rede de falsificação com ramificações internacionais, encontrou da parte dos senegaleses reações diversas. A ironia de uns foi rapidamente contrariada pelos pedidos de proteção da imagem pública de Thione Seck de outros.

re-definido por Didier Fassin (a partir da evolução do conceito desde E.P.Thompson, passando por J.C. Scott e L. Daston), como "*la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des sentiments moraux, des émotions et des valeurs, des normes et des obligation dans l'espace social.*" (Fassin, 2009: 1257).

A definição de Fassin de «economia moral», resulta de um trabalho crítico sobre a história do conceito. O autor procura ao mesmo tempo estender a utilização demasiado restrita de E.P. Thompson e J. Scott, focada em grupos sociais muito específicos e centrado na luta camponesa contra o Estado; e reelaborar a definição de L. Daston que, segundo ele, "*ouvre le concept à une possible théorie générale des économies morales mais elle lui fait perdre du même coup cette dimension politique qui donnait aux approches de E.P. Thompson et J.C. Scott leur puissance d'analyse sociale.*" (Fassin, 2009: 1255).

Esta redefinição conduz-nos a um conceito composto onde se enfatiza o adjetivo «moral». Assim, valores e normas sociais são enfatizados, tais como os 'enunciados valorativos' e 'enunciados prescritivos', onde se jogam noções de 'bem' e 'mal' e se encontram regras, princípios e obrigações. Há ainda espaço para a associação de valores e normas a emoções, mas Fassin não pretende discutir a fundo esta ligação, deixando apenas latente que reações afetivas podem ser vistas como estando ligadas a sentimentos morais (ver Fassin, 2009: 1257).

No contexto desta tese, estas noções emergem como clarificadoras, como uma linguagem a partir da qual é possível tentar compreender as ligações das Tecnologias da Informação e Comunicação a uma transformação não de uma «economia», num sentido restrito, mas de uma «economia moral», neste sentido aqui apresentado. Enfatizo o adjetivo moral tal como Fassin, porque foi no campo dos valores e normas, das emoções e sentimentos morais, que os meus interlocutores senegaleses se expressaram quando solicitados a falar de TIC. Raros foram os casos em que foram invocados aspetos puramente económicos, logísticos ou concretamente financeiros, como vantagens imediatas nas vidas das pessoas instadas a comentar sobre a generalização destas tecnologias.

Os comentários "valorativos", por outro lado, servem como bom contraponto à visão comumente tida sobre as TIC como potencial de desenvolvimento numa economia de mercado (Falcão, 2010), demonstrando como a visão economicista sobre a tecnologia é parte

integrante de uma ideologia que vê os mercados de forma abstrata e com fundamentos racionalistas. A «apropriação das TIC» que aqui se explora nesta tese, demonstra que as TIC agem em planos bem mais profundos e que, no caso do Senegal, vieram integrar e reconfigurar campos de confronto ideológico.

1.3.3. MORTE SOCIAL: OS DRAMAS DO QUOTIDIANO NO PATRIARCADO E NA GERONTOCRACIA.

Neste subcapítulo já falei de como considero *sutura*, tal como Ivy Mills, um dos conceitos centrais no código de honra wolof. A quebra da *sutura* implica a morte social e a absoluta exposição ao olhar da sociedade, o maior dos pânicos sociais no Senegal, já que a consequência da morte social é a perda de valor simbólico do indivíduo, é aquilo que se entende como um estado de abjeção (cf. Agamben, 1998).

Tentei explicar que é precisamente essa forma de pensamento que liga as TIC ao pânico moral sobre a sexualidade e comportamento dos jovens (em particular das mulheres), porque estas se incrustam nas relações sociais e criam dinâmicas que põem em risco a *sutura*, ligada à estrutura social e familiar.

A «morte social» é o grau zero do indivíduo em sociedade no Senegal. Ivy Mills associa corretamente a morte social à figura do escravo, extirpado das suas valências pessoais, e servindo na estrutura social como a imagem da submissão absoluta.⁷⁷A quebra da

⁷⁷ Mills faz uma discussão da figura do escravo, importante nas referências culturais senegalesas, já que a sociedade de castas era uma sociedade onde um grupo social de “escravos”, estava ligado intimamente ao seu oposto «*géer*» (nobre), e das suas formas modernas e subjetivas, nomeadamente através da discussão das «*mbindaan*» e das suas patroas. Importa aqui compreender a figura do escravo, *jaam*, como a figura da «abjecção social», da subordinação, mas também enquanto polo negativo. Chamar alguém de *jaam* é um grave insulto. Por outro lado, há nas relações sociais mais “tradicionais” pessoas que continuam a identificar-se como “escravo de ...”, embora aí se expresse apenas uma relação de parentesco, ou de ligação entre famílias, sem que exista um real constrangimento relativo a essa relação (cf. filmagens Penda Yayake). Desta ideia de *jaam* fica excluída a ideia de «escravo» como ser humano traficada, transformado em mercadoria. Os *jaam* no Senegal não eram moeda de troca e existiam em paralelo com os *géer* (nobres). A discussão de Mills de um teatro senegalês, *Linguère VDN*, demonstra que um indivíduo sob o qual se abate a morte social pode “reentrar” num estatuto socialmente localizado, mas fazendo-o através da submissão

sutura pode conduzir à morte social.

Mas se as TIC se relacionam com esta ideia de morte social é pelo «pânico moral» que causam, e não pelos exemplos concretos onde isso acontece. Foi a compreensão dessa ligação entre a ameaça de morte social (ao invés de morte social *tout court*) e as TIC que me fez explorar as ambiguidades do discurso sobre as mesmas e procurar nos terrenos etnográficos que já tinha realizado (anteriormente a esta compreensão mais filosófica do assunto) os exemplos onde convergiam estes elementos, a saber: TIC; relações de género e as relações intergeracionais; valores sócio-culturais em crise; e conflito. Através da exploração destas múltiplas relações em crise a tentativa de desenvolver melhor a ideia de “crise de valores” tão disseminada entre as pessoas no Senegal.

Esta “crise” é muitas vezes “significada” através outras expressões na linguagem corrente. Expressões como *crise de mentalités* (crise de mentalidades) (LD, KMS #134⁷⁸) ; *crise de l'autorité parentale* (crise da autoridade parental) (LD, KMS #134)⁷⁹ concretizam por vezes problemáticas específicas relacionadas com as relações sociais em crise. Outras expressões denotam tensões intergeracionais, quer pela sua predominância nos discursos, quer pela forma como são usadas para sumarizar muitas vezes o comportamentos das gerações mais jovens. São expressões intergeracionais tais como: *xale yi dañu ñak kilifa* (os jovens já não têm respeito pela autoridade); *xale yi amuñu tiere* (os jovens não têm compaixão); *dañu top sen bakkan* (só fazem o que querem; lit. seguem o próprio nariz); *dañu top sen bëgg bëgg* (vão atrás dos seus desejos); *duñu deg sen parents* (não ouvem os pais); *danñ réw* (são maleducados), *fonkuñu wajur* (não respeitam a família). Outras expressões comuns indicam uma visão ainda mais catastrófica, baseada na escatologia absoluta, aproximando-o da figura do *jamm*, que implica a “morte” subjetiva da identidade anterior. *Jaam* é, então, a figura da submissão absoluta, indicado alias na fórmula religiosa frequentemente invocada: *jaamu Yalla* (escravo de Deus).

78 Referência respeitante a organização pessoal das entrevistas feitas: LD, iniciais do nome do entrevistado. KMS (Keur Momar Sarr); 1, respeitante ao primeiro período de entrevistas (2011); 34, número de entrevista.

79 Estas duas expressões “crise de mentalidades” e “crise de autoridade parental” aparecem no resto da tese sob a forma “crise de valores” e “crise da autoridade patriarcal”, apesar desta interlocutora se ter expressado nesses termos, considero que são mais ou menos equivalentes, abrindo assim a possibilidade de diálogo entre as palavras desta interlocutora e o conhecimento produzido no seio da academia (ver capítulo 3, secção 3.3.2).

islâmica: *aduna bangi bëgg jéex* (o mundo estás prestes a acabar), pois *gëmmatuñu Yàlla* (já não acreditam em Deus⁸⁰). É relativamente incomum ouvir nos discursos asserções positivas em relação aos jovens.

As minhas conclusões vão no sentido daquilo que Miller e Slater consideraram para o contexto de Trinidad e Tobago, sobre a Internet, na passagem do milénio onde:

“... what the Internet produces cannot be understood in terms of the liberation of new and fluid identities. Not only were older identities, such as religion, nation, and family, embraced online, but the Internet could be seen by many as primarily a means of repairing those allegiances. This requires special attention to the ways in which freedom and normative are linked rather than sundered in these newer media of social interaction” (Miller & Slater , 2000 : p.18)

No entanto, para o contexto senegalês, não se pode dizer que as TIC em geral vieram “reparar” identidades, embora isso aconteça na esfera mediática (ver exemplos capítulo 5), mas sobretudo representar a mediatização da tensão em torno das mesmas.

80 Porque desrespeitam os princípios patriarcais e sociais as suas ações são vistas como sendo da ordem do profano. “Se fazem algo “profano” então não temem Deus, e se não temem Deus é porque não o conhecem” é um pouco a lógica desta “acusação”.

Apropriação das TIC no Senegal: sociabilidades jovens e valores em crise

CAPÍTULO 2

DOIS APONTAMENTOS SOBRE A TECNOLOGIA NO SENEGAL

"...dans le monde sans structure de ce qui ne possède pas de significations, mais seulement un usage, une fonction utile. Devant ce refus défensif, prononcé par une culture partielle, les hommes qui connaissent les objets techniques et sentent leur signification cherchent à justifier leur jugement en donnant à l'objet technique le seul statut actuellement valorisé en dehors de celui de l'objet esthétique, celui de l'objet sacré." (Simondon, 1958: 10)

2.1. TECNOLOGIA

Este capítulo não se reflete diretamente no estudo da forma como as TIC vieram tornar mais visíveis as tensões sociais em torno dos jovens e das mulheres, no seio de uma hegemonia patriarcal consciente da sua própria incapacidade de controlo sobre os seus supostos subordinados. Este capítulo, teórico e especulativo por natureza, tem ainda assim uma relação com o objeto de estudo da tese, pois aqui se introduzem algumas ideias importantes tanto em termos epistemológicos como em termos ontológicos, para qualquer consideração sobre tecnologias (em geral) no Senegal, e a experiência fenomenológica de fazer uso das mesmas.

Considero os dois apontamentos seguintes ideias a manter presentes como perspetiva crítica sobre o próprio conceito de tecnologia e a forma como este pode ou não ser “localizado” no Senegal. A relevância destes apontamentos resulta do seu efeito relativizador, uma vez que a «tecnologia» é na maior parte das vezes uma ideia comumente assumida como auto-evidente e que o número de pessoas que questionam o seu estatuto é manifestamente insuficiente.

Durante muito tempo, ao longo da escrita desta tese, pensei que era necessário, ou desejável, definir «tecnologia», apenas para me aperceber do quão difícil seria conjugar a minha ideia central de apropriação da tecnologia num país como o Senegal, e ainda mais num estudo onde o terreno influiu as questões para o domínio das sociabilidades e valores

sócio-culturais, com o estudo profundamente filosófico que subjaz as reflexões sobre a tecnologia, onde em causa estão questões sobre o humano; sobre a subjetividade e o sentido de *si/self* (Turkle 1990 e 2008; Horst, 2009) e os processos de subjetivação (Hall, 2013; Hörl, 2015); sobre o trabalho e o capitalismo (Morozov, 2015; Berardi, 2014; Castells, 2007); sobre a técnica (Heidegger, 1977) sobre o político (Winner, 1986); sobre os novos fenómenos da amplitude e impacto da informação (Floridi, 2014); as ontologias dos objetos como os telemóveis (Ferraris, 2006); ou ainda questões de materialidade e espacialidade (Steyerl 2015, 2013, 2009).

A lista de assuntos com importantes consequências filosóficas no estudo da relação do homem com as tecnologias é infindável. As ideias que sobressaem dessa emergente e prolífica literatura anunciam novas interpretações e formas de pensar a relação dos homens entre si, com o seu corpo, com o mundo, com a sociedade, no trabalho, na organização da vida social e mesmo nas formas de fazer política.

Finalmente, dei-me conta de que a complexidade que se introduziria ao considerar estas reflexões eminentemente teóricas sobre a tecnologia afastar-me-iam do objecto de estudo etnográfico que se foi configurando no terreno, tornando-se assim contraproducente focar estas questões. Fica aqui, porém, o registo dessa análise bibliográfica (apenas com alguns nomes relevantes) e a assunção de que grande parte dessas ideias me ajudaram a constituir uma visão pessoal mais informada sobre os sistemas tecnológicos do mundo em que vivemos, revertendo-se obrigatoriamente para a forma como fui pensando a disjunção entre “aquilo que é” a tecnologia (ver a citação de Simondon acima) e “aquilo que se faz com ela”.

Os dois apontamentos que se seguem estão diretamente ligados a ideias que podem ser importantes em reflexões epistemológicas e ontológicas sobre a tecnologia no Senegal; e que se ligam à integridade dos objetos tecnológicos (e integralidade das suas funções) e à configuração de novas formas de comunicação no país.

A primeira tem um papel importante no quotidiano funcionamento dos sistemas e objetos tecnológicos e contraria a ideia de que a tecnologia passa para o “pano de fundo”.

A segunda, por outro lado, liga-se diretamente às temáticas desta tese por via da ideia de que as redes sociais no Senegal são também senegalesas e crescentemente configuram um

“ambiente” que se pode “frequentar”, mas com características próprias que não são nem as de outras redes sociais (de outros lugares) nem apenas reflexos da sociedade onde se configuram.

Ambas as secções devem ser lidas com reservas e pensadas como um “à parte” da argumentação desta tese, sendo o seu teor especulativo e teórico relativamente forte.

2.2. A TECNOLOGIA NO SENEGAL: UMA ESPECULAÇÃO

Uma das características interessantes e mais curiosas da «tecnologia» no Senegal é a relativa transparência da sua materialidade, por oposição à ideia de funcionamento opaco (*black box*).

Os motores por exemplo, o símbolo por excelência da tecnologia, têm uma relação quase permanente com o exterior, porque são muito frequentemente objeto de reparações e reconfigurações. Nos carros, nos frigoríficos, nas televisões, computadores e telemóveis, os interiores dos objetos e os seus sistemas "circulatórios", as suas entranhas, parecem estar sempre visíveis, des-encobertas, à vista, devido ao seu funcionamento problemático.

Aos frigoríficos são extirpados os seus motores originais. Motores novos são implementados. Ventoinhas são adicionadas, para durar ou para safar. A «coisa», o «objeto» está todo ali, visível, as suas entranhas são expostas. Se tentarmos esconder as intervenções tudo pode deixar de funcionar. As próteses têm de estar sempre acessíveis. Se deixa de funcionar, o motor novo precisa de mais gás, a ventoinha precisa de funcionar 24 horas sobre 24 horas por causa do calor. As coisas feitas num lugar têm dificuldade a adaptar-se sem problemas no outro.

Os carros, e todas as suas peças recolhidas por todo o lado, são os objetos de intervenção por definição, consequência da idade e utilização e das redes viárias. É quase uma arte saber resolver e estar preparado para todos os problemas que podem surgir com um carro no Senegal. O braço do eixo parte-se: ata-se com um pano perdido na bagageira para o carro conseguir andar mais uns quilómetros, até à paragem mais próxima. Quase todas as aldeias à beira das estradas têm mecânicos, soldadores e bate-chapas. Os carros são antigos e construídos como um puzzle feito de peças de muitos outros. Os novos sofrem com a

condição de muitas estradas, demasiado finas para aguentar o peso que transportam, cheias de buracos. Os pneus sofrem com o impacto, as jantes amolgam-se, as costas dos *chauffeur* costumam ter problemas depois de uma dezena de anos a conduzir nessas condições. Todos os carros, velhos e novos, param com frequência, nos mecânicos, à espera de peças, que vêm de fora do Senegal, ou de longe.

Sempre as peças, partes de um puzzle que muda continuamente. Hoje uma porta de um Peugeot 504, amanhã um assento de um Peugeot 506, combinados com um motor de um terceiro Peugeot 505. A «mecânica visível» é também uma contínua «espera por peças». São dispositivos que estão sempre à espera de ser reparados, parecem raramente encontrar-se na sua condição de integridade.

As televisões, compradas em grande número a um hotel alemão que renovou os seus equipamentos, transportadas em contentores, avariam de um dia para o outro e morrem de vez; não antes sem as tentativas inglórias de a pôr a funcionar de caixa aberta.

Os computadores, depois de uma década de uso ininterrupto na Europa, acumulam o pó dos ventos áridos do Sahel e param de vez.

Estamos sempre a ver as entranhas das coisas. Não há sistemas alternativos. O sistema alternativo de uma estrada de alcatrão esburacada no mato é uma estrada de mato. Um radiador de automóvel que faz o percurso de ida sem problemas pode começar a verter 20 litros de água a cada quilómetro, a qualquer momento a fina camada de soldadura rompe-se mais uma vez; e é preciso que alguém corra agora do carro a uma casa, a cada quilómetro, para encher o *bidon*, utensílio sempre presente em qualquer carro. Um percurso de 50 Kms pode hoje ser um passeio com mais ou menos saltos e amanhã ser uma eternidade com três furos de pneus. Hajam peças sobressalentes! Um dos polos de uma bateria pode insistir em saltar e será atado durante mais 100 quilómetros, «à espera da reparação definitiva» ...

... «à espera de reparação definitiva» ... quer dizer que a mesma nunca parece chegar, são sempre *bricolages*, arranjos provisórios, uma espécie de metáfora para a vida das máquinas e das pessoas no país. Entretanto outras partes do sistema vão avariar. No Senegal as máquinas tendem a avariar facilmente.

Os telemóveis são recomposições dos originais, usados europeus e chineses de baixo custo. Os altifalantes avariam, a câmara fotográfica fica negra (o olho deixa de ver), o

microfone fica mudo. Não ouvimos a outra pessoa mas ela ouve-nos repetir insistentemente "alô, alô, alô". O sistema de comunicação não pode ser tido como infalível, não passa para a parte de trás como dizia André Lemos (UFBA, Fábrica das Ideias XV), está ali, sempre a mostrar-se na sua condição incerta. As comunicações da operadora Orange desaparecem por três dias, as pessoas fazem uso dos SIMs da Expresso. Depois são as comunicações da operadora Expresso que partem por dois dias mais, as pessoas voltam à Orange. A antena parte-se com o vento. Uma tempestade de areia mata o sinal. O «sistema» vive nas suas mil e uma interferências.

As baterias chinesas de baixo custo ficam rapidamente viciadas e deixam de carregar. Os carregadores que fritam o interior eletrónico passam de mão em mão, todos querem carregar o seu telemóvel, é importante ter sempre bateria em baterias que estão sempre "sem bateria". Zangas começam porque o carregador do Abdou desapareceu, ou o carregador da Aminata, ou o da Mounass. Improvisa-se, carregam-se telemóveis com baterias de carros, só ainda não se carregam carros com baterias de telemóvel. Se houver um problema, o Toumani, um maliano que se especializou primeiro em ser um "técnico de refrigeração", vai à sua pilha com duas centenas de telemóveis e arranja uma solução, mede a estabilidade das voltagens nos circuitos, repara ligações quebradas e o objeto volta à vida.

O que interessa perceber: a falibilidade.

A Internet, isto é, o sistema de comunicação entre objetos e as centrais de serviço que permite através de protocolos de comunicação estabelecer ligações com outros pontos do planeta, funciona alegremente por duas horas, depois desaparece por dois dias; funciona sem se engasgar toda a manhã, mas nas horas de promoção das operadoras, com o tráfego de comunicação no seu pico, recusa-se a ser generosa. Não dá para se fiar em nada!

Carros, frigoríficos, computadores, televisões, telemóveis, rádios, não há muito mais que isso. As outras comodidades ainda não se generalizaram. Pelo menos nas casas que eu conheço. Os fogões são vendidos a peso de ouro na capital e nas cidades maiores. Não são para qualquer um, nas aldeias as mulheres sofrem de doenças respiratórias muito cedo porque inspiram o fumo do carvão. O gás importado acaba-se durante dias, o país só tem uma zona de depósito e a capacidade de armazenamento é escassa. Os problemas com os contratos e com o pagamento dos créditos deixam os barcos à espera de descarregar e o gás

acaba-se no país todo. Os oportunistas logo dobram o preço das últimas botijas.

O mesmo acontece com a gasolina. A gasolina falta, o fornecimento de energia elétrica fica em risco. O sistema não funciona sem sobressaltos, ele constitui-se NOS sobressaltos.

Os serviços estão sempre em risco, nem a meteorologia ajuda. A televisão é emitida mas o sinal não gosta do calor extremo. Restam as parabólicas mas o serviço de cabo é caro. Sobra o sistema de difusão artesanal do Cheikh Jongue, um decodificador e uma parabólica para cada canal, um canal com vídeo escolhido por Cheikh, uns quantos contactos com tipos do Canal Plus que comem uma parte do bolo da pirataria. Os serviços não conseguem dar conta do recado porque aqueles que inspecionam a pirataria são os mesmos que a instalam, como o esquema de contadores de água, ou o esquema das USB de ligação à Internet com códigos de operador. A parte administrativa é posta de lado, interessa o caminho mais curto para as coisas.

Não são só os interiores dos objetos que estão sempre a querer sair. Os serviços certos também parecem estar sempre a centenas de quilómetros de distância. O tipo que vem instalar o fio da Internet ADSL foi almoçar e não voltou. É preciso cair nas boas graças dos «facilitadores», «*gatekeepers*», os tais que estão entre nós e o acesso às coisas, e os tais que têm o contacto privilegiado com os técnicos que fazem as instalações. Ou isso ou ameaçar o tipo que se encontra por acaso que se ele não voltar para acabar o trabalho haverá consequências. O facilitador é o tipo que ganha mais em estar no terreno do que ganha na sua relação com a entidade que o emprega.

O que fazer de tudo isso?

No Senegal não basta pensar a tecnologia. Não basta assumir as possibilidades abertas pela mesma. Pensar a tecnologia no Senegal não é um encontro com o óbvio. Para alguém que vem do continente europeu é um encontro com as suas próprias expectativas goradas. Aprende-se a esperar que as coisas falhem, que deixem de funcionar. Por contraste, na Europa espera-se que as coisas funcionem até que um dia sejam substituídas, por opção ou falência (anormal) do objeto. A cultura do "novo", da substituição, imposta não só pela acessibilidade dos preços como pela marcada ausência de técnicos de reparação, ou as dificuldades colocadas pela mesma. Garantias, seguros, regimes burocráticos e de proteção

do consumo não existem da mesma forma. Certificações, regras de segurança, sistemas paralelos ao consumo, regimes de enquadramento legal, fiabilidade, ausentes.

Assim, o acesso às coisas, o consumo das mesmas, não implica garantias, não implica apenas avanços. É uma história de avanços e recuos. As pessoas no Senegal habituam-se a contar com algumas comodidades mas também a perdê-las, e a não ter meios de as recuperar imediatamente, a voltar ao que usavam anteriormente. Carvão invés de gás, madeira invés de carvão e por aí fora.

A lição essencial parece ser não considerar os modos de vida exclusivamente através dos modos de consumo. Nyamnjuh, numa expressão imensamente feliz que está destinada a tornar-se num corolário dizia que “*availability does not entail affordability*” e eu gostava de acrescentar na língua em que Nyamnjuh escreve o artigo de onde sai essa citação que “*affordability does not entail reliability*”.

2.3. PARA UMA EPISTEMOLOGIA DAS REDES SOCIAIS “SENEGALESAS”.

As redes sociais potenciaram a escrita essencialmente em wolof, a língua veicular preferencial no Senegal. Kristin Vold Lexander estudou, por exemplo, a especificidade linguística das SMS trocadas em ocasiões festivas, *Tabaski*, *Korité*, *Gamou* e *Magal*, 31 *Décembre*, aniversários; e concluiu que

"a travers les voeux électroniques, les langues nationales et le plurilinguisme deviennent donc des ressources importantes (...) Ce que l'on peut pourtant constater, c'est qu'il est accordé au wolof et au pulaar une valeur de langues écrites dans la communication électronique. L'importance quantitative et qualitative des voeux renforce cet effet." (Vold Lexander, 2010: 242-243).

Essas redes, e não apenas os SMS, reforçam uma mudança importante em termos ontológicos, na linha do que escreve Maurizio Ferraris, autor de “*T'es Oú?: ontologie du portable*”, pois a escrita tem uma estrutura muito diferente da oralidade, e as línguas veiculares que são o *wolof* primeiro, e o *halpulaar* de seguida, ganham novos enunciados em novos lugares de enunciação.

Mas apesar do lugar de enunciação da comunicação através das TIC mudar

radicalmente a forma de comunicação, é preciso considerarmos que esta comunicação é bastante distinta da da escrita formal, aproximando-se muito mais da oralidade do que de uma carta por exemplo, mais curta e sem um respeito zeloso pelas regras gramaticais. Os novos lugares de enunciação, são os fóruns de sites como a *Seneweb*, “apps” como a *Senego*, o *Facebook*, a troca pública de comentários entre amigos e em páginas agregadoras como por exemplo a *Page Senegal*, o espaço «caixa de comentário».

Neste universo generalista mais raros são os espaços que exibem alguma especialização, havendo no entanto alguns cujo fluxo contínuo de informação e comentários, os transformam em espaços realmente importantes, como por exemplo as páginas de Facebook *Senegalmétis* e *Histoire Senegal*, com curadoria e sentido editorial (especialmente a primeira); ou ainda páginas agregadoras de pessoas com o mesmo nome de família. Páginas todas elas com princípios organizadores muito distintos.

O espaço «caixa-comentário» coloca no entanto questões temporais muito distintas daquelas da oralidade, pelo efeito registo (mesmo que possa ser apagado), apesar da sua aproximação à enunciação oral em termos puramente linguísticos. As regras de conduta nestes espaços são outro aspeto importante, pois são espaços menos restritivos, não obedecendo a uma sanção tão imediata ou direta. O menor grau de controlo tem resultados ambíguos, tanto ajudando a quebrar tabus como a tornar fáceis os insultos;

Por outro lado, mesmo sem considerar os aspetos semânticos da comunicação além dos votos em épocas festivas, Vold Lexander reflete sobre mudanças, importantes em termos epistemológicos, que as TIC trouxeram consigo "*En transformant les canaux traditionnels de communication, les messages peuvent contribuer à maintenir un contact plus fréquent avec un réseau plus étendu. Cette possibilité est particulièrement importante pour ceux qui connaissent une mobilité géographique limitée, comme les femmes, qu'elles soient mères de famille ou jeunes filles.*" (Vold Lexander, 2010: 233) Esta característica específica é obviamente importante no contexto desta tese.

O projeto de Vold Lexander em conjunto com outros trabalhos sobre a wolofização⁸¹ seriam importantes para compreendermos melhor as características da comunicação nas

81 Ver na Introdução, secção sobre Metodologias, algumas considerações sobre a wolofização do Senegal.

redes sociais senegalesas.

Utilizar a expressão «redes sociais senegalesas» só por si poderia abrir todo um programa de investigação, sobre a possibilidade de considerar que uma rede pode pertencer a um lugar já de si imaginário como um país. A definição, que tem consequências importantes em termos epistemológicos, é no entanto pragmática. Neste sentido, imaginamos uma rede como a interligação de nódulos, mais ou menos ativos (como num mapa de ligações neuronais). Estes nódulos são representados por pessoas mais ou menos influentes; bem como páginas que agregam comunidades participantes ativos; e por todos os outros indivíduos e seus grupos de amigos virtuais, mais densamente povoados de pessoas de um país específico, mas sempre estendendo-se muito além das fronteiras físicas de um país. As «redes sociais senegalesas» seriam assim as interligações entre indivíduos ou entidades, especificamente vinculadas ao universo senegalês, através da preocupação específica com questões locais, ou cuja densidade de ligações a outros nódulos locais seja maior do que a outros lugares.

A arquitetura tecnológica que subjaz esta comunicação é composta ela também por especificidades (dos mercados locais por exemplo⁸²) e preferências dos utilizadores, mas é garantida por aplicações genéricas a funcionar globalmente e que se interessam crescentemente pela comunicação dos africanos⁸³. A questão da arquitetura tecnológica é extremamente relevante em termos globais mas sou obrigado a considerá-la secundária no âmbito desta tese. Importa-me estabelecer que aplicações como *Facebook*, *Twitter*, *Viber*, *Whatsapp*, *Messenger*, e outras, proporcionam o aparecimento de uma rede de senegaleses

82 Um exemplo importante é a utilização sobretudo a partir de 2013 do serviço gratuito de mensagens instantâneas Viber, para smartphones, que se tem visto limitado por bloqueamentos por parte dos operadores de telecomunicações, que vêm neste tipo de aplicações uma importante perda de lucros. Ver <http://www.socialnetlink.org/2015/03/dossier-comment-et-pourquoi-la-sonatel-a-bloque-viber-au-senegal/>

83 O Facebook tem ganho nos últimos tempos a vantagem nestes mercados ao introduzir através do seu projeto Internet.org a possibilidade de ligação gratuita a um conjunto de páginas e serviços, nos quais se inclui o seu Messenger. No entanto, a Google (veja-se o Project Loon) e outros consideram igualmente os mercados africanos como mercados estratégicos, na tentativa de se antecipar na corrida aos «dados», considerados em termos de estratégia empresarial tecnológica um dos maiores trunfos para o crescimento económico e para o futuro destas corporações, cujo sector assenta fortemente sobre a inovação.

interessados em coisas que especificamente lhes concernem e à sua sociedade; e que esses senegaleses encetam discussões onde são trocadas opiniões sobre aspetos sócio-culturais senegaleses ou sobre eventos mediáticos e de importância social. O ciberespaço representa o refúgio de ideias que têm, por vezes, dificuldade em se formalizar em termos concretos longe das redes sociais (ver a secção 5.6. #FagaruJotna) mas que ainda assim geram debates acesos que devem ser considerados. Seria porém necessária uma epidemiologia das ideias para perceber a forma como situações específicas se transformam em assuntos com impacto e com amplas consequências.

Interessa-me ainda que através destas redes circulam conteúdos de entretenimento que refletem essas mesmas questões sociais. Particularmente no contexto desta tese, podemos citar a série online *Dinama Nékh*, importante reflexão sobre a monetização dos afetos e o lugar das mulheres que vivem sozinhas e sem marido.

E, por fim, que as pessoas usam esses canais (g)locais para a sua comunicação interpessoal quotidiana.

Já não serão tão facilmente discerníveis os efeitos das redes sociais e das TIC sobre a realidade, nomeadamente na capacidade transformadora das comunicação na mudança de subjetividades; sendo, por outro lado, facilmente demonstrável o potencial mobilizador, em termos políticos, das mesmas, como fica patente com o exemplo do 23 de Junho de 2011 onde o movimento Y'en a Marre teve uma participação ativa no abandono de um projeto de lei presidencial controverso⁸⁴.

Mas se os efeitos visíveis e inequivocamente atribuíveis à existência de redes sociais não são fáceis de definir, as tensões ideológicas que estão associadas às novas “liberdades” são elucidativas de que a tecnologia encontra-se sempre com sociedades e culturas específicas. Se se pode falar de «mudança» é uma questão complexa que vale mais explorar do que responder taxativamente.

84 Apesar de podermos aceitar a ideia de papel mobilizador das TIC no que toca à ação política, em circunstâncias repressivas, pelas suas características de tempo real e descentralização; convém não esquecer que a circunstância de uma manifestação importante como o 23 de Junho de 2011, tem um grau de espontaneidade ambíguo. Se por um lado, o projeto apresentado por Wade gerou uma reação circunstancial, por outro lado, o contexto político onde se criou e conduziu ao protesto, já existia e estava latente.

Em termos puramente cognitivos a Internet e os *smartphones* têm introduzido no Senegal dimensões da vida social que já não dependem exclusivamente da circunstancialidade das relações sociais, altamente codificada através de múltiplas prescrições e atribuições constantes que definem o lugar social de um indivíduo. Por exemplo, as ideias de «estar diante de um notável»; «diante de uma mãe»; «diante de um pai»; «diante de um igual» (*morom*). Nas redes sociais, a pertença e a definição do lugar social no contexto de uma conversa ou discussão é menos imediata, assim permitindo que a natureza das trocas seja distinta do face a face, mudando assim as regras do jogo. Assuntos que jamais “mais velhos” e “mais novos” discutiriam em conjunto face a face, são hoje abordados sem respeitar os princípios hierárquicos que diz que um jovem não deve falar quando um adulto argumenta. Esse silêncio que vincula as pessoas a interações verticais nos contextos de enunciação concretos e “legitimadores” é quebrado. A árvore das palavras, *Pencc Mi*, onde eram debatidos os problemas da aldeia e todos informados de tudo o que se passasse, sempre respeitando as precedências e peso da palavra dos mais velhos, transforma-se no tempo das redes sociais.

Uma história curiosa da relação entre a palavra e a posição social aconteceu-me durante as filmagens de *Waaloo Waalo*, em 2008, na aldeia de Ndialbenabe Maka. Saindo à procura de Sadibou Sow, chefe de aldeia, não o encontrei na sua casa mas num aglomerado a uns quilómetros de distâncias, numa festa de casamento. À chegada fomos informados (eu, o co-realizador, um jovem intérprete, e um *chauffeur*) de que teríamos de explicar os nossos propósitos ao ancião, pessoa mais velha daquele aglomerado, com mais influência e poder real que o chefe de aldeia (um representante para o exterior, mas não a figura principal da “micro-sociedade” daquele grupo de aglomerados que por convenção chamo aldeia Ndialbenabe Maka). Fizeram-nos entrar numa construção no centro da aldeia e dispuseram-se as pessoas. O ancião no centro, um outro senhor idoso a seu lado, o chefe de aldeia, o *chauffeur*, o co-realizador, eu, o jovem intérprete. Comecei a falar e ao jovem intérprete que traduzia foi dito que deveria falar para o chefe de aldeia. O chefe de aldeia deveria falar para o primeiro velho, que transmitia em surdina o que fora dito ao ancião. A resposta do ancião era posteriormente repetida pelo chefe de aldeia, ao intérprete. Contudo, este, sendo demasiado jovem (21 anos) acabaria por ser obrigado a sair tomando o *chauffeur* o seu lugar.

A sequência repetiu-se já sem o intérprete. Este episódio sempre me intrigou pelo formalismo e o respeito dos princípios hierárquicos até ao momento de começar a interpretá-lo como uma forma de manter as posições sociais e ligá-las à própria linguagem e direito de falar. Jovens e mulheres, por princípio, fora deste lugar de enunciação. Se bem que nunca mais voltei a observar este tipo de situação, vi os princípios que aí operavam ser aplicados de formas mais ligeiras e ténues por todo o lado e de forma generalizada. Compreende-se aí que as TIC introduzam princípios organizadores da linguagem e lugares de enunciação que chocam diretamente com outras formas de pensar.

CAPÍTULO 3

KEUR MOMAR SARR - CRISE DE VALORES, CRISE DA AUTORIDADE PATRIARCAL OU CRISE DA MASCULINIDADE? AS TIC, OS JOVENS E OS PATRIARCAS.

3.1. RURALIDADE: A JUVENTUDE EM ALDEIAS "MULTI-SITUADAS"

A dominação patriarcal sobre jovens e mulheres é um dos temas recorrentes quando se falam das relações sociais no Senegal e é uma questão com importantes contornos políticos e culturais. No primeiro capítulo vimos como os jovens de Y'en a Marre questionam hoje em dia abertamente, na arena política, através da reivindicação por uma cidadania mais ativa, a consideração da voz de todos os cidadãos, numa visão tipicamente republicana de participação política e já não uma onde os mais velhos têm precedência, pondo em causa do mesmo passo os princípios gerontocráticos da sociedade senegalesa (ver também Bryson, 2014; Fredericks, 2014). Vimos também que a reivindicação política dos movimentos sociais não se estende para todos os domínios e que, no domínio das relações de género as reivindicações são mais incipientes (Crossouard, 2015).

Apontaram-se algumas razões para esse *state of affairs*, nomeadamente relativas aos valores sócio-culturais (e religiosos) dependentes da submissão feminina e da autoridade patriarcal.

Abordei também a influência que as TIC e a mediatização da sociedade parece ter num novo regime de exposição, que coloca em causa valores culturais importantes como a *sutura*, e de como esse regime de exposição influencia na subjetivação de uma “crise de valores”, colocando questões aos referentes culturais da sociedade senegalesa, e que se ligam diretamente às sociabilidades dos jovens, ao corpo, e a sexualidade. A “crise de valores” é percecionada a partir de uma “irrupção dos jovens no espaço público”, para usar a expressão de Mamadou Diouf, quer dizer, gerações de jovens que se tornaram mais visíveis a partir dos anos 90, quer pelas suas práticas consideradas “disruptivas”⁸⁵ quer porque cada vez mais

85 A ideia de disruptão e uma outra, contrária, de uma agência ou criatividade na procura de

entregues a si mesmos e importantes em termos económicos nas famílias.

Porém, estas questões não podem ser pensadas apenas por referência a contextos sócio-históricos, ou apenas a partir de contextos urbanos como a aglomeração urbana de Dakar. Ao longo dos últimos 40 anos (em especial desde o período de seca mais grave nos anos 70) as zonas rurais têm sido responsáveis pelo crescimento da aglomeração urbana de Dakar, que continua ligada às “regiões” de forma intestina, através de mobilidades muito dinâmicas que tanto se sobrepõem aos fluxos de consumo (através de trocas comerciais e distribuição de bens de consumo) como às dinâmicas de parentesco das famílias alargadas senegalesas. Dakar é, por outro lado, uma cidade cosmopolita, onde se concentram tanto senegaleses vindos das zonas rurais, gerações de jovens nascidos na capital, africanos vindos de outros países, europeus e outros estrangeiros.

A ideia de que uma juventude urbana na aglomeração de Dakar possa representar “sozinha” uma ideia genérica de “juventude senegalesa” é demasiado simplista e redutora. Por outro lado, reduzir os fenómenos da “juventude de Dakar” apenas a Dakar é compreender mal as dinâmicas de mobilidade do país. As dificuldades sentidas, por exemplo, pelos jovens de Dakar e sobejamente comentadas em trabalhos académicos, para criar espaços de autonomia (ver Biaya, 2000 e 2001) e as condições para a entrada na idade adulta têm na origem as mesmas razões sentidas pelas juventudes de meios rurais como aquele onde se situa a aldeia de Keur Momar Sarr e têm menos a ver com uma particularidade geográfica do que com outros fatores. Os contextos onde se faz sentido de uma ideia de “crise de valores” mudam, mas a ideia de “crise de valores” é transversal.

As zonas rurais, e as suas juventudes, no entanto, costumam ser pensadas em face dos obstáculos que se lhes apresentam e ser vistas como candidatas à migração. A aldeia de Keur Momar Sarr, e a maior parte das zonas rurais do Senegal, são também muitas vezes vistas pelo seu relativo "atraso" em termos de desenvolvimento. As histórias locais são muitas vezes subsumidas em perspetivas genéricas sobre as zonas rurais⁸⁶ e os desafios colocados pelas

encontrar formas de subsistência, são ambas válidas, mas pecam por não serem capazes de levar em conta as tendências conservadoras (também entre as gerações mais novas) que também existem na sociedade senegalesa.

86 Sem levar em conta grandes disparidades que podem ser assinaladas mesmo dentro de áreas geográficas muito limitadas, por razões de ordem ambiental mas também por razões de ordem

difíceis condições climatéricas da zona saheliana, semi-desértica e assolada por secas sucessivas desde há muito tempo⁸⁷, e por indicadores estatísticos sobre a pobreza.

As difíceis condições de vida, quer em termos ambientais quer em termos económicos, são muitas vezes transpostas para as mentalidades, consideradas especialmente conservadoras. As aldeias são opostas às cidades, como último refúgio de uma moralidade tradicional, em fórmulas simples como aquela em que homens da cidade, ou migrantes internacionais, dizem querer "encontrar" ("arranjar") uma mulher vinda de uma aldeia, pois só as mulheres da aldeia respeitam ainda os valores do casamento e o seu papel subordinado "de mulheres", contra as mulheres dos meios urbanos que têm os *moeurs légères* e são, cada vez mais, dadas ao *mbaraan*, são mais propensas ao *taxawalu* (andar por aí) e a *cagatóó* (lit. prostituir-se; ou num sentido menos forte: ter muitas relações).

Esta visão, tem muito pouco de concreto, desde logo porque dificilmente encontraremos no Senegal aldeias perdidas no tempo e no espaço, longe das influências externas; pois como muito bem o define Hamidou Dia, nas zonas rurais vamos antes, hoje em dia, encontrar aquilo que ele define como aldeias multi-situadas onde

"l'articulation entre le local, le régional, le national et l'international, il combine l'étude des lieux, des groupes d'appartenance et des réseaux. (...) C'est un espace de circulation d'hommes, d'idées, de paroles, de représentations, de pratiques, de biens et d'argent. Cette circulation est médiatisée par plusieurs institutions qui constituent le village comme référent: l'association globale et ses ramifications nationale et locale; les fêtes religieuses; les tournois sportifs et certains événements familiaux. (...) Le village "multi-situé" n'est pas une réalité statique. Le site originel est un lieu de vie, un espace de transformations et de réappropriations." (Dia, 2010: 235-236)⁸⁸

político-administrativa, étnicas e históricas. Apenas numa zona como o *arrondissement* de Keur Momar Sarr as disparidades entre aldeias são surpreendentes e têm elas mesmas uma história.

87 Já em 1912-1913 se haviam registado secas graves (cf. Roquet, 2008: 38)

88 Com as respetivas nuances vinculadas à concretude dos lugares (cada aldeia tendo as suas "associações", as suas "redes" de migrantes, "parentescos", o conceito de Hamidou Dia, que não andarà muito distante das ideias de Appadurai em *Modernity at Large*, adequa-se bem à realidade da aldeia de Keur Momar Sarr. Porém, o mesmo não se pode dizer de todas as outras mais de 80 aldeias do *arrondissement*, cada uma com formas de "agrupamento" diferentes. Os "Gamou", celebrações religiosas que assinalam datas importantes (sendo o principal o Gamou de Tivaouane que assinala o

Isto é, são aldeias onde diferentes lógicas convergem, em função da enorme mobilidade das pessoas que viajam dentro dos limites de uma área geográfica, para lá dela, e que estabelecem ligações que perduram no tempo e se estendem no espaço, cada vez mais por via das comunicações à distância, tanto jovens (e possivelmente sobretudo eles) como mais velhos.

Essas dinâmicas influenciam não apenas fluxos materiais, como as remessas de dinheiro dos migrantes (ver Lo, M., 2008; Tall, 2004), a mudança dos modelos de sucesso (ver Latour, E. 2003) ou as perspectivas de futuro dos jovens (Fouquet, 2005). Elas influenciam também as possibilidades abertas pela circulação de novas ideias e tendências que, atualmente, dificilmente se cristalizam de forma demasiado duradoura.

No entanto, esse espaço social dinâmico atravessado por fluxos de todos os tipos, é hoje habitado por gerações influenciadas por referências muito distintas, entre as quais se cavou um enorme fosso a alguns níveis; mas onde as formas de poder (sendo o poder patriarcal a referência) e as relações de género não mudaram tão rápido assim.

Keur Momar Sarr é um exemplo de uma aldeia que assistiu a enormes mudanças desde os anos 70, com a seca, e sobretudo a partir do final dos anos 90, com a introdução de todo o tipo de desenvolvimentos, catalisados também (mas não exclusivamente) pelas remessas dos migrantes internacionais.

Neste capítulo começarei por fazer uma breve caracterização histórico-geográfica de Keur Momar Sarr. Essa caracterização abre caminho para uma consideração muito breve da questão do acesso à terra, pois essa está intimamente ligada com a realidade da dominação patriarcal nas relações de género e intergeracionais e obedece a lógicas muito próprias destas

Maouloud), têm grande poder de concentração de pessoas e mobilização de meios, circunstâncias onde se reavivam as alianças, parentescos e afinidades. Mas não é só por ocasião de celebrações religiosas que as pessoas se associam. Um exemplo é a existência de uma *Association des Ressortissants de Brár* (aldeia do *arrondissement*) em Dakar. Tomei conhecimento da mesma através de um taxista com quem conversava, que embora nunca tendo vivido em Brár, a sua família era dessa mesma aldeia, e ele mantinha através dessa associação ligação com a aldeia e os seus parentes. Este tipo de associação, e outras que nunca se chegam a formalizar, têm uma importância que não é demais enfatizar, pois elas proporcionam às pessoas o transporte de “encomendas” entre os os diversos lugares e são redes facilitadoras de “*connaissances*”. Neste sentido a definição de Hamidou Dia é pertinente e “sensível” aos muitos fluxos que estas aldeias têm.

zonas rurais.

Na sequência dessa discussão procurarei também brevemente dar conta das grandes mudanças em termos de desenvolvimento ocorridas nas últimas décadas, especificando em seguida as mudanças ocorridas em termos de acesso às comunicações e uso generalizado das TIC. Farei igualmente uma discussão de mudanças importantes, que ocorreram concomitantemente com as mudanças em termos de comunicações, sobre as dinâmicas de frequência e acesso à escolaridade, considerando a escola como um importante lugar de socialização das gerações mais jovens, mas também como uma importante concentração de referências sócio-culturais que transcendem os limites dos valores ditos “tradicionais”, do *Cosaan*.

A última parte do capítulo retoma as questões da “crise de valores” explicando-as agora por relação com a ideia de “crise de autoridade patriarcal” e “crise de masculinidades”, que são conceptualizações das tensões geracionais e de género com focos muito distintos e que importa pensar em conjunto. Para tal usarei dois estudos de caso, onde o foco na dominação patriarcal sobre as sociabilidades das mulheres e dos jovens se mostra através de situações de de "desmoronamento moral" (cf. Zigon, 2007).

3.1.2. ACESSO À TERRA COMO FORMA DE PODER PATRIARCAL E QUESTÕES AMBIENTAIS.

A história da zona rural de Keur Momar Sarr está intimamente ligada à história local da administração colonial e muitas das dinâmicas populacionais de hoje em dia estão ainda intimamente ligadas a essa história. A aldeia de Keur Momar Sarr, em si mesma, terá sido fundada em 1937⁸⁹, altura em que o chefe de cantão Massar Touré se instalou perto das

⁸⁹ Keur Momar Sarr não é das aldeias mais antigas da zona. A aldeia de Mérinaghen é anterior (embora tenha tido várias localizações), tal como as aldeias de Brár, Ndimb, Ganket Guent. As fundações das aldeias estão normalmente envoltas em eventos mitificados, ligados diferenciadamente à história, geografia e ocupação local. Um exemplo interessante é a história da família Dér de Ndimb, intimamente ligada com a história de um antepassado de seu nome, Ma Dér, que vindo do Fuuta terá ligação à fundação da importante aldeia de Ndér (do famoso episódio histórico *Talaatay Ndér*) e tido um papel importante no aparecimento do Lac de Guiers (cf. KMS1#15 e KMS1#17). Um exemplo de verosimilhança é o relato de Matar Marème Touré, chefe de aldeia de Brár à data da nossa entrevista.

margens do Lac de Guiers dando origem à primeira entidade administrativa centralizada, que mais tarde se transformaria no *arrondissement* de Keur Momar Sarr⁹⁰, cujos serviços se encontram na aldeia de Keur Momar Sarr.

A organização administrativa desta zona rural, com raízes históricas, é importante no sentido em que o presente está numa linha de continuidade com o passado colonial e pós-colonial (das independências). As questões colocam-se nomeadamente no acesso às terras, numa zona altamente dependente da agricultura e pecuária⁹¹; e relativamente às lógicas clientelares que grassam pelo território (ver Dahou, 2004). O clientelismo, intimamente ligado a parentescos, com tendências etnicizantes (localmente pelo menos), exclui do acesso à terra a maior parte dos jovens e mulheres, e dificulta o acesso a chefes de família que não estejam na subordinação direta dos maiores dignitários locais (e dos homens com as redes de influência mais fortes). Como se pode imaginar, essa particularidade ajuda à manutenção do *status quo* dos chefes de família (*boroom kër*), por um lado e, por outro, dos estatutos sociais das famílias.

A questão do acesso à terra é extremamente importante localmente, pois ela põe em confronto os grupos sociais e as suas valências⁹². É também uma questão maior no que toca à relação das populações locais com as lógicas do exterior, quer em termos políticos quer em termos sociais⁹³. As lógicas do acesso à terra cristalizam-se em redes clientelares que se estendem para política local. A política local é considerada importante nos círculos da política nacional pois muitas vezes o acesso aos recursos locais não pode descurar os

Apesar dos seus mais de 90 anos a lucidez dos seus relatos, bem como a capacidade demonstrada em enumerar um por um os chefes de aldeia que o precederam dá algum sustento à ideia de que esta aldeia será a mais antiga da zona com mais de 300 anos.

90 Desde 2014, depois de uma reconfiguração administrativa, Keur Momar Sarr (aldeia) tornou-se também em *Commune*, deixando de ser sede de Comunidade Rural que era desde 1976. O *arrondissement* manteve-se inalterado.

91 E onde as divisões do espaço relativas às duas atividades são incontornáveis e seguem muitas vezes linhas étnicas, onde são frequentes os problemas.

92 Ver por exemplo Cotula e Toulmin (2004) sobre a importância das remessas de migrantes no acesso à terra no *arrondissement* de Keur Momar Sarr.

93 O espaço aqui disponível não permite explorar todas as questões relevantes para perceber o cruzamento de muitas lógicas que observei, nem contextualizá-las de forma adequada sem proceder a extensas explicações.

representantes locais, incrustados nas redes clientelares (locais, regionais e nacionais) e dificultando o acesso de todos aqueles que não jogam o jogo⁹⁴. Esta mesma lógica que impede muita gente localmente de aceder à terra (sendo obrigado a alugar a terra, mesmo sendo o aluguer ilegal (ver Ndiaye, M. 2007) é a mesma lógica que dificulta, paradoxalmente, o acesso ao *agrobusiness*. Uma caracterização destas dinâmicas ajuda a compreender a “centralidade” da aldeia de Keur Momar Sarr nesta zona, pois é nessa aldeia que convergem os atores ligados à administração nacional (*Sous-Préfecture*), local (*Communauté Rurale* e *Commune*), agentes de desenvolvimento estatais (*SAED* – sendo que esta instituição constitui a *commission domaniale* que divide as terras) e agentes de desenvolvimento da sociedade civil (como a ONGD ASREAD). Esta é uma questão demasiado complexa que foge ao escopo desta tese, pelo que serei obrigado a não aprofundar este assunto. Uma versão anterior deste capítulo tinha uma versão longa de caracterização desta aldeia, mas por opção “editorial” concluiu-se que a mesma desviava a atenção do objetivo deste capítulo no contexto desta tese.

A zona de Keur Momar Sarr, de clima tipicamente saheliano, situa-se no que se convencionou chamar *Basse Vallée du Ferlo* (Ndiaye, 2007: 14). As precipitações são desde há muito deficitárias, mas esta zona foi especialmente afetada por secas ao longo dos anos 70 e princípios dos anos 80, e mesmo se a partir de 1985 as precipitações indicavam o fim da seca, nunca voltaram ao seu valor anterior aos anos 70, falando-se mesmo de alteração climática (Roquet, 2010: 40). Apesar dos anos 70 serem vistos como uma espécie de ponto de viragem para toda a zona do Baixo Ferlo, a degradação ambiental data de muito antes.

Por outro lado, a seca e a gestão hidrográfica do *lac de Guiers*⁹⁵, são apenas dois

94 São inúmeras as estratégias usadas para dificultar o acesso à terra, bem como diversificadas as razões, por vezes políticas, por vezes pessoais, por vezes porque as pessoas em questão não abordam a questão da forma correta.

95 Pela importância do recurso hídrico *Lac de Guiers* e pela atenção que já lhe dediquei, sou obrigado aqui a fornecer informação mais detalhada, pois a gestão do *Lac de Guiers* é não só importante em termos políticos como em termos sociais.

O *lac de Guiers* é um lago constituído na rede hidrográfica fóssil do Ferlo alimentado a partir de Taouey, na zona de Richard Toll, pelo rio Senegal, estendendo-se as suas águas, em regime natural até à zona de Linguère. Pelas suas características foi desde muito cedo considerada a sua importância estratégica tendo sofrido em consequência diversas intervenções. Os colonos franceses, já desde o início do século XIX, com Baron Roger e o Coronel Schmaltz, instalaram os primeiros jardins de teste na zona de Richard Toll. Seria, no entanto, é a partir do século XX que começariam as tentativas de controlar o rio Senegal e a passagem das águas para o *Lac de Guiers* e também a salinidade da sua água.

fatores exponenciadores do êxodo rural, considerado endêmico nesta zona (cf. Diop, 2008: 17). A esses dois devemos ainda juntar a retração do Estado, em consequência dos ajustamentos estruturais a partir do início dos anos 80, e também relevante na ausência de estruturas básicas, ou na forma como as populações da zona de Keur Momar Sarr ficaram dependentes dos programas de desenvolvimento internacionais durante muito tempo, sendo o Estado muitas vezes apenas canalizador de dinheiro.

O êxodo rural, muito dele sazonal, processava-se como conta MD, da aldeia de

Nos anos 30 do século XX, surgiram as primeiras organizações de «*mise en valeur*», como a *Mission d'aménagement du fleuve Sénégal* (MAS) criada em 1938 e que se orientou para a cultura rizícola em Richard Toll (cf. Ndiaye, 2007: 64).

Com necessidades crescentes de água para a irrigação, "*La solution la moins onéreuse afin de rendre possible l'extension des rizières sur des terrains qu'il était difficile de submerger les années de faible crue, fut l'édification d'un barrage en 1956 en amont du lac, à Keur Momar Sarr, afin de maintenir l'eau dans le lac de Guiers et d'éviter les pertes dans le Bas-Ferlo.*" (Ndiaye, 2007: 69)

O barramento das águas ao nível de Keur Momar Sarr, através de um enorme aterro de terra e de um dique que liga as aldeias de Keur Momar Sarr e Guéo, permitiu a necessária estabilização das águas para a sua exploração, em termos agrícolas com o aumento do número de explorações a norte do dique, especialmente na zona de Richard Toll com a *Compagnie Sucrière Sénégalaise* de Jean-Claude Mimran ; e na proliferação de novas zonas onde as culturas irrigadas se tornaram importantes ; e, com o surgimento em 1971 de uma estação de tratamento na aldeia de Gñit, o *lac de Guiers* tornou-se num recurso vital para uma considerável parte da população senegalesa, agora alimentada pela água deste lago.

No entanto, a consequência deste barramento foi a secagem de toda a zona do Baixo Ferlo, a partir do dique de Keur Momar Sarr, que alterou os circuitos de transumância dos pastores Peul, habituados à sazonalidade do percurso das águas pelo *vallée du Ferlo* e agora em competição direta com as explorações agrícolas. "*La vallée du fleuve Sénégal a été la région la plus touchée par la sécheresse. L'élevage y subit des pertes dues principalement à la dégradation de l'environnement, mais aussi, d'une certaine façon, à l'incapacité des aménagements hydro-agricoles créés dans la vallée à intégrer l'élevage dans leurs programmes, et à sécuriser cette ressource majeure.*" (Santoir, 1994: 231)

Os anos de grave seca foram igualmente importantes pela profunda mudança ocorrida na gestão hidrográfica do Lac de Guiers. "*En l'espace de 17 ans [de 1970 a 1987], la région a été le théâtre de bouleversements profonds. Ils tiennent essentiellement aux contraintes imposées par une sécheresse persistante et aux aménagements successifs, de plus en plus élaborés, qu'il a fallu déployer pour la survie des populations. Il a fallu gérer au mieux des ressources en eau qui s'amenuisaient au fil des années.*" (Ndiaye, 2007: 70)

Neste período considerado por Mbaye Ndiaye, foi fundada a OMVS (*Organisation pour la mise e en Valeur du fleuve Sénégal*) em 1972, foi construído o canal de Taouey em 1974 (cf. Gueye, 1999) para controlar as perdas de água do *Lac de Guiers*, construída a barragem de Diama a funcionar desde 1985 (e também de Manantali no Mali), para a dessalinização das águas, e aberta a primeira estação de tratamento de água da SONEES em Gñit, em 1971. Foi também nos anos 70 que começou a operar a CSS (*Compagnie sucrière de Sénégal*), sendo hoje a segunda maior empregadora do Senegal (logo atrás do Estado senegalês).

Configurou-se dessa forma um sistema hidrográfico completamente diferente de até então, sendo a sua principal característica o facto de ser artificial (ver, Gueye, 1999 ; Ndiaye, 2007) e promover a passagem de uma agricultura baseada na pluviometria (na época das chuvas entre Julho e Setembro) a uma agricultura irrigada, para a qual a maior parte dos pequenos produtores não estava preparado ou não tinha os meios necessários explorar e, como já se disse, mal preparada para integrar as populações pastoralistas.

A partir dos anos 90, um projecto de *mise en valeur* da *vallée fossile du Ferlo*, e um outro, do governo de Abdou Diouf, o canal do Cayor, trouxeram de novo a água ao Baixo Ferlo. Com a chegada de

Ganket Guent, representante das mulheres ao nível do *arrondissement*, e ainda presidente do GPF (*Groupe de Promotion Féminine*) local, que explora uma parcela coletiva instalada pela ASREAD (*Association Sénégalaise de Recherches d'Études et d'Appui au Développement*) nos anos 90. Falando dos seus tempos de juventude, por volta dos anos 80: " [nesses tempos] havia uma pobreza muito dura. O trabalho nessa altura era a agricultura [está implícito que se trata da época das chuvas]. Depois das colheitas, por esta altura [Fevereiro], as mulheres todas partiam, faziam 7 meses lá fora e deixavam os seus maridos, ou aqueles que conseguissem partiam com elas. Nesses tempos era duro, porque vivíamos apenas daquilo que cultivávamos, não havia meios para o resto, materiais, camas, (...) trabalhávamos e depois trazíamos, coisas de mulher, marmitas ..." (MD, KMS #110)

MD diz-nos também que os maridos não conseguiam dar à mulheres as suas *bagages*. Está implícita nesta ideia que o homem tem a obrigação moral de o fazer (ver Hann, 2013: 143) e é por isso que uma população empobrecida e dedicada à sobrevivência e um patriarca sem meios de subsistência, sendo as mulheres obrigadas à migração sazonal, estão na origem da crise da autoridade patriarcal, segundo Momar-Coumba Diop. A figura

Abdoulaye Wade e com o anúncio do aceleração destes projetos, um conflito surgiu com o República Islâmica da Mauritânia no seio da OMVS, que obrigou os projetos a parar, demonstrando segundo a crítica de Mbaye Ndiaye, uma fraqueza do Estado senegalês e da sua diplomacia.

Já nos anos 2000, uma segunda estação de tratamento de água foi posta em funcionamento, em Keur Momar Sarr. Esta estação, em conjunto com a estação de Gñit, aprovisionam actualmente cerca de $\frac{3}{4}$ da água consumida na aglomeração urbana de Dakar. Apesar disso as populações locais não são normalmente a prioridade desta gestão hidrográfica, cuja escala ultrapassa em muito as necessidades locais, assumindo-se como um recurso de importância nacional. Prova disso mesmo é o facto de muitas das populações locais estarem ainda à espera de ver adições de pontos de água potável a distâncias praticáveis.

Em 2008 os habitantes Peul, pastoralistas, da pequena aldeia de Ndiabenabe Maka, que visitei a propósito de um documentário sobre o acesso à água potável (Waalo Waalo), e que se situa a 15 kms de Keur Momar Sarr, aprovisionavam-se ainda directamente com água do lago. Apenas a partir de 2011, quando a aldeia de Ganket Balla foi adicionada à rede da SDE (a empresa que explora o recurso), os habitantes de Ndiabenabe passaram a ter a possibilidade de percorrer 8 kms para aceder à água potável.

Uma certa estabilidade nos últimos anos em relação ao modelo hidrográfico do lac de Guiers, promoveu, por outro lado, uma enorme especulação do *agro-business*, trazendo consigo dificuldades em relação ao acesso à terra e pressões sobre o *foncier*, tão características deste século um pouco por todo o continente africano.

É com uma certa ironia que em Setembro de 2013 uma conduta rebentou à saída da estação de tratamento de Keur Momar Sarr, deixando a cidade de Dakar três semanas sem aprovisionamento em água potável, quase imediatamente criando uma pressão política sobre o actual governo de Macky Sall. Algumas das forças políticas da oposição quiseram mesmo aproveitar-se politicamente da situação, incitando à manifestação de descontentamento das populações. Felizmente outras vezes, como a do marabout Serigne Mansour Sy Djamil (de *Bés du Ñak*), e o PS (de Ousmane Tanor Dieng), apelaram à resolução de um problema que é nacional e que demonstrou a fragilidade da dependência em relação às águas do *lac de Guiers*, para o qual muito se projeta, tornando-o num recurso ao mesmo tempo estratégico e paradoxal, alvo de enormes conflitos de interesses que se jogam nas suas margens e, porque não, nas suas águas.

do patriarca, "*son statut de personne qui peut interdire et autoriser est de plus en plus malménè du fait de son impuissance économique réelle. L'autorité du père, généralement polygame, sur les fils ou les femmes, est dès lors ébranlée.*" (Diop, M.C., 2008: 18)

Os movimentos migratórios sazonais, dos quais uma percentagem tornar-se-ia em êxodo para as grandes vilas, foram acompanhados pelo crescimento dos contingentes de migrantes internacionais, sobretudo a partir dos anos 90. Com a diversificação dos destinos de migração internacional surgiu a «nova migração» (ver Tall *in* Diop, M.C., 2008), já não só para a França pós-colonial e os países limítrofes do Senegal, mas crescentemente para Itália, outros países da Europa como Portugal ou Espanha, os EUA mas também para outros países africanos.

A migração internacional assumiu-se cada vez mais como uma solução para combater a pobreza provocada pela seca, e exacerbada pela gestão hidrográfica do lac de Guiers, pelos ajustamentos estruturais, e pelo êxodo rural consequente. Por todo o país, do *bassin arachidier* ao Baixo Ferlo, no qual se situa Keur Momar Sarr, jovens chefes de família e celibatários à procura de uma oportunidade empreenderam longas viagens para se estabelecerem sós nos países de acolhimento, deixando para trás as suas famílias.

3.2. UM NOVO MILÉNIO: INFRAESTRUTURAS E COMUNICAÇÕES

“Um novo milénio” é uma expressão que propositadamente utilizo para significar as enormes mudanças em termos de infraestruturas e dinâmicas sócio-económicas que aconteceram na aldeia (e consequentemente zona do *arrondissement*) de Keur Momar Sarr e do Baixo Ferlo; e que tem deliberadamente a ver com uma imagem de desenvolvimento tão cara às instituições internacionais.

Tentei até aqui demonstrar como algumas dinâmicas geográficas e históricas foram importantes para fazer da aldeia de Keur Momar Sarr um *carrefour* local⁹⁶; e gostava agora

96 Uma discussão do mercado semanal (*louma*) e das redes viárias seria também necessária. O *louma* (mercado hebdomadário) de Keur Momar Sarr é o centro económico desta zona rural e faz parte de uma rede de *loumas* que se colocam em importantes eixos de movimentos históricos das populações. Keur Momar Sarr-Louga (*louma* de Gouye Mbeut); Keur Momar Sarr-Saint Louis (*louma* de Mpál); Keur Momar Sarr – Linguère (*louma* de Thiamène); Keur Momar Sarr – Mbar

de sublinhar o facto de que muitas das infraestruturas de base estão agora disponíveis, bens aos quais é bastante difícil de aceder em meios rurais no Senegal. Foi no virar do século que Keur Momar Sarr viu a sua eletrificação; o acesso à água potável (distribuída a partir de Gñit e não a partir da *usine de Keur Momar Sarr*), sendo ainda da memória dos jovens adultos as idas ao lago para lavar a roupa por exemplo, não tendo essa realidade completamente desaparecido das vidas das famílias mais desprovidas.

Em 2003 apareceu um posto da *Gendarmerie Nationale*, que embora conte com muito poucos efetivos, sempre é uma presença ativa do Estado a nível local.

Em 2011-2012, começou o seu funcionamento um Liceu, que apesar das suas dificuldades de gestão, por partilhar o espaço com o *Collège* (equivalente do 5º ao 9º ano), e no ano letivo de 2013-2014, começou a funcionar pela primeira vez a turma de *terminal* (equivalente ao 12ºano) que se candidatou ao *Bac* (diploma final antes do ensino superior), querendo com isso dizer que os alunos puderam a partir daí ir diretamente para faculdades; e apareceu pela primeira vez a figura do *proviseur*, onde até 2012-2013 apenas a figura do *principal* (responsável do *Collège*) tinha feito a gestão de transição. Apesar de formalmente estarem constituídas as entidades escolares permitindo a fixação dos jovens locais e a sua maior formação académica, seria complicado de escamotear as debilidades que as estruturas apresentam. Apenas a título de exemplo, a água só está disponível na escola desde 2012, mais de 5 anos após o início do funcionamento do *Collège*.

A questão do ensino é importante pelas dinâmicas que gera, uma boa percentagem dos alunos que vêm estudar no *Collège-Liceu* de Keur Momar Sarr não é da localidade mas de outras aldeias, maioritariamente locais, mas não exclusivamente⁹⁷, muitos dos quais não teriam eventualmente meios de prosseguir os seus estudos não fosse a proximidade da escola. A ligação entre formação escolar e desenvolvimento não é linear e não devemos adotar uma retórica demagógica, até porque o Estado senegalês tem tido dificuldade, a exemplo de outros contextos, em satisfazer as expectativas criadas pelos seus jovens, cada vez mais formados mas sem acesso ao mercado formal de trabalho.

Toubab (*louma* de Mbar Toubab).

97 Lembro-me por exemplo de uma rapariga que, em 2012, não tendo obtido aproveitamento em Dakar, foi enviada pelos pais aos familiares na aldeia de Keur Momar Sarr para ali prosseguir os seus estudos, longe das “más influências”.

A saúde é outro domínio onde têm sido criadas entidades administrativas locais, que apesar de contestadas e com um funcionamento aquém do desejável, representam possibilidades de acesso e enquadramento de programas nacionais e internacionais. Assim aparece em 2011, o *district sanitaire de Keur Momar Sarr*, ainda em instalações provisórias, à espera da construção de um hospital.

A esse aparecimento de novas estruturas junta-se a diversificação económica que se tem verificado, com o aparecimento de duas agências bancárias por exemplo (depois de 2008), PAMECAS (2008) e *Crédit Mutuel du Sénégal* (2011), sinal de que as actividades económicas locais se tornaram viáveis nos planos dos agentes económicos.

Ao longo dos anos a partir do início deste milénio a aldeia, a exemplo de muitos outros locais no Senegal, tem visto os frutos dos investimentos preferenciais dos migrantes, na construção e no comércio, e outras actividades económicas de iniciativa privada (como *ateliers* de mecânica por exemplo), e gerou-se também toda uma cultura em torno das possibilidades económicas dos migrantes (apesar de na maior parte das vezes não corresponder à realidade).

3.2.1. ESTRUTURAS TECNOLÓGICAS DO «DESERTO TECNOLÓGICO».

A expressão «deserto tecnológico» aparece-me como relevante numa tese sobre a Internet no Senegal, realizada por Thomas Guignard em 2007. Guignard elaborou um mapa que criava um enorme contraste entre a região de Dakar, “conectada”, e o resto do país, num imenso escuro. Nesse mapa da «ciberdensidade senegalesa» vemos que regiões como Louga e Kaolack apresentam “0,7 computadores por 100.000 habitantes”. Mas é ao encontrar em Kaolack e Ziguinchor um *cybercentre* melhor equipado que na região de Dakar que a expressão “«oásis» de modernidade num deserto tecnológico” (Guignard, 2004: 5) é utilizada.

A expressão «deserto tecnológico» parece-me relevante em dois sentidos pelo menos. Por um lado ela indica a realidade da zona no início do século. As redes GSM não tinham ainda chegado e as linhas fixas de telefone eram escassas. Em 2001, data da entrada da Sentel (que se tornou na TIGO) na concorrência pelo mercado da Internet, apenas as ligações

de 64 Kbps da SONATEL (a oferta de valor mais baixo) pagavam-se a 480.000 CFA (seja 732 EUR) e as mais caras de 2Mbps a 2.520.000 FCFA (sejam 3847 EUR)⁹⁸, o que permitia apenas utilizações públicas. Por outro lado, a expressão indica também uma ideologia subjacente de que o século XXI é o século do “tudo conectado”.

Hoje em dia, muito possivelmente a mesma expressão já seria utilizada com algum cuidado, mas as zonas rurais como a zona de Keur Momar Sarr seriam ainda vistas como “desligadas”. É preciso ver um pouco mais de perto a dinâmica de aparecimento de tecnologias de informação e comunicação na aldeia e na zona.

3.2.2. DO PRIMEIRO TELEFONE À GENERALIZAÇÃO DOS TELEMÓVEIS.

Os habitantes da aldeia de Keur Momar Sarr contam generalizadamente em como nos anos 90 apareceram os primeiros telefones públicos. Entre os primeiros contavam-se o telefone da ONG local, ASREAD, o telefone da sub-prefeitura, e o telefone explorado comercialmente pela filha do chefe da aldeia, situado no centro da aldeia perto da mesquita.

Naquela altura, conta Malick, um jovem *boutiquier*, quando alguém ligava era preciso ir chamar a pessoa para quem se dirigia a chamada. Normalmente pedia-se a alguma criança que fosse chamar a pessoa em questão para que ela viesse responder ao telefone. À pessoa que ligava era pedido para voltar a ligar mais tarde, quando a outra já estivesse perto para poder atender a chamada. Segundo Malick, quando alguém era chamado ao telefone, essa pessoa aprontava-se a dirigir-se ao local sentindo o orgulho de alguém importante, por ter uma chamada para si.

Rapidamente os *télécentres* se multiplicaram na aldeia. Segundo Baba Thiam, em 2004, existiam sete tele-centros a operar na aldeia.

"Nous sommes toujours dans la région de Louga, dans la communauté rurale de Keur Momar Sarr. Une cinquantaine d'abonnées, sept (7) télécentres (un local pour vendre des services de télécommunications. La SONATEL accorde une autorisation à des personnes physiques ou morales d'ouvrir et d'exploiter des centres de

98 Fonte : <http://www.osiris.sn//IMG/pdf/doc-41.pdf>

télécommunication) plantent le décor de cette localité. (...) Pour des raisons liées à une mauvaise couverture téléphonique, le téléphone fixe n'a plus de tonalité ..." [dans les week-ends]. (Thiam, 2004)

As comunicações existiam mas não existiam sem problemas, tanto para a rede fixa como para a rede móvel⁹⁹.

Esta generalização rápida destes serviços aconteceu na aldeia como aconteceu um pouco por todo o Senegal e também pelo resto de África, garantindo um acesso quase universal às comunicações à distância. O telefone passou a estar acessível mais perto e, sobretudo, as tarifas começaram a descer, permitindo tornar o ato de "fazer uma chamada" numa banalidade.

Estes telefones contudo não eram exclusivamente utilizados pelos habitantes de Keur Momar Sarr, mas igualmente por outros que habitualmente frequentavam a aldeia ou das aldeias vizinhas, como Ganket Guent, aldeia de MD, que se lembra de como para responder ao telefone era preciso alguém a vir chamar.

Ao mesmo tempo, chegaram também os primeiros telemóveis. IT conta como, emigrado na Itália desde 1997, trouxe para o seu irmão mais velho, no ano 2000, um dos primeiros telemóveis da aldeia. IT diz ter escolhido um telefone especialmente a pensar nas dificuldades de obtenção de rede, na altura ainda limitada à SONATEL, o primeiro operador a instalar uma antena na aldeia e a existir no Senegal

Não sabendo precisar a data da instalação da primeira antena, ela não será anterior a 1996, data em que a SONATEL instalou a primeira rede GSM no Senegal. Será, muito possivelmente, na viragem do século que o serviço ficou disponível na aldeia, já que por volta do ano 2000 a empresa, na altura já privatizada (1997), investiu consideravelmente na generalização das antenas GSM. Segundo Baba Thiam, por volta de 2004, cerca de 85 % do território nacional estava já coberto pela rede móvel (cf. Thiam, 2004).

A história dos primeiros passos das comunicações móveis na aldeia de Keur Momar Sarr é a história de tantos outros lugares no Senegal e em África, uma história de um acesso tardio a tecnologias já disponíveis há muitos anos noutros lugares.

⁹⁹ Os *télécentres* estavam ainda em funcionamento quando pela primeira vez visitei esta aldeia em 2007. No ano de 2008, quando voltei à aldeia já haviam deixado de funcionar alguns. Em 2011 já não existiam *télécentres*.

ASy, uma mulher divorciada de dois casamentos, é um exemplo dos tantos agentes da generalização dos telemóveis em zonas rurais como esta. ASy é moura, com origens e família na Mauritânia. A sua condição de mulher divorciada, sem outro sustento que não o fruto do seu trabalho, obrigou-a a procurar formas de colmatar as necessidades, procurando ao mesmo tempo manter a sua independência pessoal e financeira. Por volta de 2007 terá começado a fazer comércio de telemóveis e parabólicas.

A entrada de todo o tipo de produtos no Senegal segue alguns padrões interessantes e tem diferentes polos onde se desenvolvem verdadeiras redes transnacionais e transfronteiriças de comércio. As fronteiras terrestres com a Mauritânia, em Rosso-Senegal, e com o Mali, em Kidira, são *carrefours* para todo o tipo de atividades, legais e ilegais.

O comércio transfronteiriço assenta no pressuposto que as margens de lucro nos produtos que cruzam as fronteiras são elevadas, caso contrário torna-se complicado o pagamento das despesas de deslocação envolvidas entre, por exemplo, Keur Momar Sarr e Nouakchott. Além das margens de lucro, ditadas pela oferta e procura, há ainda que ter em conta a capacidade de ativar as mais diversas ligações entre pessoas e lugares.

Não menos importante são as características macroeconómicas dos diferentes comércios e as diferentes legislações alfandegárias, bem como as conversões entre as diferentes moedas.

ASy, falando o *assanya* da Mauritânia, e podendo facilmente encontrar as pessoas certas com quem negociar, através de contactos fornecidos por familiares ou conhecidos, começou por meados da primeira década do século XXI a comprar produtos na Mauritânia e a revender com boas margens de lucro no Senegal. A sua escolha de produtos, telemóveis e parabólicas, indica a enorme procura que as TIC tiveram ao longo desses anos. Segundo ela, quando começou era possível comprar um telemóvel "vindo de França" por 30000 (circa 45 EUR) e vendê-lo por 60000 (circa 90 EUR).

Os telemóveis comercializados encaixam-se em duas grandes categorias. Os telemóveis "vindos da Europa", considerados bons e resistentes (*yu baax/dëgër*), apreciação genérica feita de todo o tipo de produtos na generalidade dos mercados senegaleses, usada na verdade como garante de qualidade e como estratégia de aumento dos preços. No caso dos telemóveis, a preferência por marcas "verdadeiras" (*bu dëgg*) estende-se inclusive aos

produtos em segunda mão (*fëgg jaay*). Este comércio é, em grande medida, alimentado pelos imigrantes instalados na Europa, que usam os mesmos como moeda de troca para custearem muitas vezes as suas viagens entre a Europa e o Senegal.

Uma segunda categoria de objetos são os telemóveis "novos mas de má qualidade", de construção chinesa, barata e "leve" (*yomb/oyof*), chamados genérica e depreciativamente "*ching ching*" (quer dizer, chineses). Estes telemóveis facilmente encontrados por todo o Senegal durante o tempo que lá estive provêm do Dubai. Nesta categoria vamos encontrar todo o tipo de cópias de grandes marcas como a Nokia, e telemóveis com características específicas para apelar aos consumidores senegaleses: com lanterna; com cartão de memória; com capacidade de ligação GPRS; cartões múltiplos.

As características dos objetos são relativamente importantes no momento da escolha e dependem frequentemente da situação geográfica e da idade da pessoa que procura. Se, por um lado, um jovem que frequenta o liceu de Keur Momar Sarr procurará o telemóvel mais vistoso e com o maior número de características, como câmara fotográfica e de vídeo, um Peul vindo de uma aldeia sem acesso à corrente elétrica, terá como sua maior preocupação a qualidade da bateria que decide colocar no seu telemóvel, preferindo a garantia de que não se trata de uma imitação que se estragará rapidamente.

Para ASy, "os telemóveis chineses estragaram o mercado" (KMS #1.35). Com isso ela quer dizer que a introdução de produtos a preços mais acessíveis no mercado dos telemóveis teve um impacto direto no seu comércio.

Em 2011 quando a entrevistei, a escassos 5 anos de distância do começo da sua atividade de revenda, o mercado já estava saturado de telemóveis e vender os mesmos com boas margens deixou de ser possível. Onde antes ganhava 30000 CFA passou apenas a conseguir ganhar 5000, 6000, 7000 CFA, tornando o mesmo comércio menos atrativo. "Antes partia uma vez por semana à Mauritânia" diz ASy.

Hoje em dia (à data da nossa entrevista em 2011), a frequência das suas viagens não só diminuiu como os produtos comercializados também mudaram. Hoje dedica-se a vender perfumes e incensos, trazendo sempre consigo o ocasional telemóvel, com alguma característica nova que o tornará num objeto com algum valor acrescentado, logo passível de apelar ao consumidor, como por exemplo a partir de 2012 e 2013 mas ainda de forma

incipiente, os ecrãs tácteis.

Um segundo exemplo dos atores da generalização dos telemóveis em zonas como Keur Momar Sarr, percorrendo linhas ao mesmo tempo informais, mas também mais "formalizadas" do que ASy, vamos encontrar B.Fall.

B.Fall nasceu em 1981 na Mauritânia, no seio de uma família poligâmica com três esposas, e veio para o Senegal em 1989. É alguém perfeitamente integrado e wolofizado. É pedreiro de profissão e também trabalha numa padaria. Não estudou. Fez apenas a escola árabe. É reconhecido na aldeia como alguém que "vende" telemóveis. Não está na aldeia há muito tempo (4 anos).

Apesar de já ter feito muitos lucros com o negócio dos telemóveis B.Fall nunca viu a atividade como profissão. Segundo ele trata-se de uma espécie de jogo, onde se ganha e perde. Os lucros diminuíram consideravelmente entre o início da atividade, que ele diz ter sido por volta de 2008, e 2011 quando o entrevistei. Quando começou, em Louga, saía às sete da manhã de casa para chegar apenas à meia-noite. Chegava a fazer 40000 e 50000 CFA de lucro por dia. Porém o negócio decaiu rapidamente, segundo ele porque todos começaram a vender telemóveis e foi por isso que deixou a atividade (*léégi ñeppay jaay moo tax* – agora todos vendem) afirmando hoje que esta atividade o impedia de fazer o seu *métier* de pedreiro. No início, andava com 30 ou 40 telemóveis numa mochila a vender na *réseau bi* de Louga.

A "*Réseau bi*" é um local em Louga conhecido pela venda de telemóveis. Todos os dias aí se concentram dezenas de jovens homens que fazem do comércio informal de telemóveis uma fonte de rendimentos¹⁰⁰. A composição deste "mercado" de TIC é fluida. Algumas figuras mais conhecidas e cuja atividade está no centro do negócio, cuja rede de contactos se torna vasta ao longo do tempo, são possivelmente aqueles que adquirem os meios necessários para se manter na atividade, como os reparadores ou os que desbloqueiam os telemóveis, valendo-se da sua experiência técnica para o efeito. O resto da rede é composta de forma heteróclita, de pessoas que entram e saem do negócio, e outras que aí encontram oportunidades circunstanciais.

Pessoas como B.Fall fazem circular as mercadorias e usam redes de conhecimentos

100 Ver <http://www.osiris.sn/Reseau-bi-marche-de-telephone.html>

vastas para vender, ou para ligar pontas se necessário for. Além de telemóveis vendem-se todo o tipo de acessórios para os mesmos, tal como outros produtos tais como televisões e leitores de DVD, leitores de MP3, novos e usados.

Sendo uma rede de comércio informal à qual se impôs uma ligeira formalização. B. Fall conta como "a Rede¹⁰¹" mudou. "Agora é preciso um *badge*. Antes a polícia andava atrás de nós para sairmos dali. Fugíamos com os nossos telemóveis, ou levavam-nos para a esquadra. ... foi no ano passado [2010]" que se impôs a medida. Os *badge* (autorizações) compram-se por 300 CFA na polícia. B. Fall não chegou a obter nenhum porque deixou a atividade entretanto.

Em simultâneo com estas atividades B. Fall conduzia um sistema de penhores informal. Pessoas a necessitar de dinheiro vinham ter com ele com problemas de dinheiro para vender/penhorar os seus bens. Telemóveis, rádios, televisões, leitores de DVD, eram os produtos que ele comercializava.

Actualmente, em Keur Momar Sarr, continua a vender telemóveis, com margens de lucro muito menores de 5000 ou 6000 (*circa* 10EUR) no caso dos novos, ou de 2000 ou 3000 no caso de usados que vai trocando. Aos sábados continua a manter a sua ligação com a *réseau bi* que nos últimos anos se estendeu igualmente para a aldeia, através dos indivíduos que chegam nos dias de mercado, para vender e reparar telemóveis¹⁰².

Estes testemunhos confirmam as grandes mudanças operadas entre 2007, data da minha primeira estadia na aldeia, e 2013, ano em que aí estive pela última vez. A grande mudança foi a generalização dos telemóveis, da qual são atores A. Sy e B. Fall ou IT, cada um à sua maneira (e seguramente não apenas eles). Estas mudanças são mais significativas do que possa parecer, porque nesse período os telemóveis terão deixado de ser uma exclusividade da maior parte dos adultos para serem um instrumento cada vez mais usado pelos jovens, cada vez mais jovens.

Uma das consequências materiais dessa generalização foi o total desaparecimento dos

101 O nome é uma alusão à Internet, o que diz bem da apropriação da simbologia.

102 Em dias mais movimentados (pelo menos entre 2011 e 2013) estamos a falar de algumas dezenas de pessoas, configurando um canto cada vez mais movimentado do mercado, perto da farmácia de B. Tall.

télécentres na aldeia¹⁰³.

Esta generalização verificável também pelos números da ARTP, cerca de 30% de taxa de penetração dos serviços móveis em 2007, contra 93,77% (ARTP, Setembro 2013) e 110,36% (ARTP, Setembro 2015). Efetivamente isto quer dizer passar de cerca de 3,5 milhões de telemóveis para quase 15 milhões, no espaço de 8 anos. As taxas de penetração da Internet são igualmente surpreendentes passando 341,703, correspondendo a 2,8 %, a Dezembro de 2011 (ARTP, 2012) para 7,348,487 (ARTP 2015) correspondendo a 51,90 %¹⁰⁴.

3.2.3. DA LIGAÇÃO ANALÓGICA AOS SMARTPHONES

Quando em 2007 pela primeira vez visitei a aldeia, o único sítio onde era possível ligar-se à Internet era a ASREAD, como uma ligação por telefone, muito lenta.

Na altura um agente da MECCAP (*Mutuel d'Épargne et Crédit*) tentou em Louga sensibilizar a operadora Orange para fazer uma instalação da linha ADSL. A empresa não se mostrou muito interessada porque a instalação seria muito dispendiosa e disseram a AFall que reunisse um número determinado de assinaturas (considerado o número mínimo para a ligação ser considerada vantajosa). A lógica economicista imperou e a ligação nunca chegou a acontecer.

No entanto, em 2011 as ligações privadas à Internet tinham começado a aparecer, sendo agora possível estabelecer uma ligação, ainda que básica. Para o efeito os interessados

103 Ver <http://www.osiris.sn/Telecentres-Les-exploitants.html> . Na verdade, o modelo negócio das TIC, em relação à venda dos objetos, é maioritariamente baseado na informalidade da relação vendedor-comprador; a exemplo de outras áreas de negócio (como por exemplo a roupa usada). As grandes margens de lucro estão nos agentes da importação, e menos nos comerciantes finais. Esse modelo promove a dependência dos intermediários (quer dizer os vendedores e comerciantes de pequena escala) *vis-à-vis* das enormes flutuações destes mercados, e todas as inovações introduzidas por operadores e fabricantes, sempre tentando centralizar mais. Os *télécentres* (que se pode equiparar à venda a retalho de todo o tipo de mercearias) e, logo de seguida os *cyber*, tornaram-se negócios cuja base de sustentação deixou de existir com o aparecimento de instrumentos cada vez mais baratos.

104 Os dados para as taxas de penetração da Internet da ARTP (*Autorité de Régulation des Télécommunications et des Postes*) estão disponíveis no site da instituição para datas a partir de 2012. Ver http://www.artpsenegal.net/index.php?option=com_content&view=featured&Itemid=128

compravam um telefone fixo da Orange, da marca Huawei, e instalavam um software específico para estabelecer a ligação entre o aparelho e o computador¹⁰⁵. Na sua maioria as ligações estabelecidas na aldeia, e porque as assinaturas por telefone da Orange eram caras, as pessoas optavam por ligações pirateadas. Os códigos vendidos na capital da região, em Louga, por *hackers* ou negociantes na área da informática, ou ainda por pessoas de dentro da Orange, por pelo menos 5000 CFA, eram trazidos especialmente por jovens que entretanto são cada vez mais requisitados para as pequenas instalações (recebendo assim algum dinheiro pelo serviço). A dependência das palavras-passe pirata torna as ligações muito pouco fiáveis, podendo as mesmas funcionar durante um ou dois meses e depois desaparecer.

A segunda alternativa residia nas Pen-USB, mas era cara e não considerada um investimento prioritário no orçamento da grande maioria das famílias.

Foi só entre 2012 e 2013 que a terceira operadora no mercado de telecomunicações do Senegal, começou a lançar no mercado os telefones fixos da Huawei para uma ligação similar à da Orange. Mas se com a Orange era necessária uma assinatura, com a Expresso era apenas necessário carregar o telefone com dinheiro e subscrever os pequenos pacotes oferecidos com o número de horas, ou para uma ligação de 30 dias 12500 XOF. A estabilidade da ligação e a facilidade no processo de subscrição e instalação, criaram uma verdadeira alternativa e rapidamente algumas pessoas que já usavam as ligações da Orange se mostraram dispostas a mudar. A rede Expresso ganhou muito terreno nesta altura e além destas ligações introduziu por todo o lado a ligação 2G, permitindo agora às pessoas de se ligarem a partir dos seus telemóveis.

A evolução dos telemóveis no mercado abriu igualmente essa possibilidade, de introduzir apenas uma pequena quantia de dinheiro e ligar-se à Internet, abrindo assim novas possibilidades de se ligar de forma privada a redes sociais, por exemplo, já que através dos computadores a ligação é partilhada e raramente feita na intimidade.

Claro que para isso é necessário possuir telemóveis com capacidade de ligação 2G ou 3G (não disponível localmente) e ter dinheiro para introduzir no telefone, ou alguém que o faça.

105 Um pequeno *driver* de comunicação entre o aparelho de telefone e a placa de rede dos computadores.

3.2.4. REDES SOCIAIS

As redes sociais em Keur Momar Sarr são um fenómeno que só ganhou alguma importância já posteriormente ao meu trabalho de terreno na comunidade. A partir do ano de 2013 começou a notar-se um maior dinamismo a esse nível. Nessa data existiam já algumas dezenas de pessoas com perfis de Facebook criados mas que raramente eram atualizados e através dos quais pouca ou nenhuma atividade se fazia notar. Entretanto, dois grupos emergiram de forma mais significativa, sendo um mais ativo e agregando mais pessoas e outro mais restrito. *Page Keur Momar Sarr* e *Lou Khew si Gokh Bi*, ambos atualizam informações sobre eventos locais e permitem aos membros do grupo agregar-se e dar representatividade à vida local, das suas personagens e acontecimentos.

As informações aí partilhadas raramente são do foro pessoal e as discussões fraturantes também não são muito recomendáveis pois facilmente criarão animosidades que não importa alimentar. Elas representam uma ligação a uma ideia de comunidade, onde participam tanto aqueles que aí vivem como aqueles que têm as mais diversas ligações com a aldeia e se querem manter informados do que se passa. É nesse sentido que o falecimento de pessoas da aldeia, como o chefe religioso Chérif Sadibou Aidara (2013), o chefe de aldeia El Hadj Sarr (2015) e outros, são anunciados e comentados. Esses *posts* dão ocasião às manifestações de pesar, aos votos religiosos, e às memórias dessas pessoas¹⁰⁶. Outras informações frequentes respeitam a eventos, os Gamou (encontros religiosos anuais, em datas celebratórias) como o Gamou de Keur Momar Sarr ou o Gamou de Nimzatt (um bairro de Keur Momar Sarr com o nome da cidade mauritana de onde é originário Cheikh Saadh Bouh, da confraria *quadryia*); aos resultados dos jogos de futebol dos *Navetanes* (que decorrem após as chuvas ao longo de dois meses, por todo o país) que colocam frente a frente as equipas locais, e de outras aldeias, sempre muito frequentados e animados. Há

106 Uma característica importante das cerimónias fúnebres em meio wolof é a forma do discurso sobre o morto. O discurso sobre as pessoas mortas, ligado a crenças místicas, é sempre positivo, e elicia as qualidades do morto, as memórias fortes e virtudes do mesmo, dentro do quadro da *wax yu rafet* (falar bonito). O discurso negativo não tem lugar; em contraste, por exemplo, com os Manjacos da Casamance e da Guiné Bissau. Esse «discurso elegante» estende-se claramente para os domínios do Facebook.

ainda espaço nesta página para a promoção de algumas figuras, tidas como importantes devido ao estatuto social que adquiriram, nomeadamente em termos mediáticos¹⁰⁷.

A importância da página não pode ser atestada pelo meu estudo porque necessitaria dos ecos do terreno para compreender a perceção que as pessoas que a compõem têm da mesma. Mas esta página é apenas um exemplo de como aldeias como Keur Momar Sarr encontram um espaço digital, a partir de uma plataforma. A apropriação das tecnologias digitais, a criação de páginas, manutenção de *blogs*, organização de informação é um universo relativamente alheio à forma *directa* e imediata que o Facebook proporciona, e que é, aliás, aquela que os senegaleses, e as pessoas de Keur Momar Sarr procuram.

As comunicações digitais, sobretudo em público, obedecem ao mesmo tipo de regras e sofrem o mesmo tipo de interpretações. Uma rapariga que tire fotografias e se exhiba de forma demasiadamente “*sexy*” será chamada à atenção pela sua apresentação imprópria. A rivalidade poderá culminar em observações sobre as fotografias de uns e umas, outros e outras; *dafa wané* (gosta de se exhibir). Os comportamentos “digitais” das pessoas da aldeia vão-se metamorfoseando, tornando-se uns mais ativos e outros menos, a consciência do carácter público das intervenções no Facebook existe quase desde o início, e as “investidas irrefletidas” são tão bem-vindas quanto o são no espaço físico da aldeia, i.e., não são.

Um outro aspeto importante das redes sociais é a cada vez maior densidade de pessoas ligadas (a página Keur Momar Sarr tem mais de 2000 pessoas associadas¹⁰⁸), pessoas a viver na aldeia e fora dela, migrantes internacionais e nacionais, jovens a estudar longe de

107 Esta última característica reporta-se à promoção constante das atividades de um filho da aldeia, que não sendo imediatamente parte dos “notáveis” está ainda assim ligado à família da chefia da aldeia. Esta promoção/admiração, por parte do administrador da página, tem o seu interesse porque se centra em torno de uma pessoa cujo capital simbólico cresceu exponencialmente com a sua visibilidade (nacional). Seria interessante, no futuro, analisar a forma como em torno desta figura se constituirão alianças que terão uma palavra a dizer sobre a política local.

108 Depois de mais de dois anos de atividade o administrador da página parece ter mudado a fórmula da página, deixando esta de ser um perfil pessoal privado, como um utilizador comum, para se tornar numa página classificada pelo Facebook como *News/Media Website*. A mudança desativou a página anterior e começou do zero a partir de Dezembro de 2015, tendo à data, um mês depois, pouco mais de 100 “likes”. As interações antes frequentes são quase inexistentes neste momento, como que comprovando a insipiência destas tentativas, que ainda que meritórias necessitam de maior sustentabilidade.

casa, criando espaços onde se concebem estratégias e percursos; dando sentido ao conceito, já citado, de Hamidou Dia de «aldeia multi-situada».

Mas as redes sociais ajudam ainda a interligar outras dimensões não obrigatoriamente radicadas na aldeia, de parentesco por exemplo: pense-se no caso do homem casado¹⁰⁹ com dois filhos que procura uma segunda esposa, mas porque a primeira não obedeceu ao critério tradicional de “casar na família” procura agora entre os seus parentes, ligados através do Facebook, uma jovem mulher para ser a sua *niarel* (segunda) e durante meses mantém com uma jovem disponível um relacionamento cordial e respeitoso com a promessa de casamento, até ao momento em que o tempo de espera se impõe e a jovem se farta. Entretanto, o homem criou toda uma nova rede de contactos onde se incluem todos os familiares da jovem, contactos de cortesia para o irmão mais velho da jovem e outros reforços diários da sua preferência.

O apelo das tecnologias acontece sobretudo pelas suas possibilidades de comunicação. A comunicação longe do paradigma da vigilância doméstica, de vizinhança ou comunidade, mesmo que com regras próprias que são uma extensão das regras nesses espaços mais circunscritos, parece ser uma fonte de alguma autonomia. Na secção seguinte, abordarei o paradoxo dessa autonomia comunicativa face à real condição de imobilidade, que se impõe sobretudo às jovens raparigas e mulheres da aldeia, como instância da ideologia patriarcal, no sentido de enraizar novamente o debate na questão dos valores das velhas e novas gerações.

A rápida mudança de cenário em termos das TIC nesta aldeia, a passagem de uma aldeia onde na passagem do século quase não existiam telefones, para um espaço saturado de comunicações, passando de um regime de fraca mediatização para um regime de muito forte mediatização, tem consequências ao nível das subjetividades. Se por um lado, as TIC são aclamadas como potenciadoras de desenvolvimentos, capazes de encurtar distâncias, e, como muito brevemente se demonstrou aqui, capazes ainda de criar novas plataformas públicas coletivas; no discurso da maior parte dos meus interlocutores, mais velhos, nada disso é a preocupação principal. As TIC são temidas pelos seus efeitos nas relações sociais, pela sua capacidade subversiva, por gerarem sociabilidades entre os jovens que não são sancionadas

109 Apesar da forma narrativa aqui empregue, este exemplo é real.

no espaço doméstico, no espaço público da vizinhança ou da comunidade.

Apesar das redes sociais em Keur Momar Sarr trazerem à luz muitas questões, quer para quem estuda a tecnologia e observa a rápida apropriação por parte de uma comunidade de instrumentos de comunicação muito avançados¹¹⁰, quer para os habitantes locais que associam as TIC a uma “crise de valores”. Os grupos mais visados são, genericamente, os jovens, e particularmente as mulheres.

3.3.OS JOVENS, O PATRIARCADO E AS TRANSGRESSÕES : EXEMPLOS ETNOGRÁFICOS

3.3.1. OS JOVENS E OS ESPAÇOS DE SOCIALIZAÇÃO: TEMPO LIVRE E IMOBILIDADE

Actualmente, na aldeia de Keur Momar Sarr, e com o aparecimento das instituições escolares do ensino médio e secundário, uma grande maioria dos jovens frequenta a escola com perspectiva de concluir, pelo menos, os seus estudos secundários e obter um diploma de *Baccalaureat*. O ano letivo de 2013/2014 fica marcado, a esse nível, por pela primeira vez ter havido um conjunto de alunos que obteve o *Bac* (em concurso nacional) tendo feito toda a sua escolaridade na aldeia. O número de diplomas é reduzido e ainda mais reduzido o número de jovens que tendo obtido o diploma seguem para uma "orientação" para prosseguir estudos a nível superior. No entanto, as possibilidades abertas a nível local, são bem-vindas e ajudam a firmar a importância da escola e de uma escolaridade consistente para a grande maioria das pessoas das gerações mais jovens, mesmo que qualquer consideração sobre o valor do sistema de ensino tenha obrigatoriamente de levar em linha de conta a qualidade e outros fatores como o «tempo escolar» (ver Niang, F., 2014).

KMbodj, em 2011 *principal* do CEM 2 de Keur Momar Sarr, exprimia as dificuldades sentidas na organização e gestão do espaço escolar, sobretudo devido à falta de clareza administrativa pois o ensino médio (que ele representava) é da responsabilidade dos

110 A simplicidade com que estas tecnologias se mostram, tal como a facilidade de operar, esconde na verdade uma imensa complexidade de interligação necessária para tornar tal simplicidade possível. A tecnicidade associada às comunicações móveis ou digitais funciona, na maior parte dos casos, numa «*black box*».

Conseil Regional (neste caso de Louga) mas devido a uma limitação de meios e à proliferação de CEM de proximidade, cada coletividade acaba por ter de se envolver.

"Infelizmente em Keur Momar Sarr isso não é muito bem compreendido e o que resulta é que o CEM não tem o suporte que deveria (...) O Conselho Regional que não tem meios, o Concelho Rural que cruza os braços para passar a bola para o lado do Concelho Regional ..." (K.Mbodj, 2011, KMS #129)¹¹¹

Se até 2013/2014, os percursos dos jovens, a partir da *classe de troisième*, eram obrigatoriamente deslocalizados para outros lugares, ou interrompidos, a partir daí tornou-se possível pensar uma importância maior para a escola. Anteriormente, até 2005, os estudos ao nível local terminavam nos estudos primários, sendo esse ano correspondente ao início do CEM 2 (o ensino médio). Como se pode constatar também no domínio do ensino as mudanças foram rápidas e são feitas fazendo face a muitos obstáculos

Não procedi a um estudo aprofundado do universo escolar e das dinâmicas de frequência da escola, embora considere relevante uma tal abordagem, sobretudo num meio rural como esta aldeia¹¹². Mas as observações ao longo do tempo e o acompanhamento de

111 O CEM 2, aberto em 2005, só em 2012 conseguiu o acesso à água, projeto financiado através de uma doação privada, de um senegalês em contacto com pessoas da Arábia Saudita. Um outro projeto ao longo do ano 2012/2013, financiado pela ONG japonesa JIPPO, ajudou na construção de mais salas de aula e na renovação das instalações sanitárias, entretanto decadentes devido à falta de água. A dependência de dinheiros de apoios internacionais e doações, demonstra sobretudo como há diferentes visões sobre a prioridade do ensino ao nível local.

112 Em 2011, em conversa com o *principal* os dados de distribuição da população escolar para a classe de *6ème*, num universo escolar, para o ensino médio, de 553 alunos (333 rapazes e 250 raparigas), demonstram que a frequência do ensino médio (e posteriormente secundário) na aldeia tem uma importância sociológica, embora a mesma não seja explorada no contexto desta tese. Apenas para a *classe de 6ème*, K.Mbodj indicava: 76 alunos de Keur Momar Sarr; Féto cerca de 20 (a 2 kms); Ganket Guent cerca de 20 (a 2kms); Guéo 10 (a 2kms); Diba 10 (6kms); Diamenar Loyenne 15 (12kms); Ganket Balla 25 (9kms); Brár 15 (13 kms); Ndimb 12 (16kms), havendo ainda alunos de aldeias mais distantes como Malla, Foss e Bokinédo. Muitos dos jovens de outras aldeias vão e vêm todos os dias em carroça. Os dados não foram confirmados e apresentam incongruências (foram passados oralmente), mas são mesmo assim indicativos da grande importância da escola em Keur Momar Sarr na criação de novas dinâmicas populacionais e na interligação das aldeias desta zona rural. A conversa com K. Mbodj aflorou ainda uma constatação, de que a maior parte dos alunos parecem ser provenientes de aldeias wolof situadas nas margens do Lac de Guiers (que estão servidas por estradas de terra batida ou alcatrão), sendo a exceção a aldeia Peul de Loboudou, mas que não

jovens aos quais tenho uma ligação pessoal e dos quais sei elementos sobre os seus percursos de vida, dá-me um ponto de vista sobre a importância da localização da escola.

Os alunos deslocados normalmente vivem em casas de pessoas da rede de confiança dos pais, anteriormente na cidade de Louga por exemplo, mas também em cidades como Dakar. A grande importância das aldeias de origem "*dans la brousse*" e das suas ramificações para os meios urbanos, em termos familiares, garante a capacidade das pessoas acionarem recursos sociais que permitem aos seus filhos prosseguir os seus estudos. No entanto, as condições de vida dos alunos que se encontram deslocados, a viver em casas alheias, nem sempre são as mais fáceis. O adiamento do momento em que isso é necessário, agora em idades mais avançadas devido à permanência na aldeia e ao aparecimento do Liceu, não é de somenos importância pois a capacidade de proteção de si aumenta com a experiência de vida, evitando provavelmente situações de maior fragilidade e menor controlo da situação.

Quer isto dizer que a escola se firma, localmente, como uma instância de passagem obrigatória, e a conclusão dos estudos (no mínimo) é vista pela maioria dos jovens hoje em dia como um objetivo, não apenas para multiplicar as suas chances de encontrar um emprego num sistema formal como para adquirir competências e, também, porque a cultura escolar ganhou terreno com as maiores facilidades de acesso.

Essa cultura escolar é importante na medida em que a escola é um ponto de encontro onde se articulam as dinâmicas dos jovens, onde se confrontam as aspirações simbólicas e materiais dos mesmos. Ela é igualmente importante porque, sendo os jovens uma parte muito considerável da população local e dos agregados familiares, ela ajuda a organizar os dias das figura nos dados aqui apresentados pois não tinha nenhum aluno a frequentar a *classe de bème*. A distribuição populacional escolar pensada em termos étnicos pode ter relevância a muitos níveis, partindo da constatação de K. Mbodj de que a distribuição étnica no universo escolar, onde os Peul têm números residuais, não representa a distribuição populacional, onde os Peul são muito mais numerosos. A essa constatação juntaria o exemplo da escola primária da aldeia Peul de Robo (que visitei a propósito da realização do filme *Waaloo Waaloo* em 2008 de da qual falei no início da Introdução desta tese) que fazia parte da política da educação de base universal e tinha sido construída em 2005, e que em 2011 já não funcionava, fruto do grande e progressivo abandono escolar. Essas constatações mereceriam um estudo só por si, pois elas ligam-se diretamente à forma como as populações de Peul pensam os seus modos de vida pastoralistas e se projetam em termos de identidade.

concessões, repartindo-os segundo a organização do tempo escolar.

A organização do tempo permite aos pais perceber as movimentações necessárias dos jovens, entre as casas e as escolas e controlar os movimentos dos jovens sem grandes dificuldades. Este controlo, exercido de forma ligeira e subtil, permite aos pais localizar os seus filhos e saber os horários em que devem estar em casa. Mas esse controlo não é distribuído de forma igualitária e ele acontece sobretudo quando se tratam de raparigas, obedecendo a uma clara marcação de género, e dando substância à formulação cultural "*jiggen dafa gat tank*" (As mulheres têm - ou devem ter idealmente - as pernas curtas).

Quer isso dizer que o controlo existe sobretudo sobre as mulheres, já que os jovens rapazes dificilmente serão repreendidos da mesma forma se não se apresentarem às horas devidas. Espera-se das raparigas que elas frequentem a escola e retornem a casa quando terminam as aulas, quer porque em casa as esperam inúmeras tarefas domésticas como varrer, cozinhar, limpar, tratar de irmãos e irmãs mais novas e, apenas após a conclusão dessas tarefas, os trabalhos de casa. Os espaços e tempos de lazer são reduzidos e em dias de escola encontraremos a maior parte das jovens raparigas sempre atarefadas com alguma coisa. Já a socialização dos jovens rapazes encontra outros espaços e temporalidades, acontecendo sobretudo fora de casa e com menos controlo sobre o tempo, já que deles não são esperados tantos trabalhos. Convém, porém, dizer que também há tarefas normalmente destinadas aos rapazes, incumbidos de as realizar pelos pais e que, há seguramente um elemento sócio-económico que joga aí um importante papel; onde famílias mais favorecidas e menos favorecidas não se organizam da mesma forma, nem impõem às gerações mais novas uma carga de trabalho ao mesmo nível.

Contudo, genericamente, as tarefas domésticas são ainda importantes partes do dia da maior parte dos jovens locais e isso é especialmente relevante quando estamos a falar de jovens raparigas¹¹³. Esta organização do tempo configura uma importante característica da condição feminina localmente, a da «imobilidade», que não é apenas um ideal de género

113 A realização dessas tarefas poderá ser esbatida pela presença de raparigas que não frequentam a escola nem trabalham. No entanto, essa condição não é vista com bons olhos pelas pessoas que se encontram nela e antes sentida como uma espécie de morte social, em que há uma obrigatoriedade de trabalhar para aqueles que estudam, ao mesmo tempo sem perspectivas de melhorar a sua condição através da persecução de uma vida profissional. Tal situação é indesejável.

para a generalidade da sociedade senegalesa, mas uma forma de existência circunscrita por regras pouco permissivas, quer dizer, com importantes consequências materiais e simbólicas. Aos jovens, e em particular às jovens, cabe arranjar estratégias de evitamento dessa condição, apesar das possibilidades serem bastante limitadas. Não se deve entender essa noção num sentido demasiado estrito, no entanto. Idealmente, nem rapazes nem raparigas devem correr o risco de ser considerados *dóxkat* (*celui qui traine*, andar por aí)¹¹⁴, mas em termos práticos o grau de tolerância para saídas de uma jovem rapariga ou de um rapaz são muito diferentes. As raparigas, por seu lado, não podem sair sem autorização¹¹⁵, tal como as suas mães, mulheres casadas, não sairão sem pedir a permissão (*tàggo*) aos respetivos maridos, estando sujeitas aos humores e disposições dos mesmos, cuja ordem não tem questionamento em termos de legitimidade social¹¹⁶.

A escola representa um futuro para as jovens gerações, mas representa também um espaço de socialização onde o jugo do *boroom kër* (patriarca, chefe de família) não se faz sentir de forma tão impiedosa¹¹⁷. A ideia de «imobilidade» está relacionada com a ideia de controlo e a escola representa, desde logo, um aligeirar desse controlo. Ela representa também o ponto de convergência entre os jovens locais, os professores vindos de fora (na sua maioria de Dakar), a aprendizagem de instrumentos intelectuais que representam uma clara *démarche* relativamente à geração da maior parte dos pais, que passaram muito menos tempo na escola e mais tempo nas *dahira* islâmicas (comuns por todo o país); mas

114 O substantivo *dóxkat* resulta do verbo *dóx* (andar), mas é um termo aplicado às pessoas que são demasiado “vivas”, que frequentam o mundo.

115 Tradicionalmente, e acontece por todo o país, mesmo as mulheres casadas não sairão de casa sem *taggo* (pedir permissão) os seus maridos.

116 Localmente, a mulher casada cujo marido interdita de sair não deverá fazê-lo nem questionar. O mesmo princípio se aplica aos jovens. O momento de *tàggu* é muitas vezes usado como demonstração do poder patriarcal, sobretudo quando as relações entre marido e mulher são tensas. O homem poderá aproveitar aqui para “formalizar” o seu poder proibindo a mulher com quem tem conflitos de sair de casa, para frequentar cerimónias por exemplo, isolando-a socialmente. A mulher que “desobedece” sabe que estará a dar o passo para considerar o conflito aberto, público, e no qual o julgamento recairá sobre si, “porque desobedeceu”. Esta “lógica” de formalidade esconde muitas vezes situações, que nos padrões culturais europeus configuram situações de violência e coerção exercidas sobre a mulher.

117 Embora o jugo do professor(a) possa ser igualmente impiedoso.

igualmente uma ideia de percurso escolar e uma política educativa pensada para promover a maior formação em meio rural.

No últimos anos, sobretudo a partir de 2011, as TIC vieram também criar novos espaços de socialização e comunicação para os jovens desta aldeia e tornar o nexu ideológico da expressão acima citada, *jiggen dafa gát tank* (a mulher tem pernas curtas; quer dizer, não deve ter demasiada liberdade), numa ambiguidade. A generalidade dos jovens a frequentar o ensino médio e secundário na aldeia têm, hoje em dia, telemóveis e, muitos deles, são relativamente ativos nas redes sociais. As dinâmicas relacionais dos jovens locais estão hoje também marcadas essencialmente pelos telemóveis “*qu'ils manipulent à la longueur de la journée*”, diria alguém, e que isso não é uma realidade completamente desprovida de instâncias problemáticas.

Tanto as redes sociais como os telemóveis não estão sujeitos a um controlo apertado e são, por isso, espaços pouco sancionados, e ainda mais quando a grande maioria dos utilizadores mais velhos são iletrados, e por consequência com difícil acesso ao que os mais jovens fazem nesses domínios, em contraste absoluto com uma geração apenas um pouco mais velha.

3.3.2. O ESPAÇO DOMÉSTICO, LUGAR DE HIERARQUIAS TENSAS E «CRISE DE VALORES».

No que resta deste capítulo deixarei de lado questões contextuais e sobre as enormes mudanças operadas numa aldeia do norte do Senegal. No primeiro e segundo capítulo desta tese tentei concretizar a questão do pânico moral que rodeia as TIC. Esse pânico moral liga-se tanto a uma forma de olhar as sociabilidades dos jovens como às consequências que se extrapolam dessas sociabilidades, nomeadamente a quebra da *sutura* ou o medo de morte social¹¹⁸. Os exemplos etnográficos serão importantes nesta secção para discutir concretamente o poder patriarcal visto muitas vezes como estando em crise (Diop, M.C., 2008; Perry, 2009) mas também para demonstrar algumas nuances importantes à questão das sociabilidades jovens “descontroladas” proporcionadas pelas TIC. Os exemplos procurarão

118 Não interpretado desta forma pelos meus interlocutores que aí consideram uma «crise de valores».

consubstanciar a ideia de que as TIC são importantes na criação de novas formas de autonomia relativamente às referências pessoais e subjetivas dos jovens, mas que não são obrigatoriamente decisivas nos desfechos e resolução dos percursos de vida dos jovens, sendo ainda o poder patriarcal um elemento importante de ser considerado.

A ideia de um poder patriarcal em crise foi relativizada por Donna Perry, quando questiona o seguinte:

"Why do young men often concede to their elders rather than leaving home? To what degree has Senegal's well-publicized urban youth crisis spread to rural hinterlands? These questions gain salience in light of the disjuncture between how Wolof farmers, state agents, and youths act and think and how Africanist scholars expect them to act and think." (Perry, 2009: 33)

E demonstra na sequência desse questionamento que o poder patriarcal detém ainda um capital social considerável e é capaz mesmo de “instrumentalizar” as instituições do Estado, como a *gendarmerie*, no sentido de corrigir os comportamentos das gerações mais jovens consideradas como estando «fora da norma». Para Perry,

"The new boom in studies of African youths diverges from the earlier Marxist-inspired, functionalist literature by isolating youths from their elders and portraying them as members of a subculture rather than a shared culture (...). The relationship between juniors and elders has largely faded from view as scholars view youthful agency in a context of urbanized globalization rather than a context of the rural, insular family. (...) Works by scholars of Senegal and by Senegalese journalists reiterate the themes of alienated youths and a criminalized youth subculture (...). Scholars interpret the Senegalese urban youth crisis as resulting from inflation, unemployment, and rising costs for education, which are themselves tied to structural adjustment programs including devaluation of the currency. Poverty in the midst of globalization poses a cruel paradox for youths: media and markets introduce alluring commodities and lifestyles that are financially out of reach." (Perry, 20 :41)

Mas se falar de crise pode até ser abusivo, há pelo menos uma notória tensão geracional que importa considerar, porque ela existe no nível das subjetividades.

Vimos até aqui as dinâmicas complexas entre os desenvolvimentos locais, que se

aceleraram com a entrada no século XXI, e os muitos obstáculos que têm caracterizado o modo de vida local, histórica, geográfica e climatericamente, bem como em termos de acesso a necessidades básicas como acesso à rede elétrica, água potável e a boas redes viárias de comunicação. Vimos também como a última década e meia foi testemunha de uma generalização das comunicações individualizadas, fruto das dinâmicas globais e locais.

A caracterização aqui feita da aldeia serve para pôr em evidência a temporalidade relativamente curta em que se passou de um cenário onde as comunicações eram esparsas, para um onde as comunicações estão sempre presentes, a partir de idades cada vez mais jovens. Mas não foram apenas as comunicações móveis e o acesso à *world wide web* que abriram as portas (ou as janelas) da aldeia para o mundo, a rádio e a televisão também tiveram um papel importante, mais difícil de discernir à distância.

De qualquer forma, a generalização de todas estas TIC trouxe consigo novas questões, que estão muito pouco relacionadas com as potencialidades das mesmas e as suas virtudes, relativamente óbvias para todos, do que os efeitos, talvez inesperados, de fazer sobressair conflitos latentes nas relações sociais (como a crise da masculinidade e da autoridade patriarcal) como, possivelmente, criar outros novos (multiplicação das relações não sancionadas) para uma sociedade cujos os valores ainda estão fortemente imbuídos de formas de ser e estar em sociedade anteriores à generalização destas tecnologias (assume-se tacitamente aqui que estas tecnologias operam mudanças ontológicas tão profundas nos indivíduos que poderá mesmo ser importante pensar num "antes" e num "depois").

O que é certo é que as formas de poder mudaram pouco, e uma das instâncias dessas formas de poder é o poder patriarcal.

As minhas entrevistas na aldeia de Keur Momar Sarr numa primeira fase foram feitas essencialmente a adultos, homens e mulheres. Ouvi chefes de aldeia, migrantes, agentes de desenvolvimento, mulheres com cargos relevantes em termos associativos e ligadas à administração e professores do ciclo secundário, todos eles pais e mães de crianças e jovens. Para mim foi a forma de concretizar a noção de “crise de valores” de que ouvia falar.

Queria saber até que ponto as pessoas atribuíam, a exemplo das interpretações que corriam nos media, alguma responsabilidade às tecnologias de informação e comunicação, à abertura permitida por estas e ao aparecimento de novos referentes culturais.

A maior parte destes adultos "responsáveis" identificou os problemas como estando relacionados com a uma crise da autoridade parental. Podemos tomar como exemplo o discurso de LD (LD KMS#134) , uma professora primária ligada ao associativismo, representante das mulheres na Comunidade Rural. O excerto é longo mas bastante rico em termos discursivos e epistemológicos (por se tratar de uma mulher, professora – logo com educação formal francesa -, mãe, esposa, política, integrante do associativismo de género na luta pela paridade), razão pela qual prefiro deixá-lo na sua forma original transcrita da gravação.

"[En milieu rurale], le portable est utilisée par tout le monde, surtout les jeunes...il a des effets négatifs parce que les jeunes en profitent por régler leur comptes (...). Les jeunes du village comme les jeunes de la ville utilisent le portable...Je crois que les jeunes d'aujourd'hui sont mal éduquées. Ils ne sont plus éduquées. Les jeunes d'aujourd'hui manquent d'éducation, sur tous les plans. Du point de vue accourement, la manière de s'habiller des jeunes, c'est pas bon. Vous voyez de jeunes filles qui portent des ténues indécentes, qui osent marcher dans les rues ... han ... au vue de tout le monde, ça c'est pas bon. Une jeune fille bien éduqué doit couvrir son corps. Parce que nous, nous sommes dans un pays musulman. C'est vrai que le Sénégal est un pays laïque, mais à 95% musulman. Donc, une mère de famille ne doit pas laisser son enfant sortir de la maison avec une tenue indécente. On voit les seins de filles, on voit les bine-bine qu'elles portent... han ... ça c'est pas bon. De la même façon avec les garçons, le check-down ... han ... on voit leur fesses ... han ... les chaussures qu'ils portent, les haut marque, les casquettes ... han ... la manière même de se coiffer. [Tout ça vient d'où?][Rires]. C'est importé! C'est pas la culture, c'est la culture occidental excusez moi. Surtout le mode américain ... hum ... c'est le mode américain han, avec les films ... c'est ça que les sénégalais recopient. [Ça fait partie d'une culture médiatique?]. Oui, c'est une culture médiatique parce qu'ils ont vu ça a travers la télévision, a travers les bouquins, a travers les revues. Ils tentent d'imiter les artistes, ils tentent d'imiter les acteurs des films, c'est ça! ... Ils recopient très mal, ils recopient très mal. [Dans votre opinion cette culture médiatique va interférer dans les valeurs traditionnels?] Cette culture médiatique à effectivement interférée dans les valeurs culturelles parce que les parents eux mêmes ont été passives envers cette situation. Parce que je croix qu'un parent doit être responsable devant sa famille. Il faut contrôler l'habillement de ces enfants, il faut contrôler le comportement de ces enfants, c'est ça! Parce que tout parent est responsable, il faut pas laisser son enfant comme il veut. Il va s'habiller comme il veut, parler comme il veut, se comporter comme il veut, ça c'est pas bon, c'est le monde à l'enver. [Le monde à l'enver? Vou croiez que aujourd'hui l'expression «topp sa bakan» c'est plus repandu par tout le monde?] Non je croix que ... [les gens sont plus individualistes?] ... Il y à plus d'autorité, il y à une crise d'autorité au Sénégal, même dans les villages plus recullés. Les jeunes ont leur liberté, donc voyez, il y à des jeunes qui ne respectent même pas leurs parents, ils ne respectent

même pas leur parents. Ils ne se soucient pas de leur parents. Et je crois que la pauvreté joue un rôle important dans ça, parce que quand on est pauvre on n'a pas le temps d'éduquer ces enfants. Quand on est dans le besoin, on a des problèmes, on a pas le temps de surveiller ces enfants et dès fois même c'est l'enfant qui vient au secours de ces parents. Par exemple, une fille qui à 17 ans, 18 ans, qui porte des ténues indécentes, qui sort la nuit, le matin quand vous voulez prendre le petit déjeuner, il [elle] vous remet un billet de 10.000 FCFA, ou un 5000, vous n'aller rien le dire. Il peut même ramener des hommes à la maison, vous ne dites rien. Il est à votre rescousse ... donc il vous secours, c'est ça! Donc la pauvreté aussi explique certains choses dans ce pays là. [Comment, avec ces valeurs là qui changent, le respect que n'est plus le même, vous croiez que la famille ...?]. La famille c'est disloquée. Il y a crise d'autorité. Les jeunes ne respectent plus les personnes âgés. On ne sait plus qui est qui, on ne sait plus qui fait quoi. Vous savez que la société traditionnel était une société hierarchisé. Chaque categorie sociale avait sa place. Il y avait les nobles, il y avait les bourgeois, les castés, etc ... mais, maintenant il y a plus de contrôle, c'est la débâcle, chacun peut épouser qui il veut. Ça c'est pas bon! Nous devons nous enraciner sur nos valeurs culturelles, et nous ouvrir aux bienfaits de l'Occident. On doit pas perdre nos valeurs, parce que nous avons des valeurs, nous avons de valeurs ancestrales, c'était des bons valeurs. Donc, dans la société traditionnel la famille était élastique, il y avait les parents, les grand-parents, les cousins, les neveux, c'était une grande famille. Tout le monde avait un oeil sur l'éducation des enfants. L'oncle pouvait éduquer, la maman, le papa, etc etc. Aujourd'hui ... la famille est devenu nucléaire, à l'image de l'Occident. Des plus en plus, les gens retraicissent leur familles. Et personne n'osent plus lever le doigt sur l'enfant d'autrui, même si vous partagez le même père et la même mère. Il va vous dire pourquoi!? qui t'a donné l'autorisation de corriger mon fils!? qui t'a donné l'autorisation de parler du mal sur ma fille!? Les gens croient que c'est une catastrophe ... [Vous croiez que c'est possible de maintenir certains valeurs ...?] Oui, oui ...parce qu'il y a dans certains familles qui sont modernes, ils s'enracinent sur certains valeurs. Moi j'ai fais les bancs mais j'avoues que je suis très conservatrice. Je suis très conservatrice. (LD, 2011, KMS #134)

Essa crise na autoridade parental de que fala LD, é uma crise intimamente ligada à estrutura das famílias, justifica-se para a maior parte das pessoas entrevistadas por questões relacionadas com a pobreza e a dificuldade que isso gera para estar presente, as referências culturais importadas do Ocidente, a televisão, as tecnologias como o telefone e a Internet, e manifesta-se em problemas conjugais e na obediência dos jovens ao modelo de autoridade patriarcal que é o referente ideal localmente.

As tecnologias de informação revestem-se de uma ambiguidade grande quando a maior parte vê e assume as facilidades que elas permitem em comunicações anteriormente

muito complicadas de realizar, no encurtamento de distâncias e na capacidade de estar ao corrente das coisas; mas ao mesmo tempo essas facilidades geram uma desconfiança, um pânico moral, evidenciado de forma difusa em relação às mesmas.

Ousmane Dia, um *marabout* reconhecido localmente, habitando na aldeia de Aynoumane, dá uma resposta um pouco contrastante com a maior parte. A sua visão sobre as coisas tem alguma pertinência aqui porque mesmo identificando a mesma "crise de valores" interpreta-a de uma forma um pouco distinta. É interessante pensarmos por exemplo que este senhor com mais de setenta anos, nascido nos anos 40, terá tido a oportunidade de crescer no cantão de Keur Momar Sarr, tendo o seu pai tido uma relação amigável com Massar Touré, vivido a sua juventude nos tempos de Senghor, e ter-se-á tornado num notável local no tempo de Abdou Diouf, chegando à sua idade madura na passagem do século, altura em que as maiores mudanças ocorreram na aldeia de Keur Momar Sarr, onde apesar de não habitar faz parte integrante devido à sua posição social. É um homem da religião, daqueles reconhecidos no Senegal como *un homme pieux*, sempre presente em todas as cerimónias onde se reúnem os notáveis locais, mas também um homem com uma reconhecida calma e ponderação nas palavras, sempre tendo por referente o religioso.

Segundo ele, as mudanças nas famílias não auguram esperança. Mulheres e jovens passaram a ter uma voz, a reivindicar as suas aspirações e a querer decidir por si mesmos sem consultar os homens, i.e., a autoridade patriarcal que normalmente ponderava sobre todas as decisões, decidindo sobre o valor das mesmas. Para ele os jovens não têm experiência e devem esperar a sua vez, devem ouvir, tal como as mulheres.

Embora a exemplo de outros interlocutores aponte as referências que os meios de comunicação trouxeram, nas formas de pensar, vestir, e falar, ele introduz uma outra dimensão importante. O Estado e a proteção que foi estendida pela lei a todos são em grande parte responsáveis pelo medo que se instalou. "Hoje ninguém pensa em bater nos filhos ou a corrigir os filhos dos outros", quando ontem todos eram responsáveis pela educação das crianças. As mulheres e as crianças perderam o medo que os ligava à autoridade patriarcal. Sente que as pessoas foram desviadas do caminho da religião, "*fonkuñu diine*", "*fonkuñu wajur*", i.e., não respeitam a religião, não respeitam a família, porque não ouvem.

Porém, instado a pronunciar-se diretamente sobre os telemóveis, Ousmane Dia não

cede a um pânico moral. Para ele, não são os telemóveis que são o problema, não é o instrumento que as pessoas usam para comunicar que é o problema, mas as pessoas mesmo. Parafraseando as suas palavras: "Os telemóveis não mudam grande coisa. Aqueles que são bons fazem coisas boas. Aqueles que são maus fazem coisas más."

Esta compreensão concretamente moral e religiosa, mas também política, é interessante por contraste com as ideias mais generalizadas da ambiguidade das TIC e da sua participação na perda de referentes culturais. Para compreendermos, porém, as sociabilidades dos jovens e as mulheres que estão sobre escrutínio, bem como as suas disposições individuais, quer dizer, a sua forma pessoal de se inserir neste universo moral, permitindo-se ou não maiores liberdades individuais, precisamos de compreender melhor as complexidades do patriarcado, não como uma imagem fixa da autoridade patriarcal, mas como uma referência cultural, um modo de socialização que existe efetivamente enraizado¹¹⁹ nas práticas quotidianas, e a forma como essa autoridade pode ser subvertida ou reafirmada.

Essa observação da subversão ou reafirmação faz sobressair não apenas a ideia de uma sociedade onde os modelos de comportamento se confrontam, bem como as instâncias onde isso acontece. Sobressaem igualmente as dimensões sobre as quais recai maior atenção, como as relações afetivas e conjugais (gravidez indesejada; namoro, adultério e divórcio), o corpo (os códigos contemporâneos do vestir, a sexualidade), a comunicação e informação (as liberdades e direitos individuais), as sociabilidades (entre pares e intergeracionais).

Porque, a exemplo de Perry,

"Rather than interpreting elders' actions as reasoned responses to a de facto youth crisis in the countryside, I view their actions as paranoid efforts to stave off an imaginary force that threatens to invert familiar structures of authority and respect. The rural community is not an isolated domain. Scandalous stories about youthful anomie and criminality abound, communicated by television, newspaper, and radio and discussed as avidly as local gossip. Patriarchs construct their hyped-up vision of depraved society ..." (Perry, 2009: 47)

119 Na minha etnografia muitos exemplos poderiam ser dados, sendo os mais interessantes ligados às práticas quotidianas, como a comensalidade, onde a prioridade do masculino impera e as crianças são socializadas desde a mais tenra idade.

3.3.3. AS COMPLEXIDADES DO PATRIARCADO

Mesmo que a ideia de «patriarcado» seja aqui operativa, e muitas vezes invocada quando devemos falar das relações de género em África, seria simplista definir o «patriarcado» apenas como «autoridade do pai» como o faz Joelle Palmieri numa tese sobre "TIC e Género" apresentada na academia francesa (Palmieri, 2011: 66).

É verdade que podemos ter uma leitura a partir da literatura «pós»-colonial, com os *subaltern studies* irradiando de uma epistemologia traçada a partir da experiência colonial indiana (Spivak, 1988), tal como podemos interessar-nos pela literatura «des»-colonial irradiando das humanidades nos países da América Latina e representados por pessoas como Walter D Mignolo, Ramón Grossfoguel, Enrique Dussel e outros, e em Portugal por Boaventura Sousa Santos, mas a definição do patriarcado enquanto sistema de dominação de base ocidental levar-nos-ia para questionamentos de outra monta, pensados num nível de abstração muito maior do que aquele que aqui procuro.

Mesmo que o patriarcado tenha sido uma imposição das relações de dominação colonial em África, ou resultado da produção de conhecimento e do uso das categorias de género ocidentais como sugere Amadiume (Amadiume, 1997:24). Que categorias como espaço doméstico e espaço público sejam construções sociais cujo núcleo ideológico não se reporta a uma identidade afrocêntrica; ou que a efetivação dessas categorias sejam resultado de lógicas externas, sócio-históricas, religiosas, económicas; isso muda pouco a existência efetiva, no caso senegalês, de relações de género e as marcas que elas imprimem nas relações concretas das pessoas.

Tendo em pano de fundo que há todo um debate em torno do «patriarcado» que se bate por uma definição abstrata de conceitos, gostaria aqui falar do patriarcado através de um exemplo observado, e que mostra bem como mais do que apenas um sistema de dominação do masculino sobre o feminino é um terreno de negociações várias, e onde se denotam abordagens muito distintas como se verá, umas mais idealistas (e que chocam com outros valores culturais como o valor da "temperança") e outros mais pragmáticos.

O problema de pensar o patriarcado abstraindo-se dos contextos onde ele existe, subsumindo esses contextos em grandes áreas como "África" "Ocidente" "América Latina",

"Ásia", é perder de vista os valores culturalmente específicos que ajudam a explicar as "moralidades" em jogo.

Procuro aqui ir ao encontro da explicação do porquê das relações geracionais serem tensas localmente, e de como as TIC participam como elemento de criação de novos espaços de trocas relacionais e afetivas, espaços não sancionados como o espaço físico doméstico, onde impera materialmente o patriarcado, e onde o homem tem precedência e autoridade.

A casa de Mbagnik é um tal espaço. Mas a autoridade vigente nesse espaço viu-se desonrada quando uma filha sua ficou grávida, pelo menos no entendimento de Mbagnik. As TIC estão aqui apenas em pano de fundo, no sentido em que elas servem para estender e intensificar o plano afetivo do jovem casal, longe da normatividade. Mostrarei também um segundo exemplo de como as TIC se assumem plenamente como uma técnica nos relacionamentos, através da discussão do caso de SaT. A discussão deste segundo exemplo local, demonstra que o "namorar mais", onde o elemento telemóvel é essencial (pelo menos localmente), não conduz a uma fuga à norma quando a norma se antecipa à fuga, os pais entrevedendo possíveis problemas e desonras agem no sentido de não o permitir.

Para falar do patriarcado e de como apesar de ser a ideologia aparentemente dominante nas aldeias da zona estudada, não devemos pensá-lo apenas como uma força de dominação, sem pelo menos a consideração de algumas nuances importantes. Vou utilizar um exemplo etnográfico observado, o desenrolar do qual acompanhei de perto como interveniente "mais ou menos" silencioso. Este exemplo demonstrará não só subversão da própria ideia de autoridade patriarcal, por parte de mulheres e jovens, como a própria negociação circunstancial do poder de definir o resultado de uma circunstância de desmoroamento moral.

Pensei muito antes de utilizar este exemplo, mas ao fim de alguns anos continua a parecer-me a melhor forma de dar conta das hierarquias e ideologias que estão em jogo quando falamos de patriarcado no Senegal. Este exemplo representa para mim a diferença entre uma visão estática, hierarquizante e formalista da dominação masculina sobre as mulheres; e uma visão mais complexa e processual, assente no desenrolar das circunstâncias de «desmoroamento moral», lugar privilegiado para uma melhor compreensão das moralidades ou como diz Joseph Zigon *"The need to consciously consider or reason about*

what one must do arises only in moments that shake one out of the everydayness of being moral. This moment is what I will call (...) the moral breakdown." (Zigon, 2007: 133)

O «patriarcado» encontra talvez aqui uma batalha ideológica no seu seio, entre a autoridade de um pai de família (*borom keur*)¹²⁰, o *kilifa*, no sentido de autoridade última e inquestionável¹²¹ no seu domínio, a “Sua” casa, e aquilo que ele considera os comportamentos aceitáveis por parte daqueles que aparecem nesta história como seus subordinados (mas que, na realidade, demonstram uma audácia própria e uma capacidade de definir os seus trajetos evitando esta autoridade); e a realidade do evitamento dessa autoridade, do choque com outro *kilifa*¹²² com uma leitura diferente da situação e projetando uma resposta diferente, onde a primazia é dada à resolução do problema com o mínimo de efeitos negativos possível (daí que a veja como pragmática) em detrimento de uma visão baseada na honra, que estaria mais em sintonia com a formulação clássica do patriarcado, e ditaria a prevalência da autoridade patriarcal desonrada. Essa batalha é importante pelo seu significado cultural mas também pelo seu significado teórico.

No ano de 2012, em que a partir de meio do ano voltei à aldeia de Keur Momar Sarr, depois de quase um ano a viver em Saint Louis, numa tarde de mercado (sábado) vi-me subitamente numa situação inesperada, a qual nunca tinha presenciado até então¹²³. Às 17 horas, *takkusan* (a parte religiosa dos casamentos é realizada às 17 horas), cheguei a uma aldeia acompanhado de algumas pessoas amigas, para reunir na mesquita com os notáveis e anciãos dessa aldeia, para casar o sobrinho de Issa (tio materno). Issa não me dissera diretamente para o acompanhar mas eu que tinha reparado que ele se ausentara durante toda a manhã de sua casa, algo pouco habitual nos dias de mercado, e apercebi-me de algumas movimentações em torno dele. Decidi ir ver o que se passava. Issa fizera-se acompanhar do

120 Traduz-se literalmente por 'chefe da casa'.

121 Um ocidental acrescentaria o qualificativo “tirânica” mas localmente essa interpretação não parece possível.

122 A palavra wolof para «autoridade», que se ouve poucas vezes nessa forma, é *kiliftek* e partilha a raiz com o substantivo *kilifa*, que é a figura da autoridade, representado como “o superior”. A origem da palavra é árabe mas parece ter uma representação local um pouco diferente da origem.

123 Por uma questão ética, e porque se tratarão aqui de assuntos sensíveis para algumas das pessoas em causa, não darei qualquer pista relativamente às identidades dos envolvidos.

seu irmão mais velho¹²⁴ e um outro irmão mais novo¹²⁵ e dois amigos da sua confiança. Nenhuma mulher foi incluída na “comitiva”. A mulher de Issa foi posta ao corrente da situação mas ficou em casa. Outras mulheres da família alargada vieram também para a casa de Issa, à espera de saber mais desenvolvimentos e trocar impressões conforme a situação se desenrolava.

As conversas sobre um possível casamento de Ndiaga já decorriam há vários meses mas só no dia da cerimónia na mesquita é que a notícia se espalhou pelos familiares diretos. Até então apenas o tio materno Issa, e um *griot* amigo da família e vizinho do pai da noiva, estavam ao corrente. O *griot* fizera de intermediário inicialmente quando se falou em casar o casal. Ndiaga engravidara Maimouna, e a única forma de evitar o escândalo seria casá-los. Mbagnik, o pai da jovem, não queria ouvir falar de casamento nem de qualquer entendimento com Ndiaga. Ndiaga havia tentado entender-se com Mbagnik mas foi ameaçado. Foi face à recusa de Mbagnik de se entender com Ndiaga que entraram em cena Issa e o *griot*. Sendo o *griot* vizinho de Mbagnik e da inteira confiança de Issa, este último deixou-o abordar o pai desonrado e em negação, mas sem efeito. Foi preciso esperar até ao nascimento da criança para que Mbagnik fosse obrigado a enfrentar o que entretanto se tornara inadiável. O casamento foi acertado no dia seguinte ao nascimento da criança.

Quando cheguei com a comitiva “familiar” à concessão onde habitava Mbagnik sentámo-nos no *mbaar*¹²⁶ onde já estavam Mbagnik, alguns familiares seus, o imame da

124 Este homem é irmão de Issa segundo o parentesco wolof. É filho da mulher que o seu pai desposou quando esta ficou viúva do seu primeiro casamento. Ele e outro irmão são na verdade os mais velhos da família de Issa, mas é Issa, por ser o filho de sangue mais velho do seu pai, que assumiu o papel de patriarca da família, e é a ele que cabe a resolução de problemas familiares. Issa, por seu turno, respeitando sempre o princípio de senioridade, ouve sempre o seu irmão por afinidade e respeita os seus conselhos.

125 Este segundo irmão, é filho do mesmo pai mas de mãe diferente. É filho da mesma mãe do irmão mais velho também presente e está aqui presente para dar suporte ao irmão em tudo o que ele necessite, sem que lhe seja pedida a sua visão ou conselho sobre a situação (embora não esteja impedido de dar a sua opinião).

126 *Mbaar* é um abrigo usado para criar uma sombra e que está no exterior das casas. É o espaço onde normalmente se instalam os tapetes ou cadeiras para os «convidados», *gan* (estrangeiro, convidado, hóspede) e onde se discute a maior parte das vezes, quando a situação não exige uma privacidade absoluta, em cuja situação se passaria para uma sala de visitas (normalmente reservada)

aldeia e alguns notáveis.¹²⁷ Rapidamente nos dirigimos para a mesquita, onde se procedeu ao casamento, oficiado pelo imame local e testemunhado pelos homens da aldeia, os homens da comitiva de Issa (incluindo-me a mim) e duas ou três mulheres idosas da aldeia de Mbagnik. Com o laço firmado pela recitação de alguns versículos corânicos e a repetição da sura *Al-Fatiha*, são distribuídas as nozes de cola (*guró*), biscoitos e rebuçados de mentol (*tàngal*). Mbagnik tem um semblante ausente, alienado. Rapidamente estamos todos de volta ao *mbaar*.

Com o casamento firmado era agora necessário discutir os pormenores do dote e os detalhes da cerimónia do nome, ao oitavo dia de vida da criança. Embora a cerimónia do nome não seja obrigatoriamente, no Islão, feita ao oitavo dia, no Senegal é quase sempre realizada nessa data. Aí será escolhida uma pessoa, *turandoo*, para dar o seu nome à criança¹²⁸. Mbagnik, no entanto, mostrava-se agora inflexível relativamente a celebrar uma cerimónia de nome na sua concessão, de uma união que ele não aprovara, não decidira, e se sentia constrangido a aceitar. A sua frustração aumentou e ele virou-se para o amigo *griot* de Issa e acusou-o de ser o culpado da situação. Mbagnik não queria uma celebração e ou, não existindo, num quarto. Este protocolo é parte integrante da *teraanga* (hospitalidade) senegalesa.

127 Embora à data já falasse a língua *wolof* de forma rudimentar, já sendo capaz de seguir conversas e falar, a velocidade da discussão e as inflexões discursivas, ou a mudança de orador, bem como a ausência de registo, impedem-me de transmitir com exatidão as palavras aí trocadas. A ausência de contexto ajudou igualmente a esse distanciamento do concreto das palavras, já que a discussão tinha começado pela manhã e eu cheguei apenas no momento em que o casamento estava prestes a acontecer e, portanto, muita coisa já havia sido dita. Como forma de contornar isso pedi posteriormente a Issa e ao seu amigo *griot* que me inteirassem do que se havia passado. Embora a exatidão das palavras proferidas e dos sentimentos demonstrados fosse aqui decisiva para dar um retrato verdadeiramente vivido da situação, para o argumento interessam mais as disposições gerais dos intervenientes e as suas posições relativas face à situação. Há aí um grau de abstração que é incontornável, pois seria impossível obter discursos “a quente” por parte de todos os intervenientes ao mesmo tempo, ou até mesmo de um único interveniente, sem uma intromissão indesejável na situação. Contentei-me com o papel de observador da sequência de circunstâncias e com os comentários que fui obtendo das diversas pessoas.

128 O ter um *turandoo* ou *homonime* (homónimo) é uma honra que é feita à pessoa escolhida, da qual se espera que seja uma pessoa importante na vida da criança. Seria necessário estudar mais a fundo todas as dinâmicas familiares, de aliança, e de poder, que se estabelecem através deste costume para melhor compreender toda a sua importância. Ter muitos *turandoo* é sinónimo de estatuto social.

demonstrou-o dizendo que não aceitaria pessoas da família do noivo na sua concessão. A cerimónia deveria passar pela simples morte do carneiro¹²⁹ e para tal apenas as testemunhas poderiam estar presentes, no número de quatro. Mbagnik que até aí se tinha visto obrigado a aceitar a união contrariadamente, convencido pelos seus familiares, os notáveis da aldeia e a comitiva de Issa, aproveitava agora para tentar recuperar o seu domínio. A proposta não foi bem recebida por Issa, ele mesmo pai de uma filha a quem sucedera o mesmo.

Entretanto, a discussão do dote foi delegada por Mbagnik à mulher, que entrou num quarto e foi seguida por um amigo de Issa e por mim. A mulher de Mbagnik e mãe da noiva, que estivera fora da discussão anterior ao casamento, e sobre o acerto de detalhes sobre a cerimónia, foi encarregue de negociar o valor do dote. Implícita nesta negociação está a associação da mulher com o domínio doméstico, já que grande parte do dote é dado sob a forma de utensílios de cozinha¹³⁰. O valor foi decidido. O amigo de Issa aproveitou a ocasião para apelar à mulher de Mbagnik para o influenciar positivamente, no sentido da aceitação da cerimónia.

Quando voltei para fora Mbagnik continuava a rejeitar o *ngente*, a cerimónia faustosa associada à atribuição do nome, muito importante socialmente¹³¹. Invocava o seu percurso honrado, a sua aprendizagem do Corão, a sua insistência numa vida baseada nos valores religiosos. Celebrar uma cerimónia, diante das pessoas da aldeia, dos vizinhos, de pessoas vindas de longe, seria cobri-lo de vergonha e desonra e ir contra a sua crença na validade dos valores que professara ao longo da sua vida.

Issa irritou-se pois, por seu lado, a sua posição ditava que a cerimónia era obrigatória. As pessoas da sua família, irmãs e irmãos, e as pessoas da família do noivo¹³² já estavam a

129 As cerimónias do nome são firmadas com a morte de um carneiro, a leitura de alguns versículos corânicos auspiciosos, e a passagem da criança para as mãos do *turandoo*, numa simbólica “entrada” no mundo através da mão do seu homónimo.

130 Depende claro do poder sócio-económico das pessoas em questão e pode ser mais ou menos “rico”. Houve em anos não muito recuados questões sobre os valores dos dotes no Senegal, tendo as autoridades religiosas e mesmo as estatais recomendado a limitação deste tipo de “valorização” do casamento, para evitar lógicas perversas.

131 Ver sobre a importância social dos *ngente* (Buggenhagen, 2011) e para uma visão crítica sobre o assunto (Hann, 2013)

132 Issa é tio materno de Ndiaga. A mãe de Ndiaga é irmã de sangue (mesmo pai e mesma mãe) de Issa, e foi Issa quem criou Ndiaga e outro irmão de Ndiaga. Depois de toda a sua infância passada

caminho e em preparativos para o *ngente* do filho mais velho dos seus pais, *taaw*. A “negociação” chegou a um impasse e os ânimos começaram a exaltar-se. Issa, um homem habituado a esperar pelo momento certo para falar, dada a sua cultura de debate, fruto das suas múltiplas atividades políticas ao nível local, começou a perder a paciência com a inflexibilidade de Mbagnik, rejeitando o discurso da honra de cariz religioso. Issa é um homem habituado à resolução de conflitos, tendo herdado do seu pai uma posição social que o colocou desde cedo na sua vida (ainda nos seus 20 anos) no centro da vida social e política da aldeia. O seu pai, era um elo de ligação entre a administração e a população, e era chamado para a resolução de conflitos frequentemente. Quando morreu, foi Issa, que sendo o

na casa do tio materno, Ndiaga desde 2009 que não habitava com Issa, devido a questões no seio da família de Issa. Ndiaga, mudou-se então para a casa de outro tio materno, irmão mais novo de Issa, imigrado em Itália. O irmão mais novo de Ndiaga, por sua vez, já se mudara muito antes dele para casa de ainda outro irmão de Issa, também imigrado em Itália, tomando conta da *boutique*. Ambos os irmãos, Ndiaga e Moustapha (irmão de Ndiaga), assumiram nas respetivas casas, dos dois tios maternos, irmãos mais novos de Issa, o papel de “homem da casa” na ausência dos tios imigrados em Itália, perdendo esse estatuto apenas quando os respetivos tios voltam ao país por um, dois ou três meses, todos os anos ou, de dois em dois anos, especialmente em momentos de festa. Ndiaga, no entanto, embora Issa se queixe de que não vê da sua parte o respeito devido (enquanto patriarca), continuou em inúmeras instâncias a sustentar esta relação através de frequentes “ajudas” financeiras, algo que era esperado dele face ao seu tio materno. Por seu lado, Ndiaga não questiona o seu “dever” mas procura, a exemplo de muita gente pelo país, evitar as situações onde esse “dever” de participação na rede de solidariedade (ver Moya, 2015) se sobrepõe às suas prioridades pessoais. Essa será possivelmente a razão pela qual que conduziu Ndiaga para fora de casa de Issa em 2009, algum tempo depois de os problemas financeiros de Issa terem começado a pesar. Ndiaga é professor numa escola primária na aldeia de Mbagnik. Ndiaga tem também pretensões a uma posição notabilidade na sociedade, digamos local, e uma das estratégias pelas quais ele pensa atingir essa importância é tendo futuramente quatro esposas. Na “tradição”, Ndiaga poderia pedir ao seu tio materno para desposar uma das suas filhas. Ndiaga procurou, anos antes, sondar a possibilidade junto de uma das filhas de Issa, mas esta recusou os avanços do seu *cousin* (primo), por acreditar no “casamento por amor”. Issa, por seu turno, não recusaria a Ndiaga a mão da sua filha mas afirma clara e publicamente que as suas filhas casarão apenas quando decidirem fazê-lo. As filhas de Issa todas acreditam no futuro pela via da escola, no casamento através do amor. Devo sublinhar, no entanto, que esta liberdade que Issa dá aos seus filhos e filhas para decidirem dos seus percursos de vida não se manifesta em todas as instâncias, mas é ainda assim fruto daquilo que parece ser um “patriarca” atípico.

mais velho dos seus filhos, seguiu as pisadas do pai.¹³³ A recusa de Mbagnik em abandonar as suas propostas, consideradas “ofensivas” do outro lado, exasperou Issa que decidiu acabar a conversa e partir com a sua comitiva. Nada ficou decidido claramente. Mbagnik não queria a cerimónia. Issa propôs uma cerimónia sóbria. Contudo, os detalhes não ficaram acordados.

Este choque entre Mbagnik e Issa, teria novos episódios. Assim que Issa voltou a sua casa já lá estavam mais pessoas da sua família. O assunto era agora discutido abertamente. A indignação foi crescendo quanto mais se falava da recusa de Mbagnik. Agora, já não era meramente uma questão de honra de Mbagnik mas uma questão de honra de toda a família alargada de Issa e Ndiaga. A discussão tornou-se um pouco desordenada, o foco da conversa era cada vez mais a teimosia de Mbagnik. Na mesma noite, Issa voltaria com um irmão seu, e algumas mulheres (duas irmãs), para levar produtos para a preparação da cerimónia, nomeadamente o borrego¹³⁴. Mbagnik terá recusado a entrada em sua casa a todos e recebeu-os fora da concessão. Perante a insistência dos membros da família de Issa em deixar o borrego (que Mbagnik considerava gordo demais para uma cerimónia sóbria) Mbagnik terá atirado o animal que caiu em cima da perna do irmão de Issa que se aleijou. O impasse

133 Issa é frequentemente chamado para resolver conflitos, arbitrando as partes e tentando encontrar uma solução que sirva a todos. Esta posição de Issa foi durante muito tempo sustentada pela sua atividade laboral, numa posição relevante numa organização, ajudando a cimentar o seu estatuto de notável. Os conflitos que é chamado a arbitrar são de muitas ordens, apenas a título de exemplo posso citar o caso de uma rapariga empregada numa casa, da qual estavam ausentes os proprietários, que foi violada por um dos filhos da casa. Issa é chamado para em conjunto com os intervenientes encontrar uma solução “amigável”, para que não seja necessária a intervenção da justiça. É, está claro, uma forma de não tornar o assunto «público», o que configura um problema visível ao funcionamento de um Estado de direito laico, e é muito bem assinalado num filme de Mariama Khan de seu nome “Sutura”, de 2008 (<https://www.youtube.com/watch?v=5nHVP6uLB8E>) que se insurge contra o silenciamento de questões de violência de género. Issa, por seu lado, assume aí um papel que pode ser interpretado como ambíguo, mas que precisa de ser analisado caso a caso. Outras pessoas na aldeia, como o Imame da aldeia, ou o chefe da aldeia, e outros notáveis, são frequentemente chamados para arbitragens deste tipo, numa clara preferência local pela resolução de conflitos dentro da comunidade. A cultura da denúncia judicial, no entanto, começa a ganhar algum terreno na minha perceção. Ver o trabalho de Donna Perry sobre a instrumentalização das forças de ordem por parte dos chefes de família (Perry, 2009)

134 Desta feita não acompanhei a ida porque havia pessoas a mais a querer participar e colocaram-se questões de espaço no automóvel no qual se partiu.

continuou. Mbagnik mostrava o seu lado irascível, de honra ferida.

Na semana que se seguiu as histórias sobre Mbagnik começaram a circular entre os membros da família de Issa. Foram feitas mais algumas tentativas para o demover da sua posição e lentamente ele foi cedendo, não sem demonstrar a sua distância em relação ao processo (por exemplo fazendo as comitivas de Issa esperar enquanto ele ia muito cedo para o seu campo de cultivo; não atendendo o telefone).

No dia do *ngente*, uma semana depois do casamento, os temas de conversa dos convidados, na concessão de Mbagnik, foram episódios que demonstravam e confirmavam o carácter irascível e violento do homem. Uma das histórias que circulou é particularmente anedótica, mas muito claramente demonstrativa do processo desconstrutivo que se abateu sobre a figura de Mbagnik. Como se tratam de rumores é difícil estabelecer uma origem, mas mesmo entre os membros da sua família as histórias eram recebidas sem grande contestação, como que confirmando a opinião que se generalizava que Mbagnik era um tipo difícil. A anedota situa-se no campo de Mbagnik.

Um dia, o homem, querendo voltar para casa, prepara o seu burro mas este recusa mexer-se. Mbagnik puxa, o burro fica quieto. Mbagnik puxa novamente, o burro não cede. Mbagnik começa a gritar irado com o burro, o burro continua na sua recusa. Possuído pela raiva, Mbagnik pega na sua catana e corta o pescoço ao burro.

Esta anedota, um pouco extrema, foi o que sinalizou para mim, a pressão social. Mais tarde, a história já não era exatamente assim, afinal tinha sido um irmão de Mbagnik (indicando possivelmente que o génio de Mbagnik é parte do carácter da família) e, provavelmente, se lá ficasse a escutar durante muito mais tempo, a anedota esfumar-se-ia simplesmente. Mas essa não foi a única. Parafraseando algumas das coisas ouvidas durante a manhã da cerimónia: “Mbagnik não deixa as crianças da aldeia entrar aqui para brincar, corre com elas e elas têm medo”. “Mbagnik é controlador em relação à mulher” “Mbagnik não tem amigos” e sobretudo a típica fórmula da abjeção wolof, *Mbagnik dou nit* (O Mbagnik não é uma pessoa), que indica uma espécie de «morte social» (ver Mills, 2011; Sow; 2009; Sylla, 1980).

Ouvi falar muito de Mbagnik, mas só voltei a ouvir Mbagnik quando, depois de se

fazer esperar¹³⁵, começou a discursar durante a cerimónia. Antes dos seus votos para a criança, Mbagnik fez questão de, através de uma pequena narrativa, falar do seu martírio. Ponderara suicidar-se na noite anterior, passada em claro. A carga dramática teve neste discurso o ponto alto. O discurso devolveu-lhe alguma dignidade diante de muitas das pessoas que o ouviram e o resto da cerimónia decorreu em sentidos mais habituais, num ambiente festivo e cada vez menos carregado. Só a música, elemento importante nos *ngente* (mas não obrigatório) não esteve presente.

Mbagnik foi, possivelmente, a figura central de todo o processo. Issa depois das resoluções voltou para uma posição calma, de retaguarda. O noivo esteve sempre a uma distância segura, a noiva quase sempre ausente (até à segunda parte da cerimónia do nome, depois de almoço, quando é suposta aparecer). Os outros intervenientes tomaram os seus lugares na preparação e “produção” dos diferentes elementos da “festa”.

Mbagnik garantiu, no entanto uma pequena vitória na aceitação deste processo. Maimouna, sua filha, só sairia da sua casa meses depois, após a festa de *Tabaski*. Só aí poderia acontecer o *seyi* (a ida para o domicílio conjugal). Esta é uma prática relativamente comum, apenas neste caso foi marcada por alguma incerteza, devido aos episódios com Mbagnik. Este período foi também considerado uma forma de obrigar o noivo a frequentar a casa dos sogros, agora obrigatoriamente disponível e com a obrigação de ajudar financeiramente. À data marcada Maimouna foi integrar o domicílio conjugal.

Este exemplo etnográfico, que aqui tentei apresentar de uma forma resumida, dá muita abertura para as mais diversas interpretações. Uma delas, vai ao encontro da minha declaração inicial de que o “patriarcado” enquanto noção abstrata deve ser, ao invés, pensada como uma negociação permanente num espaço social.

Mbagnik representa verdadeiramente a versão clássica (quase podemos dizer “de manual”) do patriarca. Mas Issa, por diversas razões, um homem com um percurso diferente de Mbagnik, é um outro tipo de “patriarca”. O confronto dos dois, enquanto representantes de duas famílias muito distintas, faz a situação pesar para o lado de um pragmatismo, que é a linha de acção de Issa e não de Mbagnik, uma espécie de idealista (daí que lhe esteja a

135 Mbagnik foi “esconder-se” no campo de cultivo muito para lá da hora da cerimónia. Foi finalmente Issa que com o seu irmão o foram buscar para se prosseguir com a cerimónia.

chamar “versão clássica”). O que é certo é que para os efeitos deste estudo, é importante por exemplo que dois homens numa posição similar, demonstrem posições circunstancialmente antagónicas.

Podemos advogar que Issa protege a *sutura* da sua família em detrimento da *sutura* de Mbagnik, mas conhecendo bem Issa (desde 2007) e a sua família, posso com alguma confiança afirmar que a problemática que tinha em mente era sobretudo a vida de Ndiaga, da sua agora mulher Maimouna, e da filha que nasceu da sua união, partindo do pressuposto claramente afirmado pelos dois, que queriam casar-se, que gostavam um do outro; e que tinham sido esses sentimentos a precipitá-los para uma relação obscura que culminou numa gravidez¹³⁶. Issa desaprovou as circunstâncias apenas de forma teórica, dizendo algo do tipo “não deviam ter feito as coisas assim”. Mas face ao problema, a sua opção foi claramente a da resolução mais eficaz, colocando as noções de “dever ser” de lado; tomando a opção contrária de Mbagnik, que se sentiu pessoalmente afetado na sua honra.¹³⁷ Mas haverá, possivelmente, outros fatores relevantes para compreender esta situação, nomeadamente questões de classe e estatuto social, tendo, “em teoria”, a família de Issa mais estatuto que a de Mbagnik, relativamente isolada devido ao “mau génio” do patriarca. É, no entanto, complicado construir um argumento a partir das posições simbólicas das famílias, que estão longe depender exclusivamente dos patriarcas em questão.

Interessa-me mais aqui a forma como os dois homens, partilhando os valores sócio-culturais do patriarcado, optam por soluções muito distintas e, na sequência, a forma como a recusa de Mbagnik em reordenar a situação, i.e. renormativizá-la, fez cair sobre si a pressão social da família de Issa, dos seus vizinhos e notáveis da aldeia, e em última instância da sua própria família.

136 Ndiaga professor primário na aldeia de Maimouna, dava explicações a Maimouna aluna de secundário na aldeia de Ndiaga. Não tive forma de me informar sobre o “como”, “quando” e “onde” destes encontros, que forneceriam provavelmente dados valiosos para compreender melhor as estratégias de evitamento usadas pelos jovens em relação aos espaços domésticos relativamente controlados. No entanto, em termos de recolha etnográfica obrigar-me-ia a colocar questões do foro íntimo que me pareceram desadequadas face às pessoas em questão.

137 A opção de Issa é sustentada pelo facto de uma filha sua ter vivido o mesmo tipo de situação e ele não ter reagido da mesma forma que Mbagnik e sim de forma coerente com a posição aqui mantida.

No sentido desenvolvido por Zigon num artigo publicado em *Anthrological Theory*, estamos perante um "momento ético" (um «*moral breakdown*» ou «momento de problematização»). A decisão sobre a forma de ação relativamente ao casamento de Ndiaga pode ser vista pelo prisma de um automatismo, por parte de Mbagnik, que reage à desonra da forma mais imediata, através da recusa; e, pelo lado, de Issa, de um verdadeiro momento ético, onde o automatismo dá lugar a um distanciamento onde ele pensa a forma de se colocar perante a desconfortável situação de ter de casar dois jovens que iniciaram a sua vida sexual fora do quadro do casamento, numa sociedade onde tais práticas geram comentários depreciativos.

Mas não são apenas os valores do patriarcado que estão aqui em jogo. Mbagnik, com a sua crescente irascibilidade, violou as regras da *teraanga* (hospitalidade) devida a Issa. A violação da *teraanga*, e os comportamentos muito precipitados, são em geral desaconselhados na ética wolof (chamemos ética onde Alassane Sylla deu o nome de filosofia moral), que valoriza a capacidade de *tééy* (de ser calmo e ponderado, paciente) e de *muñ* (saber esperar). Quebrar essas regras é rasgar o véu que cobre os seus defeitos, i.e. a *sutura* (ver Sylla, 1980; e capítulo 1 e 2 desta tese), e em última instância expor-se ao julgamento, como atesta a fórmula da abjeção já citada, *du nit* (não é uma pessoa), e que nos indica uma pessoa cuja ser social se encontra depreciado. Não pretendo hierarquizar aqui os valores e sim mostrar que há mais para além de uma ideia simplista do patriarcado.

Numa sociedade tendencialmente patriarcal em muitos sentidos, e poderia aqui citar múltiplos exemplos de como a socialização neste meio rural, desde tenra idade é feita sob estritas linhas e considerações baseadas em relações de género de dominação do feminino pelo masculino, há brechas, mas essas brechas não são representadas apenas pelos jovens que querem fazer as suas próprias escolhas e sim na própria figura do patriarca. A consideração da repulsa em relação ao comportamento de Mbagnik, ajuda-nos também a considerar a importância da projeção de uma imagem de ponderação em todos os momentos, o lado positivo da *sutura*, um conceito que aqui tenho tomado por central.

O exemplo serve também para contrariar uma ideia comum sobre os meios rurais senegaleses, onde para uns encontramos uma espécie de pureza e tradição (*Cosaan*) ainda viva; e para outros, mais progressistas, encontramos pessoas retrógradas a viver segundo

princípios ultrapassados. Issa e Mbagnik são, de alguma forma, opostos, mas demonstram individualmente relações muito distintas aos mesmos valores sócio-culturais.

A problemática das TIC está aqui subsumida pelo exemplo etnográfico, mas está implícito que Ndiaga e Maimouna, usaram tanto as idas para a escola de Maimouna, como as tecnologias, como formas de fuga ao controlo doméstico. Compreende-se, através do exemplo de Ndiaga e Maimouna, que a vida afetiva dos jovens, mediada em grande parte por interações tecnológicas, possa estar na origem de pânico morais, embora estes sejam por definição desproporcionais face ao número efetivo de casos onde os problemas acontecem.

O exemplo seguinte mostrará mais um aspeto dos valores patriarcais, desta feita entre gerações, mas onde as TIC estão no centro da ação.

3.3.4. TELEMÓVEIS, TRANSGRESSÃO E CORREÇÃO.

Tentarei com este exemplo ser um pouco mais breve do que com o exemplo anterior. Continuaremos aqui a olhar para aspetos da estrutura familiar patriarcal, os conflitos criados pelas ações dos jovens, e a forma como são resolvidos. Porém, se na última secção as TIC, estavam subsumidas nas circunstâncias de «desmoronamento moral», para usar aqui a terminologia de Jarrett Zigon, neste exemplo as TIC estão no centro do conflito. Issa, o patriarca pragmático, assume aqui, novamente o seu papel.

Numa nota um pouco mais acima expliquei que Issa é frequentemente chamado à resolução de conflitos, dada a sua posição na estrutura familiar e na aldeia¹³⁸. Essa posição, no entanto, não é facilmente compreensível a não ser quando é chamado a resolver os conflitos. Estes exemplos etnográficos, ajudam por outro lado, a demonstrar o tipo de situações a que um patriarca é chamado a “exercer” a sua “função” de “responsável” pela imagem da família que representa, ou de “juiz”, como este exemplo mostrará. A vida de Issa é fértil neste tipo de situações, e embora nem todos os chefes de família sejam tão solicitados, o seu exemplo é demonstrativo da estrutura social em que está inserido.

Esta secção tem então um duplo propósito. Primeiro, colocar as TIC no centro das

138 Hesito em chamar-lhe comunidade, porque a ideia de comunidade implica uma espécie de orgânica mais fechada, que na verdade não tem. Opto por «aldeia», porque é mais claro, e “aberto” do que o termo comunidade. Ver Hamidou Dia para uma discussão de «aldeia-multi-situada».

sociabilidades dos jovens. E em segundo lugar, contribuir para uma imagem mais completa e concreta da figura do patriarca nos meios rurais, e do porquê de nas sociedades rurais no Senegal (em meio wolof, e talvez ainda mais em meio *halpulaar*¹³⁹) os homens (não todos), serem investidos de um poder simbólico importante social e politicamente. Por contraste, é esse poder simbólico, no sentido de Bourdieu, vivido e incorporado (*embodied*) pelos homens em momentos-chave, de decisão, com efeitos importantes nas vidas das pessoas das suas famílias, como os exemplos etnográficos aqui demonstram. É esse “investimento”¹⁴⁰ reiterado de poder simbólico, que faz com que mesmo que exista uma promoção bastante ativa do papel das mulheres nas sociedades rurais, através de projetos de desenvolvimento que visam o *empowerment* e a *agência* feminina, nas áreas das atividades de pequeno comércio, artesanato, alfabetização, acesso à terra e paridade (instituída nos anos de governação de Abdoulaye Wade); e em muitos casos essa promoção seja bem sucedida, dando às mulheres uma certa independência financeira; ela culmine, por outro lado, numa certa crise da masculinidade, como bem o demonstra Donna Perry, numa visão um pouco mais historicizante no seu artigo de 2005 *Wolof Women, Economic Liberalization, and the Crisis of Masculinity in Rural Senegal*.

Ora a crise da masculinidade não precisa de ser lida apenas através de elementos históricos. É preciso compreender bem, em termos de subjetividades, como uma pessoa (o patriarca), vezes sem conta chamado a intervir na resolução de conflitos e decidir o desfecho de uma situação, aceita mal noutras circunstâncias ser questionado por aqueles sobre quem muitas vezes decide. Se alguns «patriarcas» vivem as suas vidas como homens esclarecidos e são vistos como justos, outros usam o seu poder como forma de dominação, usando as regras do jogo em seu favor¹⁴¹.

139 Uso o termo *halpulaar*, em vez do termo Peul, também usado localmente, porque há em termos identitários algumas nuances relativamente à denominação Peul ou Tukulor, ambos falantes do *pulaar*, de onde deriva o termo *hal-pulaar*, isto é, falantes de *pulaar*. A distinção entre Peul e Tukulor é importante enquanto identificação e a propósito dos estatutos relativos entre uns e outros, mas para o meu estudo isso é de menor importância e daí a opção pelo termo genérico.

140 No sentido de magistério.

141 Porque a posição simbólica dos homens é tão dominante em relação aos seus subordinados jovens e mulheres (não subscrevo ou afirmo esta subordinação, apenas constato), estes são muitas vezes empurrados para estratégias subversivas de evitamento desta autoridade.

Mas coloquemos a reflexão em torno da «crise da masculinidade» momentaneamente de lado, para melhor focarmos a figura do patriarca Issa.

Certo dia na concessão de Issa os ânimos estavam exaltados. Aprendi com o tempo a identificar estes momentos como os momentos em que “alguma coisa” se passa. As conversas sobem de tom, o tom argumentativo é usado mais fortemente, as interjeições carregadas de indignação tornam-se audíveis. São os sinais “sonoros” de que há alguma coisa a passar-se. No centro do problema duas jovens, e mais duas foram chamadas para testemunhar do que sabiam. Todas as quatro jovens viviam na chamada *keur bu mag*¹⁴², filhas dos vários chefes de família desse espaço doméstico, e todas entre os 14 e 17 anos.

As jovens tinham entrado em conflito. Issa queria saber o que estava na origem do conflito. As jovens trocavam acusações para evitar dizer que se tinham zangado por causa de um carregador de telemóvel. Os carregadores de telemóvel chineses, de fraca qualidade, estragam-se com facilidade e ao longo do dia ouvimos nas diferentes concessões da aldeia as pessoas a pedirem os carregadores emprestados. A circulação entre muitas mãos faz com que se estraguem facilmente, percam, ou simplesmente desapareçam. O problema para as jovens era assumir que tinham telefones, já que nenhuma delas os tinha recebido dos seus pais, e sim dos seus namorados, escondendo-os a maior parte do tempo, até ao momento de comunicar com eles, no fundo ou topo de armários, debaixo do colchão, ou em lugares onde saibam que ninguém vai mexer. Durante algum tempo tentaram centrar-se no conflito, nas palavras trocadas, nos insultos, nos gestos; mas Issa, experimentado neste tipo de “inquéritos”, começou a perceber que escondiam qualquer coisa. Chamou entretanto, outros jovens da casa em questão, e se as raparigas não queriam ceder à pressão de revelar porque é que se encontravam nessa situação, os outros, não querendo ver cair sobre si as consequências de proteger as jovens, revelaram que ambas tinham telemóveis. Issa perguntou às duas se tinham telemóveis, uma assumiu, a outra continuou a dizer que não,

142 *Keur bu mag* é no espaço social da aldeia *wolof*, a casa de referência da linhagem. É a casa onde nasceu Issa, construída por seu pai, onde viveram as duas mulheres do seu pai, e hoje habitam quatro chefes de família, todos irmãos de Issa. Aqueles que tiveram oportunidade construíram casas eles mesmos, como foi o caso dos irmãos de Issa que emigraram. Sair do domicílio parental para construir a sua própria casa é um passo importante na vida de um homem localmente. A ligação a esse espaço mantém-se no entanto.

embora naquele momento Issa já soubesse que ela tinha efetivamente um telefone. Issa insistiu, tornou-se agressivo, usou os testemunhos dos outros, até que finalmente Ndeye cedeu. Issa foi buscar um fio de televisão perdido pelo seu *mbaar* e voltou com um ar ameaçador. Issa ralhou com os outros, fez um discurso sobre andarem a esconder-se dos pais, e disse-lhes que falaria com os seus pais, e deixou-os partir. Ndeye percebeu que não teria a mesma sorte e começou a chorar convulsivamente pedindo perdão, “*Papa balma! Papa balma!*” (Pai desculpa!) Issa abateu-se sobre ela e bateu-lhe durante dois minutos, sem se refrear, enquanto ela gritava, humilhada, dorida e aterrorizada.

eticamente esta situação foi das mais problemáticas que presenciei pois em profundo desacordo com os métodos violentos empregues por Issa, tive de refrear-me de intervir e dizer a Issa de deixar a rapariga ir. A minha intervenção possivelmente teria impedido a situação, mas à data eu não estava seguro de que poderia fazê-lo, pois a minha relação com Issa ainda não me permitia ter essa segurança. Olhando à distância, e sabendo que Issa olha para a minha pessoa como seu *morom* (igual) poderia ter intervido. Duvido que naquele momento qualquer intervenção fosse demover Issa. Sabia, por outro lado, que Issa não estava à procura de deixar marcas físicas em Ndeye, mas em mostrar autoridade. Esta é outra das formas de dominação patriarcais. Embora hoje em dia este tipo de violência pareça ter diminuído, porque foi criminalizada pelo Estado, ela continua a acontecer dentro das famílias com a convívência de todos os membros que aí veem uma forma de educação¹⁴³.

Mas porque bateu Issa em Ndeye? Porque bateu ele nela se a outra estava igualmente em falta? A resposta de Issa foi bastante direta: porque mentiu! E porque continuou a mentir! Não foi portanto porque tinha telemóveis, através dos quais falava com o namorado, mas porque chamada a esclarecer a situação tinha mentido, e depois de pressionada continuado a mentir. *Fen* (mentir) é considerada como uma falha grave de caráter e é muito mal tolerada em meios mais conservadores no Senegal. Issa não interpretou essa mentira como contextual, ou como fruto do medo da circunstância, mas como uma possível falha de caráter. A violência é a intervenção na educação moral de Ndeye, um aviso para não voltar a

143 A palavra para “educar” em wolof é *yár*, que é a mesma palavra usada para vergasta. A homonímia entre a vergasta e o ato de educar é, obviamente, significante de uma determinada forma de educar, especialmente importante e difundida nos meios rurais, onde a ocasional “tareia” não é vista com maus olhos.

pisar o risco. Mentiu diante da autoridade patriarcal, a consequência foi uma sanção violenta e imediata.

É curioso no entanto que gerando os telemóveis muitos pânticos morais, que já aflorei no segundo capítulo, não se assuma que ter um telemóvel seja sinónimo de fazer algo de errado. A mentira à autoridade patriarcal, por outro lado, tem consequências bem diferentes¹⁴⁴. Ndeye não foi punida por usar um telemóvel, por escondê-lo, ou por entrar em conflito com uma “irmã”, mas pelo seu comportamento na circunstância em que deveria ter revelado o seu papel no conflito que se gerara. O conflito para o qual se improvisou esta “audiência” (assistida pelos filhos de Issa e pela sua mulher) foi secundarizado face ao comportamento circunstancial de Ndeye, que terá acabado por se tornar no bode expiatório da situação. Assim sendo, não podemos ler esta situação como uma arbitragem de um conflito (onde a visão de Issa é de que todos são transgressores e nenhum tem razão) mas como uma ocasião de reforço do poder patriarcal. Issa forçou todos os jovens envolvidos a trazerem os seus telemóveis, que posteriormente foram entregues às mães dos jovens.

Continuemos com Ndeye, pois o seu percurso representa um caso interessante de análise, da apropriação relativamente inconsequente das TIC enquanto instrumentos de autonomia. A situação acima descrita valeu a Ndeye a materialização da violência patriarcal da sociedade rural. Ndeye é filha da primeira mulher de um dos irmãos de Issa que não emigrou. O pai de Ndeye tem três mulheres, todas habitam no mesmo espaço, relativamente pequeno, da concessão que pertencera ao pai de Issa. São frequentes os conflitos e as quezílias entre as mulheres do pai de Ndeye. A sua mãe, primeira esposa, *aawa*¹⁴⁵, não fala com as suas co-esposas, e Ndeye vive num ambiente frequentemente problemático. A situação que se gerou (em 2011) não terá contribuído para gerar nos pais de Ndeye uma grande confiança em relação a ela. Mas as duas outras ocasiões em que ouvi falar de Ndeye também não.¹⁴⁶

144 É claro que nesta situação em particular e em muitas outras é preciso levar em conta elementos das histórias de vida, das histórias das relações, das preferências muitas vezes manifestas por este ou aquele filho, este ou aquele sobrinho, que ganham através dessas preferências liberdades muito distintas daqueles perante os quais a disposição é diferente.

145 *Aawa* é o nome dado à primeira esposa e pode traduzir-se como Eva, a primeira mulher.

146 Nunca entrevistei Ndeye formalmente por ser demasiado jovem mas Ndeye frequentava habitualmente a casa de Issa e era o primeiro sítio onde se dirigia quando alguma coisa não estava

Passados alguns meses, o pai de Ndeye veio falar com o irmão Issa. Discretamente tinha vindo contar ao irmão que pelas duas da manhã tinha ouvido uns barulhos e quando saiu de casa para ver o que se passava, encontrou Ndeye na rua, acompanhada de um jovem (seu namorado). Estavam apenas a conversar. O irmão, não querendo recorrer à violência mandou o rapaz embora e a sua filha para casa. No dia seguinte e na sequência do sucedido, o irmão de Issa foi ter com o pai do jovem deixando claro que o filho teria de deixar de frequentar a sua casa àquelas horas e que se queria alguma coisa com Ndeye, que viesse pedir a mão dela e discutiriam o assunto. O pai do jovem rapaz não o defendeu e juntou ainda um rumor. Recentemente tinham desaparecido do seu quarto 500,000 CFA (circa 750 EUR) e acreditava que se tratava do jovem, visto ter sempre crédito no telefone, e ter sempre telefones novos, sem que o dinheiro do filho tivesse explicação. Ndeye por seu lado já tinha recebido deste rapaz pelo menos dois telemóveis.

As ofertas de telemóveis são, aqui, uma forma de início de relação. A oferta continuada resulta da fraca qualidade dos mesmos, ou porque se tratam de aparelhos já usados. Embora o meio de comunicação tenha alterado radicalmente as possibilidades, os modos de relação continuam a ditar que são os homens que oferecem os aparelhos, e que eventualmente os carregam com crédito, mantendo de alguma forma os traços gerais das relações de género. Os *rendez-vous* (também ditos RV), como aquele em que o pai de Ndeye encontrou os dois jovens, são no entanto citados muitas vezes como consequência direta do uso das tecnologias de comunicação, que vieram facilitar a coordenação de esforços entre os jovens que se querem relacionar e são, também, uma das razões pela qual as TIC conduzem a um pânico moral sempre latente. Mas se os meus interlocutores expressam esse pânico moral quando instados a pronunciar-se sobre a forma como as TIC alteraram as suas vidas, como se vê através do exemplo de Issa e o pai de Ndeye, isso não se traduz imediatamente em consequências visíveis mas, talvez, em outro tipo de estratégias. É isso que procurarei concluir de seguida.

Este segundo episódio de Ndeye também não terá contribuído para a confiança dos pais de Ndeye. Embora tenha sido aparentemente mais um episódio inconsequente, algum tempo depois Ndeye começou a ter problemas com a mãe. Nesse período, que durou alguns

bem, confiando na sua “irmã” mais velha, a filha mais velha de Issa.

meses, começou a frequentar mais a casa de Issa e a passar mais tempo com as primas. Zangas frequentes, períodos largos sem falar, um controlo maior. Foi só quando um dia Ndeye apareceu em casa de Issa, para falar com a “irmã” mais velha que se fez algum sentido. Ndeye ia casar-se. Tinham sido muitos meses de recusa e pressão por parte da mãe. Ndeye passou a não conseguir concentrar-se nos estudos. A mãe acusava-a de lhe querer destruir a vida e ela queria agradecer à mãe, queria estar do seu lado (como uma “boa” filha), mas não queria casar-se. A mãe não queria abrir mão, Ndeye não poderia cumprir o desejo dos jovens da sua geração, “casar-se por amor”, e a pressão foi aumentando e materializando-se num constante clima de guerra familiar. O pai é uma figura “ausente” nesta pressão, deixando à mãe o espaço para tomar estas decisões. A mãe fez então um ultimato a Ndeye, ou casava ou a relação delas terminava, que correspondeu ao momento em que Ndeye apareceu na casa de Issa a chorar. A decisão tornara-se ao longo dos meses inevitável. Ndeye acabou por casar com um homem com o dobro da sua idade, numa aldeia a quarenta quilómetros de distância de casa, e de onde é originária parte da família da sua mãe.

O casamento de Ndeye e as razões da mãe têm algo de tradicionalista. No sentido de manter a ligação à casa que abandonou, a mulher dá de volta uma filha em casamento a um dos membros dessa casa. A recusa de Ndeye era para a mãe um opróbrio, uma fonte de inquietação. *Awa* (não é o seu nome mas uso aqui por conveniência) apesar de não ter muitos filhos (quatro), já tinha feito o mesmo tipo de “aliança” quando entregou a filha mais nova, na altura com menos de dez anos, a familiares numa outra aldeia, onde vivem membros da sua família de origem. Esta é uma prática muito comum nos meios rurais senegaleses, de dar filhas para criação para manter alianças entre as linhagens. Ndeye, casou-se mas esperou o final do ano letivo para ir para casa do marido, um agricultor analfabeto. As aspirações de Ndeye, por mais que tivesse experimentado alguns espaços de autonomia através das TIC, chocaram com a realidade do *Cosaan*, das estratégias familiares de aliança.

Mas não nos fiquemos apenas por essa consideração. Outros elementos poderão ter contribuído para a decisão dos pais de Ndeye de casá-la. Em primeiro lugar, as dificuldades financeiras do pai e os frequentes problemas entre a sua mãe e o seu pai, pelos falhanços do mesmo de cumprir o seu papel de sustento (uma vez que tem de dividi-lo por três famílias). E em segundo lugar, porque num contexto de dificuldades financeiras, e de incapacidade de

ultrapassar as mesmas, uma jovem como Ndeye é, talvez, uma presa mais fácil para os avanços de jovens como os seus namorados. Com esta perspectiva, que é especulativa (mas que tem algum suporte etnográfico, nomeadamente o conhecimento das pessoas em questão), vemos que as TIC não geram apenas pânicos morais como possivelmente, e de forma mais relevante para esta tese, estratégias que se concebem para evitar os problemas que relacionamentos mediados por tecnologias de comunicação trazem. Os pânicos morais, traduzem-se não num policiamento mais efetivo, difícil de levar a cabo (embora não impossível como demonstra um artigo de Hannahford, 2015), mas numa desconfiança generalizada em relação ao que os jovens fazem ¹⁴⁷ e, em especial, à posição das jovens mulheres, cujos corpos estão ligados intestinamente à ideia de honra e dignidade patriarcal.

As histórias que circulam, e que os exemplos que já fui dando sustentam, podem ser inconsequentes em muitos casos, como no de Ndeye, (no caso de Mbagnik e da sua filha não o são certamente), mas elas contribuem para um medo sempre presente na aldeia, de que as TIC “*dañu yàq aduna*”, quer dizer, estragam o mundo. Mas como as TIC, “*dañu defar*”, quer dizer que também são construtivas, estamos perante instrumentos que ao mesmo tempo que causam algum medo, causam também uma atração considerável, tornando-as em perfeitos condensadores de ambiguidade.

147 Os casamentos por consequência de gravidezes indesejadas são muito frequentes, e seria interessante quantificar quantos dos casamentos entre as mulheres que se casam mais jovens se devem a esse tipo de situação. Durante a minha estadia no Senegal, assisti a pelo menos seis casamentos, e metade deles foram em consequência de gravidez indesejada. Isto não se qualifica como uma estatística mas é significativo.

3.4. CRISE DE VALORES COMO COROLÁRIO DE UMA CRISE DA MASCULINIDADE, SOB O PANO DE FUNDO DO PODER PATRIARCAL EFETIVO.

A crise da autoridade patriarcal é vista como estando ligada às condições de vida, às dificuldades económicas, num quadro em que o chefe de família (patriarca) deixa de poder encarnar o seu papel de provedor, culminando num decréscimo de legitimidade.

Essa ideia de crise pode, por outro lado, ser pensada ainda como uma crise da masculinidade, onde os papéis sociais são postos em questão e geram nos homens-patriarcas uma ansiedade típica da perda do seu lugar central.

Estes mesmos homens, sustentam a visão de uma sociedade caída em declínio. Perry mostra como essa visão tem a ver com uma interpretação "paranóica" da perda de valores da sociedade. Esta interpretação, porém, não é exclusiva dos homens mas uma interpretação generalizada, como se vê através do testemunho de LD (pp. 146-147 desta tese); e assenta, segundo Ousmane Dia, no desrespeito das figuras de poder por parte de jovens e mulheres.

As TIC, mas também a escola francesa, são vistos em grande medida como responsáveis pela introdução de modelos culturais que trazem consigo o medo de alienação cultural (que neste caso é representado pela autoridade patriarcal em crise), tal como outras dimensões como as do consumo.

“Men's diminishing control over women's mobility links with their diminishing control over consumption. Loumas, still relatively new and evolving, bring new commodities to the countryside, including jewelry, cloth, pretty dishes, children's toys, and baby gadgets. Men say that women are too easily seduced by these new commodities. "A woman is a child, whatever she feels like is what she does," explained one man.” (Perry, 2005).

Como vimos neste capítulo, através de diversos exemplos, e o que demonstra também Perry (cf. Perry, 2009) a autoridade patriarcal pode pronunciar-se "em crise" mas ela continua a existir de forma muito concreta, pelo menos nos meios rurais. Procurei, por outro

lado, através de estudos de caso demonstrar que a ideia de "crise de valores", ligada intimamente com as vivências quotidiana dos jovens, nomeadamente nos campos dos afetos e sociabilidades, onde a autoridade patriarcal é suposta imperar (tendo a última palavra na definição das situações), ocorre sobretudo sustentada por situações de "desmoronamento moral" tal como definido por Jarrett Zigon (cf. Zigon, 2007). Estas situações onde "brechas" grandes às referências morais acontecem demonstram, por outro lado, uma visão diferente da autoridade patriarcal, indicando-nos que a mesma não pode ser pensada de forma abstrata como "autoridade divina" e sim pensada como uma negociação que tanto pode ter elementos "pragmáticos" como elementos "idealistas". A autoridade patriarcal faz-se sentir por ser ela que impõe a definição e, nesse sentido, é mesmo difícil de entrever uma "crise", pois ela é operativa.

A ideia de crise fica mais clara, no entanto, com o testemunho de Ousmane Dia, que nos diz que jovens e mulheres já não "ouvem", quer dizer, já não agem apenas interiorizando a autoridade patriarcal e pensando nos termos desta. É também esse *marabout* que nos aponta no sentido de uma compreensão sócio-política do assunto quando liga isso à "educação" dentro de casa, no sentido tradicional de uso de castigos corporais (a jovens e mulheres), e a forma como o Estado regulou esse domínio interditando o uso de violência (agora punível criminalmente). Perry, por outro lado, demonstra-nos como os chefes de família são ainda capazes de instrumentalizar as instituições do Estado que são supostas velar pelos direitos dos cidadãos, como a polícia, e fazer recurso ao monopólio da força das forças de ordem no sentido da renormatização.

Perry, uma académica ocidental, e Ousmane Dia, um *marabout* local, enraízam este debate na questão do poder dentro do espaço doméstico. Os exemplos que forneci indicam-nos igualmente nesse sentido. Esse poder patriarcal, representado por homens mais ou menos capazes de viver segundo o quadro ideal do patriarcado, em que o homem é o provedor e a autoridade máxima, vê nas práticas quotidianas de jovens e mulheres um desrespeito pelos valores tradicionais.

Essa "crise de valores" é então um diagnóstico resultante das ansiedades patriarcais e ela assinala não só "a voz" de jovens e mulheres (tendo em conta a reivindicação de Y'en a Marre a cidadania destes) como um conjunto de práticas, tidas como sendo influenciadas por

modelos culturais estranhos a este modelo da autoridade patriarcal, como as práticas de consumo que enfatizam "o vestir" (Scheld, 2003, 2007), o corpo (Nyamnjoh, 2005), as comunicações (Fall, I., 2011), o consumo de televisão (Werner, 2006), a sexualidade (Diouf, M., 2003), as opções de casamento (Hann, 2013; Eerdjwijk, 2007).

Nos capítulos anteriores procurou-se questionar esse "quadro de valores", *Cosaan*, e chegou-se a ideia de que um novo "regime de exposição" (Mills, 2011) vigora no Senegal, onde as figuras patriarcais deixaram de estar protegidas pelo encobrimento da *sutura*, sublinhando a ideia de ameaça de morte social sempre presente quando pensamos as sociabilidades "desreguladas" dos jovens (e mulheres) nesse quadro. O capítulo atual procurou concretizar um contexto rural onde os desenvolvimentos principais ocorreram desde a viragem do milénio e questionar a ideia de "crise de autoridade patriarcal", em detrimento talvez de uma interpretação que vai mais no sentido da proposta de "crise de masculinidades". Mas, sobretudo, procurei aqui enfatizar a ideia de que o diagnóstico de "crise de valores" é resultante de uma visão patriarcal.

O capítulo que segue leva-nos a um outro contexto, urbano, e foca-se especificamente num grupo de jovens raparigas de um Liceu e das suas representações sobre as suas vivências "dentro" e "fora" deste quadro normativo de valores, e na forma como as TIC representam formas de reflexão sobre esse quadro de valores, formas de experimentação com os afetos e o corpo, ou ainda verdadeiros instrumentos de sobrevivência (navegando as águas turvas do *mbaraan*). Esse capítulo, a exemplo deste que agora se conclui, situa-se mais uma vez em linhas que enfatizam o género, a modernidade, o consumo, a tecnologia.

Capítulo 4

SAINT LOUIS DO SENEGAL: JOVENS MULHERES, RELACIONAMENTOS INSTRUMENTAIS, TIC E PÂNICOS MORAIS.

4.1. AS TIC, AS ASPIRAÇÕES E SOCIABILIDADES DAS JOVENS DE SAINT LOUIS.

O trabalho de terreno em Saint Louis do Senegal representou para mim uma inflexão nas perspectivas que até então tinha para falar sobre a apropriação das TIC no Senegal, muito devido às primeiras entrevistas realizadas com jovens mulheres, estudantes no *Lycée Ameth Fall*. As questões sobre as apropriações das TIC na zona rural de Keur Momar Sarr conduziram-me sobretudo a questões do domínio das moralidades, ao mesmo tempo que assinalava uma domesticação das tecnologias (sobretudo dos telemóveis, a exemplo de outros lugares (Hahn e Kibora, 2008; Nyamba, 2000) emergiram também questões de um contexto de negociação entre as liberdades permitidas pelas TIC no domínio das sociabilidades e afetos dos jovens e mulheres, e as imanências de uma autoridade patriarcal cuja “crise” é na verdade questionável; não sendo questionável porém uma crise das masculinidades, que está mais ligada à perceção das relações de género do que ao completo esvaziamento da autoridade patriarcal. Assim, consequência das respostas dos meus interlocutores sobre o poder das TIC e as suas ambiguidades, o foco ficou nos problemas intergeracionais e nas relações de género e não tanto nos usos inovadores, ou nos usos para o desenvolvimento.

As TIC, apesar da adoção generalizada como meio privilegiado de comunicação, ao longo dos anos nos quais realizei o meu trabalho, e de parecer muitas vezes que não provocaram nenhuma rutura nos padrões culturais (cf. Hahn e Kibora, 2008: 103) porque são objetos que fazem parte do quotidiano de uma forma muito visível e com uma multiplicidade de benefícios imediatos; estas tecnologias são ainda consideradas muitas vezes como os “elementos exteriores” (sobretudo os telemóveis e os computadores, menos a televisão e a rádio), cujas representações que veiculam estão ligadas a modos de ser e fazer que não

encontram uma ontologia local apropriada para serem recebidos.

O facto das tecnologias serem vistas como elementos exteriores é importante. Elas são elementos exteriores sobretudo no sentido em que veiculam representações que chocam com uma economia moral, no sentido de Eric Fassin (Fassin, 2009: 1257; citado na secção 2.3.2 desta tese), que procura conjugar elementos muitas vezes contraditórios em termos religiosos, culturais e morais, mas também sociais. A televisão e a Internet, que comportam importantes elementos visuais, são tecnologias sobre as quais há uma maior reserva. Mas se a televisão, como o demonstra Jean François Werner (Werner, 2006) se assume como um "*essential vehicle of communication between mothers and children*" (Werner, 2006: 455), porque "*children are accustomed at a very early age (infants are literally raised in front of TV sets) to watch television in the company of their mothers and other family members*" (Werner, 2006: 455), em especial no que toca à sua dimensão de dramatização das relações sociais e familiares; já os computadores, a Internet, as redes sociais (sobretudo nos telemóveis), representam domínios que fogem ao controlo parental e onde o espaço para a emergência de culturas juvenis é maior.

Este capítulo acompanha a experiência de jovens mulheres, estudantes de liceu e habitantes de bairros populares, com tecnologias como os telemóveis, a televisão, os computadores, nos seus primeiros contactos e na forma como as suas relações sociais e familiares, e os valores culturais que delas emanam se ligam às suas perceções sobre os desafios morais que se lhes apresentam.

A inflexão que representa relativamente ao capítulo anterior existe sobretudo pelo teor das respostas de algumas das entrevistadas, que me introduziram temáticas que até então muito pouco se tinham desenvolvido na minha pesquisa, nomeadamente a prática do *mbaraan* ou multi-partenariado, o visionamento de pornografia, e a multiplicação dos relacionamentos afetivos e instrumentais.

Os discursos são, no entanto, atravessados pelos mesmos valores culturais expressos no contexto da aldeia, o que liga "culturalmente" os dois contextos. Alguns aspetos sociológicos são ainda importantes marcadores de diferença; nomeadamente o facto dos meus interlocutores neste contexto serem essencialmente jovens raparigas e mulheres, a frequentar uma escola só para mulheres ou a viver no bairro popular de Hydrobase. Outros

aspectos sociológicos relevantes mas é difícil estabelecer grandes proximidades sem entrar num interminável jogo de similaridades e diferenças, que nos conduziriam a uma versão demasiado micro-sociológica.

Este capítulo procura a “voz” destas jovens interlocutoras e os seus pontos de vista sobre as frequentes acusações de que a juventude senegalesa é alvo. As temáticas da “degradação de valores” (cf. Diagne, 1992) ou mais recentes das “crises de valores” estão na verdade relacionadas com mudanças importantes nas relações sociais e enraízam-se numa mudança de mentalidades em domínios importantes, antes regulados estritamente sob a alçada de uma autoridade patriarcal.

Podemos falar de “aspirações” das gerações mais jovens, em domínios como o trabalho, o casamento, o amor, a sexualidade, o consumo e os modos de vida (apenas para citar algumas) e entrever importantes mudanças relativamente às aspirações normalmente possíveis num quadro restrito, patriarcal, onde todos esses domínios são decididos por uma autoridade (*kilifteek*), pela figura do patriarca (*kilifa*). A autoridade patriarcal é uma autoridade sobre o modo existência dos seus subordinados.

Mas para compreendermos as “aspirações” precisamos de perceber melhor como num contexto um pouco mais “aberto” como o de Saint Louis, se negociam valores sócio-culturais centrais a essa ideologia patriarcal. Valores como *muñ* (paciência), *sutura* (discrição), *tééy* (temperança), *fonk wajur* (respeito da família) [ver secção 2.3 desta tese] encontram-se no cruzamento de uma ideologia patriarcal, da “definição” da mesma das relações de género, e das dinâmicas contemporâneas em termos de sociabilidades e aspirações dos jovens. Adopto aqui uma perspectiva de género e não apenas uma perspectiva geracional onde “*Traditionally, Senegalese youth are raised to defer to adults in exchange for protection and care. With today’s economy, adults are unable to make a living and therefore they are often unable to provide for their children. Many young people fend for themselves, often creating role reversals and serious power struggles between adults and youth.*” (Scheld, 2007: 235).

As respostas das minhas interlocutoras (em Saint Louis) ajudarão a concretizar algumas das encruzilhadas da projeção de si/*self* relativamente às normas patriarcais, a fuga e evitamento das mesmas, ou a aderência a elas como forma de identidade cultural.

A relação das minhas interlocutoras com as tecnologias, com o corpo, o prazer, a sexualidade, e as dinâmicas relacionais como o *mbaraan*, fornecem elementos importantes para melhor compreendermos as referências a uma “crise de valores”, pela via dos *gender roles* femininos, e desligarmos ainda mais esse “diagnóstico” de medo de alienação cultural/pânico moral, no qual participam as TIC, de uma suposta crise da autoridade patriarcal.

Quais as razões do surgimento destas temáticas em Saint Louis e a quase ausência em Keur Momar Sarr? Será uma questão da urbanidade, dos espaços domésticos e familiares em meio rural? das relações sociais e familiares? as relações de vizinhança? Ou apenas uma questão geracional e da composição do universo de entrevistados?

As perguntas que poderão ficar não são pontos de partida, mas pontos de chegada de uma etnografia que ao longo do tempo foi procurando uma tematização da rápida proliferação das tecnologias de informação e comunicação no Senegal.

Este capítulo procurará menos responder a estas questões de comparação de contextos do que apresentar as temáticas que emanam da experiência das jovens mulheres (que podiam encontrar-se noutros lugares do país) na apropriação das TIC. Essa experiência fornece importantes pistas para a melhor compreensão das questões geracionais evidenciadas na aldeia, relacionadas com o corpo, os afetos as relações dos jovens entre si e com os valores considerados “legítimos” pelas gerações mais velhas.

4.2. JUVENTUDE E COMPETIÇÃO: NECESSIDADES E *PEER PRESSURE*.

“Jiggen dañu bari porobelemes”

“Kunek danga wane sa bopp!”

[Alice Manga, comunicação pessoal]

A primeira questão que coloquei a Alice Manga (nome fictício escolhido pela própria) foi um pedido para me falar de como se sentia por frequentar um Liceu só para raparigas. A primeira resposta que me deu introduziu desde logo algumas ideias importantes das quais resolvi sublinhar as duas frases acima. Alice diz gostar de estar num Liceu com

raparigas (*ak ay morom* – quer dizer, com as suas iguais, ou pares) mas que daquilo que observou as coisas são mais fáceis quando estamos a falar de um quadro misto: homens e mulheres. Na sua opinião, repetida por muitas das minhas interlocutoras, a competição é muito feroz. Estar “entre mulheres” não é fácil, para Alice tudo é competição, o que se tem, o que se veste, o mais caro, o mais *sexy*. O sentido da sua resposta não sendo abertamente negativo, de quem faz um julgamento, é no entanto indicativo das dificuldades de se destacar e da procura ativa de o fazer. «*Wane sa bopp*» é uma expressão que se traduz por “mostrar-se”, quer dizer “destacar-se”, mas num sentido negativo, sobrepondo-se aos outros, ou melhor, desconsiderando-os. «*Dañu bare porobelemes*» é, a exemplo, de «*wane sa bopp*», uma fórmula tantas vezes repetida para falar dos imensos conflitos resultantes da competitividade daquilo que se considera ser “o universo feminino” no Senegal: das posses, das roupas, da imagem, e através desses a posição social.

Alice reproduz essa perspetiva muito difundida quando instada a pronunciar-se sobre a vivência numa escola só para raparigas, como que confirmando as atribuições genéricas sobre o género feminino. O mundo dos homens parece menos complicado, aos olhos de uma rapariga como Alice, os homens são mais fiáveis, importam-se menos com as frivolidades e com questiúnculas. Mas, claro, esse parece ser precisamente o reverso da medalha, de um lado as mulheres problemáticas em competição desenfreada e do outro os homens preocupados “com coisas que interessam”. Trata-se de uma perspetiva generalizada e que atravessa todas as gerações.

"With their complaints about other girls, girls themselves reproduce important elements of the dominant - male centred - discourse on female premarital sexuality. They do so in an attempt to construct their own identity and establish themselves as a girl with "character"; in being critical of others, they can display that they understand what a good girl is supposed to be like." (Eerdewijk, 2011: 144)

Alice diz não compreender a “necessidade de mostrar” de algumas, para ela “*luma am je suis fière*” (orgulho-me daquilo que tenho). “*Jàng laay jiital*” diz-me, i.e., “aprender está primeiro” do que a preocupação com “o ter” e “o parecer”.

“Ter” e “parecer”¹⁴⁸ são, no entanto, questões muito complexas no Senegal, especialmente entre os jovens, como o demonstra o artigo de Suzanne Scheld sobre a juventude de Dakar, facilmente transposto para o contexto de Saint Louis, pois a exemplo de Dakar também em Saint Louis

"procuring clothing is such a powerful force ... that people strategize, cooperate, manipulate and hurt each other in order to achieve their ends. (...) Youth consumption strategies, therefore, rarely make or break social ties. In an uncertain and competitive [environment] ... youth intentionally cross and confound moral boundaries to legitimize their social existence." (Scheld, 2007: 247).

Esta perspectiva, porém, comumente aceita sobre os jovens merece alguma atenção e de ser confrontada com algumas nuances importantes, para não correremos os riscos de tipificar demasiado os jovens.

As palavras de Alice vão no sentido da análise de Suzanne Scheld, sobre a competitividade e sobre os confusos limites morais nos quais as coisas se jogam. Alice pratica também o *mbaraan*, diz ela, por necessidade, sabendo conscientemente tratar-se de algo moralmente reprovável, já que “*fen laay don*” (Alice Manga) , ou seja, trata-se de mentir. Trata-se, para ela, de fazer acreditar aos seus *mbaraan* que os ama, para conseguir viver à imagem dos seus pais, ter as suas coisas: roupa, acessórios e dinheiro.

Porém tipificar Alice apenas como jovem rapariga a frequentar uma escola só para raparigas, pode ser perigoso. Alice também é a filha mais velha, *taaw*, aquela (ou aquele) no qual se depositam mais esperanças, mais responsabilidades e, muitas vezes, de quem se espera que substitua os pais. Isso pode ou não estar relacionado com o *mbaraan* de Alice,

148 "As an index of social identity *sañse* is linked to Wolof notions of honor (*kersa*), discretion (*sutra*), and service, which situate individuals in society in terms of their relations to, and behavior toward, others. In Wolof culture, the possession and display of material goods are intimately tied to notions of generosity and hospitality (*teranga*). Related to this is the notion that wealth (*alâl*) is an aspect of honor and respectability. One's reputation is based on possessions, not merely for their own sake but as an index of one's capacity and willingness to bestow gifts on those of lesser means, especially those who perform services of various sorts. (...)

Sañse, as a public display of someone else's generosity, may be seen as a service, as a communicative act in which a woman conveys a message on someone else's behalf. This is called *jottali*, a subordinate's transmission of goods or verbal services for a superior (*kilifë*) (Irvine, 1974:327). Thus, a woman may properly be expected to carry out this task for her husband who is considered her *kilifë*, or master. This set of cultural norms extends (...) beyond the domestic sphere." (Heath, 1992: 23)

como pode ou não apenas chamar a atenção contra uma excessiva tipificação dos jovens. *Taaw* ou não, Alice fala como a grande maioria dos jovens no Senegal e tem da “juventude” uma imagem ao mesmo tempo positiva e negativa, e oscila entre afirmações do tipo “ser jovem no Senegal é bom porque o país pertence-lhes” e que o tempo da juventude é um tempo de alguma liberdade, proporcionada pela escola e a gestão do tempo fora de casa, e dizer que “os jovens de amanhã serão piores do que os de hoje” no que toca às relações amorosas e sexuais, embora faça questão de sublinhar que não julga quem pratica e, ao invés, aconselha proteção; ou dizer que para ter dinheiro muitas se prostituem “*jaay sen bopp*”.

As perspetivas de Alice são partilhadas por diversas das minhas interlocutoras, de forma mais ou menos forte. Para uma outra rapariga, ASN (ASN, 2012, SL#107), a competitividade na escola e a formação de grupos pode ser melhor percebida como «*xeex*», «*xulóó*», «*xas*» (lutar, disputar-se e falar mal), ideias às quais se junta mais uma vez uma apreciação pouco abonatória para as mulheres, “*jiggen yamuñu*” e “*jiggen you bax yombatul*” (as mulheres não sabem ser comedidas; encontrar mulheres boas já não é fácil).

Os discursos das minhas jovens interlocutoras focaram mais a competitividade e os conflitos inerentes do que as estratégias que, cada uma, individualmente, usa para fazer face às adversidades. Se Suzanne Scheld, para o contexto de Dakar, encontra estratégias colaborativas de co-propriedade

"The "Dundu bu Dëgger" which youth also speak of as "The Hard Life" denotes a small group of youth that pools resources to buy a couple of new pairs of jeans or tops which then are shared by the group. Participants are not expected to reveal this agreement to others because it exposes that they are unable to live up to the social expectations of appearing decent, or branché. In a competitive consumer society, youth claim that this kind of exposure is severely damaging." (Scheld, 2007: 245)

já grande parte das minha interlocutoras optaram antes por uma linguagem imbuída de moralidade e da afirmação dos valores da identidade cultural (patriarcal) senegalesa. A estratégia mais referida para fazer face às dificuldades, assumida por algumas, é um verdadeiro fenómeno no Senegal contemporâneo, o *mbaraan* ou multipartenariado; que é ao mesmo tempo sintoma de mudanças importantes nas relações de género, na vivência dos

afectos e sexualidade.

4.3. AS RELAÇÕES E O MBARAAN: DO OPORTUNISMO E DA INSTRUMENTALIZAÇÃO.

“Xale yi amatoul. Ñep ay magleñ!” (MW, 2012, SL #123)

O *mbaraan*, ou multi-partenariado, foi um dos assuntos abordado recorrentemente pelas minhas interlocutoras em Saint Louis do Senegal. A importância contemporânea da prática do *mbaraan* é de sublinhar, pois se por um lado as referências genéricas à prática são muito difundidas, o conhecimento da prática em si e das dinâmicas nela contida são mais difíceis de discernir, uma vez que se ligam não só às condições sócio-económicas como a aspirações afetivas e relacionais. O *mbaraan* é uma prática que emana diretamente das sociabilidades de género no Senegal atual, e embora mais recentemente se considere que tanto homens como mulheres podem praticar o *mbaraan*, o foco na realidade está sobretudo do lado das mulheres.

Visto como uma “*gendered response to socioeconomic challenges*” (cf. Foley, 2013: 122) ou como um sinal da decadência moral da sociedade senegalesa (cf. Foley, 2013:122) o *mbaraan* anima muitos debates sobre a mudança das relações sociais e dos valores que as sustentam, pois

“While mbaraan has seemingly emerged from historical practices, it nonetheless represents a significant departure from normative scripts of femininity and womanhood. Mbaraan clearly violates hegemonic gender norms (...). In spite of its transgressive nature, mbaraan has become a widely-recognised and much discussed social phenomenon. It is a frequent topic in both print and online media and it has entered the popular consciousness and cultural debates (...)” (Foley, 2013: 123)

Mbaraan é a manutenção de relações com vários parceiros (ou parceiras) com vista à obtenção de um ganho material. As mulheres e jovens (e os homens – cf. Solomon, 2009) que praticam o *mbaraan* fazem uso de um sem número de estratégias concebidas para manipular as relações no sentido de “*faju sen soxla*”, quer dizer, de tomar conta das suas

necessidades. A prática em si, constrói-se sobre um conjunto de “manobras” entre espaços, tempos, e pessoas, como bem o lembra Rosalie Diop.

*"Les modalités de gestion des «mbaraan» sont complexes. Cette pratique nécessite une culture et un savoir-faire", fait encore remarquer la sociologue. "Pour la majorité des filles qui font du «mbaraan», indique-t-elle, c'est par la manière de s'exprimer et par la capacité de s'adapter dans leurs comportements à des milieux sélectifs qu'elles parviennent à exceller dans cet exercice"*¹⁴⁹. (Diop, R.A.,2010)

Com efeito, esta prática liga-se diretamente àquilo que são os papéis de género e a comprovar isso os debates que se multiplicam em torno da prática e que a procuram explicar encontram várias razões na origem.

Para uns são as dificuldades económicas as principais razões que conduzem à prática do *mbaraan*. Entre as jovens que entrevistei esta parece igualmente ser a razão mais apontada. Tidiane Ndoye, um sociólogo senegalês, responde numa entrevista:

"Le phénomène qu'on appelle communément mbaraan a, entre autres résultantes, la «prise-de-rôles» des jeunes femmes. Par prise de rôles, on entend l'accès des jeunes à un certain nombre de responsabilités au sein de l'espace familial. Et cette prise de responsabilités est aussi économique, c'est-à-dire tous les membres de la famille sont interpellés pour contribuer aux ressources du ménage. (...) au sens premier, mbaraan veut dire une multiplication des partenaires pour drainer des ressources. Et on remarque souvent que quand une fille parle de mbaraan, c'est pour désigner une personne qu'elle n'aime pas véritablement. (...) Cela passe par un système de «détabouisation» et de contrôle moindre sur les relations entre les hommes et les femmes." (Ndoye, 2007)¹⁵⁰

Na perspetiva de Ndoye a necessidade de participação na economia familiar conduz, então, a uma maior responsabilidade por parte das jovens raparigas. Essa fragilidade económica, estará ainda ligada a uma crise da masculinidade, pois os homens já não conseguem assumir o papel de únicos provedores devido ao contexto de crise, não podendo assim assumir o seu papel na ideologia de género dominante. Uma interpretação que vai no mesmo sentido (na

149 Disponível em: <http://fr.allafrica.com/stories/201007200113.html>

150 <http://riddimparty.over-blog.com/article-5682778.html>

mesma entrevista de Tidiane Ndoye, mas também noutros lugares) diz que essa fragilidade está também relacionada com a crise da autoridade patriarcal. Quando os pais não podem dar conta das necessidades dos seus filhos (aqui, filhas) estes são obrigados a conceber estratégias alternativas de acesso aos bens necessários para construir a sua imagem. O *mbaraan* faz parte dessas estratégias.

As minhas interlocutoras de Saint Louis alinham-se por esta última explicação. As jovens que dizem ter praticado o *mbaraan* todas disseram que o fizeram para poder aceder aos bens de consumo que consideram importantes para si, quase sempre ligados à sua imagem e à forma como essa se liga diretamente à competitividade entre os seus pares. Nenhuma afirmou ter feito o *mbaraan* para ajudar em casa.

O *mbaraan*, sendo uma manipulação de um conjunto de relações simultâneas, está obviamente dependente do grupo que consideramos. Isso fica claro quando por exemplo olhamos para o artigo de Ellen Foley sobre o *mbaraan* de mulheres casadas, onde encontramos uma reflexão bastante distinta sobre a prática, quando esta é pensada em contexto de casamento. É assim que Foley consegue, por exemplo, afirmar que:

"Rather than portraying mbaraan as a moral aberration or a cultural outlier, we see it as a sign of ongoing transformations in Dakar's heterosexual culture and the accompanying shifts in sentimental, cultural and material expectations of and possibilities within marriage. While traditional feats of manhood are increasingly difficult for men to achieve, mbaraan is a strategy for women coping with the inadequacy of men's financial and emotional support." (Foley, 2013: 124)

Embora a conclusão de Foley seja ajustada aos seus exemplos, restam-me algumas questões por exemplo quando considero as minhas entrevistadas. Dificilmente se poderia esperar que jovens raparigas como Penda Dér (Penda Dér, 2012, SL #128) mantivessem um discurso reivindicativo coerente relativamente àquilo que querem de relações amorosas, em termos materiais ou sentimentais, dada a sua imaturidade e jovem idade.

Penda que diz ter praticado o *mbaraan* apenas uma vez chegou aí de forma relativamente confusa. Jovem de 17 anos, à data da entrevista, vivia em Hydrobase e estuda a exemplo de outras entrevistadas no Liceu Ameth Fall na *classe de cinquième*. O pai é pescador polígamo e a mãe vende peixe seco e é a primeira esposa do pai. Penda é a filha do

meio de 6 filhos (5 raparigas e 1 rapaz) e diz ter uma boa relação com os pais, não sente medo deles e respeita-os. Segundo ela, a relação da mãe com a coesposa também é boa e sem grandes problemas. Gosta de Saint Louis e de aprender árabe e quando sai da escola vai para casa trabalhar. Lava a loiça e a roupa. Apenas por vezes fica um pouco para além do horário escolar perto do IFAN (próximo do Liceu que frequenta).

Penda, uma rapariga aparentemente tímida, teve um *mbaraan*. O *mbaraan* era segundo ela, um *borom jabar*, quer dizer, um homem casado. Penda conta a situação que a levou até este homem. Diz que chegou a casa dele zangada com a mulher dele, amiga da sua irmã mais velha. Penda terá ido pedir à mulher do seu futuro *mbaraan* para parar de falar dela senão chamaria o pai para a situação. Após esse primeiro "encontro" uma amiga diz-lhe que pode aproveitar para "estar com" o homem. Começam a sair sem ninguém saber. Ele telefonava para o telefone da amiga e encontravam-se perto da praia. O homem começou a dar-lhe dinheiro. A um dado momento terá pedido a Penda para "*jàpp plaisir*" (i.e., que o masturbasse). Penda diz ter-se levantado e partido e mais tarde dir-lhe-ia que não o queria ver mais porque não tinha gostado daquilo que tinha ouvido; pensava que "ele não era assim".

Para Penda é o dinheiro que leva as jovens a fazer o *mbaraan*. Ter-se-á convencido de que não é uma prática "boa". Por essa mesma razão quando recebeu algum dinheiro proveniente dessa relação não levava para casa, usava-o na escola para comer, pois as "coisas" poderiam gerar perguntas. Mas a relativa inocência que parece ser a de Penda não pode ser pensada de forma simplista, pois a mesma Penda acredita que um ato sexual com o namorado (desde que ninguém saiba, e que não estejam envolvidas doenças) não é uma coisa grave. Ou seja, não é prática de relações (ou do *mbaraan*) que é moralmente reprovável, mas sim os problemas causados pela sociedade e as consequências, ou seja, um problema material e não um moral ou ideológico.

As posições incipientes de Penda, numa idade na qual não se pode pedir grande afirmação pessoal, respondem de alguma forma, positivamente, às análises que apontam uma mudança de referentes; mas também respondem direta e negativamente à ideia de que o *mbaraan* está obrigatoriamente ligado ao sexo, à sexualidade juvenil, ou que se trata de uma forma de *prostitution déguisé*.

"D'incessants débats médiatiques entourent effectivement la définition de la prostitution y compris celle qui avance «déguisée» ou «qui ne dit pas son nom» suivant des expressions récurrentes dans la presse quotidienne sénégalaise. Deux catégories se dégagent très nettement de ces discours et représentations populaires: le caga et la mbaaraneuse, archétypes qui sont loin d'épuiser la complexité des situations et s'établissent avant tout sur un certain nombre de représentations plus ou moins fantasmées et généralement négatives. Il reste néanmoins impossible d'enfermer les jeunes intéressées dans des catégories rigides ou étanches tant leur pratiques et trajectoires se caractérisent par la mobilité, la fluidité et, finalement, l'incertain. Les frontières entre prostitution, multipartenariat et sexe transactionnel se révèlent remarquablement labiles et ne peuvent être saisies qu'à travers leurs usages sociaux."
(Fouquet, 2011: 3)

O *mbaraan* revela-se então como uma forma de oportunismo que, quando praticado por jovens, é ainda relativamente incipiente. A recorrência das referências das minhas interlocutoras a esta prática sublinham ainda mais a competitividade de que já aqui falei, já que as jovens que se destacam são facilmente apontadas como praticantes de *mbaraan* ou de *jaay sa bopp* (lit. vender a sua cabeça; prostituir-se). Parece, no entanto, ser apenas no domínio das representações que o *mbaraan*, a prostituição e a transaccionalidade do sexo, se tornam indistintas. Em termos concretos, o *mbaraan* parece comportar em si estratégias de evitamento desse culminar sexual. Em casos como os da jovem Penda é aí que o *mbaraan* termina, podendo quem sabe outro começar. Esse “evitar” do elemento sexual¹⁵¹ liga-se à ideia de que o *mbaraan* é uma prática por falta de alternativas, e talvez menos uma prática inspirada no facilitismo. Por outro lado, é também uma prática que pode indicar uma cada vez menor adesão aos valores tradicionais do patriarcado, dos quais podemos destacar o *muñ*:

“Senegalese culture places tremendous value on the character trait muñ, which refers to silent and stoic female suffering in the face of hardship or challenges. Women's ability to muñ is widely considered the foundation of marital longevity. Our interviews indicate that women are increasingly unwilling to display this feminine virtue for the

151 Ver por exemplo no capítulo 5 a secção sobre Dinama Nékh.

sake of preserving their marriages." (Foley, 2013: 128)

Mulheres casadas ou divorciadas, *mbaraaneuses* profissionais ou *caga*, jovens raparigas, para todas o *mbaraan* assume-se como uma realidade quotidiana que se incrusta nas relações. Devemos, porém, ser cautelosos nas conclusões que retiramos deste fenómeno, pois ele parece tão generalizado quanto fugaz, e poucas pessoas pensarão nele como uma estratégia de longo termo.

O *mbaraan* põe em evidência os *gender roles* e a forma como estes estão em mutação bem como os valores culturais que sustentam esses papéis. Se no caso das mulheres casadas entrevistadas por Foley, as questões emergem relativamente ao lugar da mulher no casamento e mesmo em relação às expectativas sobre os afetos. No caso das jovens raparigas de Saint Louis, o *mbaraan* é uma prática que é usada maioritariamente na competição entre pares, por uma imagem mais valorizada de si. O valor atribuído à imagem está intimamente relacionado com a dignidade (ver Buggenhagen, 2012; Mills, 2011) e, culturalmente, tem uma importância muito grande, introduzindo alguns contornos contraditórios na prática do *mbaraan*, justificando a ambiguidade que normalmente lhe está associada.

Mas se, de alguma forma, o *mbaraan* configura uma estratégia que “capitaliza” sobre os *gender role* (por exemplo, o homem deve ajudar a mulher financeiramente e “materializar” os seus afetos) não parece ser uma prática que se possa considerar que vem mudar a essência desses papéis¹⁵², pois a relação de poder mantém-se. Configura, por outro lado, uma grande mudança na economia moral ainda vigente¹⁵³.

4.4. O CONTRAPONTO AO MBARAAN : MENINAS BEM COMPORTADAS.

Como vimos, a *peer pressure* (pressão dos pares) e o *mbaraan* estão na perspectiva das jovens de Saint Louis ligados. Estas jovens, num contexto de competitividade forte relativa ao consumo muito vincado, procuram as melhores estratégias para construir de si mesmas uma imagem que se alinha com a imagem da pessoa bem sucedida, alguém cuja vida está à altura das exigências contemporâneas em termos de consumo, que nos seus casos

152 Mesmo no caso dos homens que praticam o *mbaraan* de Solomon, trata-se ainda de uma relação de poder entre quem tem os meios e quem não tem.

153 No sentido redefinido por Didier Fassin (Fassin, 2009).

quer dizer, de uma forma muito simplista: vestir bem, possuir e mostrar.

Mas se, conscientemente ou não, algumas destas jovens optam por usar o *mbaraan* como estratégia, não devemos daí concluir tacitamente que é toda uma geração que se lançou nessa ambiguidade moral. Os discursos sobre a juventude, porém, generalizam essa ideia de ambiguidade muito para além do contexto circunscrito onde acontece o *mbaraan*, e mesmo os académicos de alguma forma também parecem aceitar essa generalização quando procuram contextualizar a prática como uma “estratégia de sobrevivência”.

A realidade é que no quadro de valores culturais “positivos” o *mbaraan* é mal visto e é essa a razão pela qual a maior parte dos estudos que se centram, direta ou indiretamente na prática, acabam por concluir que a grande maioria das pessoas que pratica o multi-partenariado não se projeta num futuro onde essa prática faz parte do seu quotidiano. Trata-se de um recurso circunstancial, muitas vezes acionado também de forma circunstancial e não de uma verdadeira estratégia.

O *mbaraan* existe num quadro de valores, que apenas dificilmente podemos considerar normativo – é mais um referencial do que normatividade num sentido estrito. Em termos discursivos a ideia de *Cosaan* representa esse referencial, embora nem sempre seja referenciado como oposição imediata à prática do *mbaraan* ou qualquer outra prática da juventude considerada “desviante”. *Cosaan* é a palavra wolof que indica o núcleo identitário do passado, os costumes e práticas tradicionais, a tradição.

Cosaan não é, no entanto, a única forma de referenciar valores, que são muitas vezes invocados de forma mais precisa por expressões que indicam as crenças e costumes “*suñu diine ak suñu aada*” (as nossas crenças [religiosas] e os nossos costumes). Na maior parte dos casos invocados de forma negativa através da negação discursiva “*bokkul ci*” (*bokkul ci suñu cosaan; bokkul ci suñu diine ak suñu aada* – não faz parte das nossas tradições; não faz parte das nossas crenças e dos nossos costumes). *Bokk* é aqui um conceito importante (quer pela negativa quer pela positiva), pois indica a pertença, a partilha, e a familiaridade. A sua negação é a relegação de algo para um estatuto de “não pertença”, de “não inscrição” nos costumes, crenças ou tradições.

É nesse sentido bastante formal de “não inscrição” que é percecionado a maior parte das vezes o comportamento dos jovens e, surpreendentemente, pela maior parte dos jovens

eles mesmos. Nenhuma das jovens entrevistada em Saint Louis assumiu uma postura de rutura com os valores culturais de referência, fazendo antes uso de um conservadorismo discursivo muito marcado e muito distante das propostas de movimentos sociais (jovens) como Y'en a Marre, disruptivas sobretudo ao nível da cidadania (ver secção 1.1.).

As jovens de Saint Louis, apesar de as podermos posicionar numa diferença cultural geracional, não assumiram a diferença e muito menos a afirmaram¹⁵⁴. Ao invés, estas jovens demonstraram alguma insistência na reprovação e condenação do “comportamento dos jovens”, fazendo quase sempre questão de se demarcar em termos pessoais do mesmo. Essa aparente aderência aos valores culturais do *Cosaan* representa uma barreira para compreender até que ponto estamos perante uma geração consciente da sua diferença e capaz de encontrar instâncias para a sua afirmação, que representa a mudança.

São as jovens mesmo que assumem a crítica dos tempos (*jamono ji*) quando invocam fórmulas tantas vezes repetidas por predicadores e tão frequentes na maior parte dos comentários sociais.

Jovens como Z, muito assertiva, que me diz que estamos perante o «fim do mundo», porque actualmente, no Senegal, *gëmmatuñu Yalla* (já ninguém crê em Deus), que foi substituído pelo amor do dinheiro (*xaalis dongo lañu gëmm* – só acreditam no dinheiro) e pela generalização da mentira e mesquinhez (*fen ak soxor*). A mesquinhez manifesta-se quando as pessoas não gostam do sucesso dos outros (*bëgguñu ku tekki*) – implicando a inveja – e numa crise das mentalidades. Nesse quadro catastrófico, as virtudes perdem o lugar e Z acredita que os comportamentos estão definitivamente comprometidos (*jikko mo yàq*). A imitação dos *tubaab* (brancos – ocidentais) através das roupas e das liberdades individuais (*appartement lañu wut* – arranjam apartamentos; implícito o lugar onde se passam todos os desvios como as relações sexuais, o álcool, o tabaco, as drogas).

Dund tubaab (a vida do tubaab – vida como o tubaab), é uma categoria de oposição frequente ao *Cosaan* (tradição) (ver Cohen, 2012) e às crenças e costumes (*diine ak aada*). Z insiste nesse referente negativo e alinha-se com o discurso mais genérico sobre a sua geração, inapelavelmente perdida devido à sua aderência a comportamentos que saem do

154 O que pode muito bem estar ligado a uma estratégia de evitamento de um discurso disruptivo e abertamente crítico em presença de um investigador mais velho e homem.

quadro de valores de referência.

Para Z, ainda, as mulheres da sua geração foram mudadas pela “rua” (*mbedd moko changé*). A “rua” é uma categoria de oposição diferente do referente “*tubaab*”. Se o “*tubaab*” representa a alienação cultural, o perigo da perda de identidade, a “rua” representa algo diferente. A “rua” representa o espaço social não estruturado, sem a autoridade patriarcal, exposto, mas também uma importante fronteira de género que se estabelece entre o domínio doméstico (de onde emana a ideologia patriarcal) e o exterior. Ivy Mills coloca desta forma a distinção entre o “interior” e o “exterior”:

“... "bayyil dox" - literally, "stop walking" - draws a gendered boundary between outside and inside spheres. It produces an inside that is structured by the authority of parents and husband, and that is protected by sutura; this inside space is denoted by the expressions "ci biir" ("inside") or "ci biir kër gi" ("inside the house"). The outside is unregulated, unsurveillable, and exposed: it is the mbedd (the street), the àll (the bush), and "ci biti" (outside). These inside and outside spheres are not necessarily coextensive with physical space ...” (Mills, 2011: 65)

É no exterior que, para Z (a jovem que aqui estrutura o discurso) que se passa o *taxawalu* (andar por aí), que é a imagem da perdição.

Uma outra fórmula “de bom comportamento”, por oposição, sugere a imobilidade das mulheres como um valor por si mesmo e insere-se na linha de pensamento que Ivy Mills descreve com “*bayyil dox*” (lit. pára de andar): *jiggen dafa gát tánk*, as mulheres têm as pernas curtas. Esta ideia insere-se diretamente nos modelos de “bom” comportamento que as jovens de Saint Louis, camaradas de Z, afirmaram para si mesmas.

“Ir à escola” e “voltar para casa” não é apenas uma questão de organização de horários quotidianos, ou de obrigações domésticas para cumprir. Representa, de forma mais importante, o evitamento da “rua”, do espaço não regulado, do perigo, e das tentações¹⁵⁵, e

¹⁵⁵ Para a maioria das minhas interlocutoras em Saint Louis, estudantes no Lycée Ameth Fall, esse espaço não regulado, onde se foge às obrigações, da escola e de casa, é representado pelo “cantinho do IFAN” onde os encontros com jovens rapazes e homens se dão e onde as jovens passam algum tempo com as suas camaradas. Embora o “cantinho do IFAN”, situado no extremo sul da ilha principal de Saint Louis, seja um espaço subjetivo importante para estas raparigas, opto aqui por não incluir a referência no corpo do texto uma vez que nesta cidade as minhas interlocutoras não foram apenas jovens do Liceu Ameth Fall. Para as jovens de Hydrobase e Guét Ndár, a praia representa esse

significa o comportamento modelar; significa também a adesão a uma forma de ideologia da domesticidade, que é na realidade a ideologia patriarcal, no sentido que também já falámos no capítulo anterior. O comportamento socialmente “positivo” para jovens mulheres, frequentem ou não a escola, tem como palco principal o domínio doméstico (mesmo se a escola representa já por si uma rutura com essa ideologia circunspecta). Uma “boa rapariga” é uma “boa filha” e uma “boa filha” ouve os pais (*dafay degloo parents yi*), respeita a família e aqueles com quem cresceu (*fonk sa wajur*) e segue aquilo que lhe pedem recusando-se a dar corpo à crítica de Z que me diz que actualmente os jovens não querem saber de ninguém (*falewuñu ken; lit. não seguem ninguém; p.ext. Não prestam atenção a ninguém*¹⁵⁶).

Mas voltando um pouco atrás, uma das dimensões onde o papel da família (*wajur*) se liga com o comportamento dos jovens é precisamente a dimensão do consumo. Assim, podemos dizer que as frequentes ligações estabelecidas entre as minhas interlocutoras entre “o vestir” e o consumo e utilização de outros produtos de valorização pessoal (acessórios, produtos de beleza, telemóveis) e a ambiguidade moral do *mbaraan*, obscurecem a ideia de que o comportamento expectável de uma “boa rapariga” é esperar que as coisas que deseja lhe possam ser oferecidas pela sua família.

É dessa forma que o *mbaraan* representa uma rutura com o valor de *muñ* (paciência); pois se assume que quem o pratica não quer (ou não pode) esperar que as coisas se tornem possíveis no seio familiar. *Muñ*, enquanto capacidade de esperar e ser paciente face à adversidade, representa assim, uma dupla subordinação. Em primeiro lugar à domesticidade e autoridade patriarcal (implícito as condições sócio-económicas familiares), não saindo da norma, não criando ruturas ou situações de “desmoronamento moral” (ver capítulo anterior); e em segundo lugar, uma subordinação aos valores religiosos, já que a capacidade de esperar face à adversidade é também a capacidade de aceitar o destino reservado por Deus.

“Tout ce passe comme si à l'intérieur même du destin ndogallu Yàlla, il était possible ou y serait inscrite une relative indépendance de l'être humain qui lui permettrait, mais sur certains plans seulement, qu'il faudrait encore pouvoir spécifier, de jouir de sa liberté. (...) En effet, l'on estime généralement au Sénégal que notre

espaço distanciado do espaço social das obrigações.

156 É uma expressão diferente para significar a mesma coisa já “canonizada” na expressão *Buul Fale* (Havard, 2001).

naissance, notre mort, les enfants issus de nous, les mariages que nous contractons, les épouses que seront les nôtres, les maladies que nous subissons (...) relèvent d'un destin-fatalité, ainsi que nous pouvons désigner l'expression ndogalu yàlla. (...) En revanche, il est estimé que certaines choses dépendraient de notre volonté et de notre libre choix, parce qu'engageant précisément notre responsabilité personnelle. (...) pour la plupart d'entre elles, fondée sur des principes religieux ou moraux” (Sow e Zidouemba, 2007: 29)

É nesse sentido que Tidiane Ndoye (citado na secção anterior) fala de «*prise de roles*» das jovens raparigas. Num contexto de forte competitividade entre os pares e de fragilidade económica das famílias, resta às jovens raparigas a aceitação da sua condição ou a utilização de meios alternativos¹⁵⁷, tornando muito difícil a escolha entre a valorização de si (pela imagem de pessoa capaz de consumir) e as práticas ambíguas que tanto as podem valorizar (se não houver uma quebra da *sutura*) como representar a morte social (se houver quebra da *sutura*).

Uma dupla oposição ao comportamento modelo, dada pela frequência do espaço não regulado da rua (*mbedd*) e pelo perigo da alienação cultural *dund tubaab* (viver como os tubaab), ajuda a explicar, por outro lado, que uma jovem como Z afirme que “*kep ku bon facebook motax nga bon*” (todas as pessoas que são más são más devido ao Facebook). Não me querendo fixar no exagero de Z, que é singular e não é propriamente indicativo das posições mais moderadas das suas colegas e outras jovens, trata-se ainda assim de uma apreciação moral sobre a qual nos devemos debruçar.

Na linha de “pensamento” que procuro aqui clarificar, as TIC, das quais o Facebook representa um expoente máximo (a par da utilização de telemóveis, menos problemática), estão no lado da dupla negação representada pela “rua” e pelo “modo de vida *tubaab*”, tal como se definiu acima. Tratam-se de espaços onde a regulação parental e patriarcal são difíceis, como na rua (*mbedd*), no mato (*àll*) ou no exterior (*ci biiti*); e, ao mesmo tempo, são espaços vistos um produto acabado do modo de vida *tubaab*, representando o risco para os valores do *Cosaan* e das crenças e costumes religiosos (*diine ak aada*), ou seja, um risco de

157 Insisto aqui que o *mbaraan* não pode, sobretudo em idades jovens, ser considerado como uma verdadeira estratégia.

alienação cultural, precisamente porque permitem a individualização e a fuga aos espaços de socialização domésticos por vias eletrônicas.

As TIC, enquanto espaço sem regulação direta, aparecem nas representações dos senegaleses como condensando uma ideia de perigo de alienação cultural e outra de frequência dos espaços não regulados, onde se dá corpo à ideia de um “exterior”.

Por outro lado, a necessidade de respeitar a família (*fonk sa wajur*) choca com a necessidade de se valorizar numa sociedade de consumo competitiva. O recurso a “estratégias” ligadas à sexualidade e aos afetos como o *mbaraan*, que as minhas interlocutoras apontam como sendo as principais usadas pela sua geração para fazer face à adversidade, fogem já ao quadro de valores como o *muñ*, indicando pelos parâmetros culturais senegaleses um certo grau de alienação face ao regime ideológico patriarcal, assinalado por aquilo que temos vindo a chamar “crise de valores” e apontando para formas de “individualização”.

Mas se até aqui consideramos o quadro ideológico e as suas “tensões” relativas indiciadas pelas minhas interlocutoras jovens. Gostaria agora de apresentar um caso concreto onde as TIC se assumem como instrumento de navegação nas águas da ambiguidade moral (tal como vista pelas representações culturais senegalesas).

4.5. AS RELAÇÕES A SEXUALIDADE ONLINE E A INSTRUMENTALIZAÇÃO DAS TIC

"Des fois dans le Skype on peut trouver des mecs droles que te disent on fait sex cam, par cam (...) si quelqu'un me dit ça, sex cam par cam je vais supprimer son contact, tout de suite. Ça c'est pas bon. [On t'a proposé cela?] Oui! J'avais connu, j'avais connu un homme qui habitait à Italie. Il me dit: montre moi ton sexe! lève toi, montre moi tes seins! montre moi ton sexe! Après je l'ai supprimer tout de suite. Ça c'est pas bon. Quand vous faites ça, on vous prend en photo, met le sur Facedakar, comme on dit. Tous les gens te regardent, ils dit que toi.. que vous êtes une prostitué et vous vous prostitué sur le webcam. [Ça arrive donc?] Oui ça arrive! (...)" (DD, 2012, SL#11)

A citação com que abro esta secção é apenas um exemplo do à vontade com que DD abordou a entrevista que lhe fiz no ano de 2012. Este subcapítulo é dedicado às questões levantadas por esta rapariga de 18 anos. Foi a primeira rapariga que entrevistei no ano de 2012 na cidade de Saint Louis e as suas respostas representaram uma importante inflexão no questionamento que levava então a cabo.

DD era à data uma estudante do Lycée Ameth Fall, na classe de *Segonde*. É proveniente de uma família com um pai monógamo, com dois irmãos e uma irmã. Ela é a segunda filha e a sua irmã mais velha frequenta a Universidade Gaston Berger, também em Saint Louis.

A primeira questão que coloquei a DD foi no sentido de perceber a sua perspetiva do que é ser jovem no Senegal. DD entrou de imediato no tema da sexualidade. "Actualmente ser jovem no Senegal é difícil ... porque se tiveres um namorado da mesma idade, eles querem sempre fazer amor contigo." (DD, 2012, SL#11). DD entrava assim diretamente nas questões que me interessavam e que, por uma questão de abordagem, tinha pensado ir aflorando com alguma parcimónia, sem procurar pressionar as interlocutoras que iria entrevistar, por se tratar de um tema que normalmente não é falado abertamente.

DD não assume a prática da sexualidade mas continua ao longo da nossa conversa a falar de relações, numa entrevista que ficou marcada pela insistência da mesma sobre as relações com o sexo oposto. Segundo ela, os jovens rapazes encontram as raparigas à saída da escola e pedem-lhes os seus contactos de telemóvel, de Facebook ou de Skype.

As amigas, segundo ela, têm quatro namorados e praticam o *mbaraan* por uma questão de dinheiro. Porém o *mbaraan*, parece sempre perigoso quando se envolvem por exemplo gravidezes indesejadas que depois vêm colocar enormes problemas nas vidas de quem sofre tal sorte.

Os jovens? DD diz que mentem aos pais para ter um pouco de liberdade e ouvem com facilidade o "*Danga reew!*" (*Tu est impoli / és maleducado*), que assinala o comportamento em desacordo com a linha de conduta estabelecida pelos pais.

As razões? A colonização fez os senegaleses agirem como os *tubaab*.

As ideias que DD transmite parecem ser menos o fruto de experiências pessoais do

que percepções muito difundidas sobre a juventude e em especial as jovens mulheres. O seu discurso apresenta inúmeras contradições que indicam a tensão entre os ideais de comportamento e a experiência de vida. A um dado momento DD diz-me que "*une femme qu'on respecte c'est une femme qui travaille!*" (uma mulher que se respeita é uma mulher que trabalha) e que as mulheres domésticas não têm o respeito (por oposição); mas mais à frente diz que o lugar da mulher é em casa e que a tradição é ficar em casa ocupando-se do marido e dos filhos; manter a sua dignidade e fidelidade (e não usar roupas *sexy*). Para si, DD diz querer trabalhar, ser diplomata.

A tensão sempre presente entre o "ser mulher", na perspetiva conservadora patriarcal, honrada, digna, ocupando-se do domínio doméstico; e "ser mulher" jovem, moderna, que se vale a si mesma sem precisar do marido, manifesta-se mais uma vez em DD e na maioria das entrevistadas. DD coloca-se do lado das mulheres que procuram independência, porém o seu discurso não é assertivo e oscila entre os modelos de comportamento da tradição e um desejo de se projetar em algo diferente.

É quando começamos a falar de dinheiro que DD começa a tornar-se mais específica. À questão sobre o que faria se tivesse dinheiro responde que iria rapidamente ao mercado comprar roupas e cabelos. E como fazer para ter dinheiro, pergunto-lhe. DD diz-me que quem precisa de dinheiro vai ter com os namorados, fazem sexo e pedem-lhes 10000 CFA. Pergunto-lhe se já alguma vez lhe propuseram sexo a troco de dinheiro. A sua resposta:

"Oui, on m'à proposé mais j'ai refusé. (...) Il m'a arrivé trois fois. La première fois c'était l'année dernier, j'avais 17 ans. J'avais connu un homme sur Facebook. Il m'a invité. Il m'a dit aller on chez une auberge, après quand nous couchons ensemble je te donne 10.000 FCFA et moi je l'ai refusé. Je lui ai dit, moi je ne fai pas ça. Si tu as une femme, il faut venir chez elle et parler avec ses parents pour vous connaitre. (...) La deuxième fois j'étais en besoin d'une somme de 15.000 FCFA (...) c'était mon copain, je lui ai dit, j'en ai besoin de 15.000 FCFA et il m'a dit venir chez moi après je te donne. (...) La dernière fois c'était un copain, j'ai connu sur Skype même. Il m'a dit, quand je vien au Sénégal, actuellement il est en Italie, quand je viens au Sénégal je vais te donner 500 EUR, pour toi et moi, nous allons à Saly pour passer le weekend là bas. Moi je lui ai dis, moi je suis une musulmane, mes parents ne m'autorisent pas à

aller dans un hotel, ou un auberge pour une weekend. (Si c'était pas pour tes parents est-ce que tu aller partir?) Non (Pourquoi?) Parce que c'est un risque, tu peu tomber enceinte. (Seulement ça?) ... enceite, les maladies, comme par exemple le SIDA. (Mais si c'était pas ça, si c'était pas les risques (...)) si tu pourrais le faire sans risque et sans que tes parents le sachent, est-ce que tu aller le faire?) Oui! Parce que des fois j'ai des problèmes d'argent, je ne parle à personne, je reste seul, je ne vois pas ni à trouver de l'argent. (Donc ça c'est une façon de trouver de l'argent chez les jeunes?) Oui, beaucoup des jeunes font ça pour trouver de l'argent. Ils manquent de moyens. (...) Beaucoup des filles utilisent le Facebook, le Skype le MSN ... Quand vous avez le Skype, les filles cherchent ça, cherchent des hommes pour avoir de l'argent, même des fois il y à des jeunes qui cherchent les français, les italiens, les espagnols, ils ne parlent pas avec les gens qui sont au Sénégal. Ils disent que les gens qui sont au Sénégal n'ont pas de l'argent. (...) Beaucoup des jeunes cherche les toubabs. Ils disent, les toubabs ils ont beaucoup d'argent, ils leur donnent 500 EUR, 100 EUR, beaucoup des filles cherchent des toubabs. (...) Avant les filles ne connaissaient pas l'ordinateur, n'utilisaient pas l'ordinateur mais dans nos jours, tout le monde connait Skype, Facebook, MSN.(DD, 2012, SL#11)

As respostas de DD são apenas um exemplo de entre muitos possíveis no universo das raparigas que entrevistei. Mas, possivelmente, DD terá sido a pessoa que de uma forma mais clara, porque quase caricatural, me colocou na intersecção entre a apropriação das TIC, as relações entre jovens e a sua sexualidade e aspirações de consumo; numa negociação com os limites da normatividade.

A questão dos valores culturais tem uma importante marca geracional, já que a maior parte dos jovens de 18 anos não terá ainda uma ideia acabada dos valores com os quais regerá a sua vida adulta. DD apresenta-me muitas coisas em forma de aspirações de futuro, como o querer trabalhar, o querer ser independente, o querer ter dinheiro para comprar as suas coisas, e é nesse sentido uma fiel representante dos seus pares. O que a distingue das outras raparigas que entrevistei são mesmo as histórias onde a tecnologia joga um papel central, afirmando-se para ela como um espaço onde é possível contornar o fechamento que lhe é imposto quando a mãe a impede de dar largas às suas pulsões, como ir dançar ao

Papayer¹⁵⁸ por exemplo. Diz-me "Os outros países são melhores do que o Senegal porque as pessoas têm as suas próprias vidas, têm liberdade. Podem sair, fazer o que quiserem. Gostaria de viver assim".

Estamos portanto em face de uma jovem que projeta de forma consciente o seu desejo de liberdade face a uma sociedade que não lhe garante isso. Parece procurar um pouco dessa "liberdade" fazendo uso das tecnologias. Porém ela mesma esbate com a aparente sexualização das comunicações digitais que aparentam ter alguns contornos de assédio.

Ficam também patentes as fragilidades económicas de toda uma geração, confirmadas pela maior parte das minhas interlocutoras, para quem o dinheiro não chega para a necessária assertividade num mundo competitivo (ver secção 4.1.3). As estratégias de fazer face à falta de meios económicos passam na realidade grandemente pelas relações e pela "solidariedade" que delas se pode extrair como mais-valia. DD também já praticou o *mbaraan* por necessidade, a exemplo de outras entrevistadas, mas diz não fazê-lo à data da nossa entrevista. No entanto, DD diz também que em caso de necessidade não terá nenhum problema em praticar o *mbaraan* pois mentir aos homens é necessário, uma vez que "são todos uns mentirosos". Esta perspetiva de género é também relativamente comum, o *mbaraan* parece fazer parte de uma estratégia de monetização dos afetos e das relações mas também de uma reivindicação de mais direitos por parte das mulheres, em rejeição do estatuto de dependente, doméstica, submissa; primeiro à autoridade da família (do pai); e posteriormente à autoridade do marido.

Um último aspeto que ressalta da entrevista com DD é o uso das TIC para um contacto mais próximo com a sexualidade, através da pornografia, que esta jovem assume ver para "saber como é". É de pornografia que falarei na secção seguinte, uma vez que o visionamento da mesma parece ter-se tornado difundido com as os instrumentos digitais.

158 *Boite* situada no extremo de Hydrobase muito apreciada pelos jovens. Ver a secção sobre as perspetivas sobre a juventude por uma empregada do Papayer.

4.6. PORNOGRAFIA: "QUANDO A VÊS SENTES PRAZER" OU "FICAS COM VONTADE DE TER UM MARIDO"

"Quando a vês sentes prazer" (LS, 2012, #SL128) foi a resposta que Penda Dér, uma tímida rapariga de 17 anos, me deu no decurso da nossa entrevista, numa breve referência à pornografia. Para ela ver pornografia está ligado ao prazer. Penda não me pareceu do tipo assertivo, ou daquelas jovens raparigas/mulheres no Senegal que têm uma visão muito clara sobre o que querem e quem pensam ser, como outras com quem conversei. No entanto, para meu espanto, Penda não procurou esconder as suas experiências de jovem rapariga, optando ao invés por abordar sem grandes restrições alguns assuntos que normalmente ficam de fora das conversas.

Ela esconde da família e dos pais que está habituada a ver pornografia com as suas amigas no computador da escola, no Liceu Ameth Fall só para raparigas. Frequenta a *classe de 5ème*. Já praticou o *mbaraan* apesar de dizer que actualmente não o faz. A contrastar com a sua aparente timidez uma franqueza que demonstra que os limites que estabeleceu para ela mesma vão muito além daqueles impostos pela sociedade.

Naquele momento não tinha nenhum telemóvel, pois o último tinha sido confiscado pelo pai, embora ela não soubesse bem porquê. "Talvez ele desconfie de qualquer coisa" dizia ela, querendo com isso dizer que talvez ele tivesse alguma razão para fazê-lo.

Ver pornografia ou praticar o *mbaraan* são duas ações transgressivas; a primeira parece ter-se vulgarizado com o advento das ligações à Internet e com a abundância *online* da mesma. Especialmente importante, para a difusão da pornografia, no Senegal, é a vulgarização dos telemóveis através dos quais as pessoas trocam, compram e vendem vídeos e música. (Kirkley, 2014) A transgressão é na maior parte das vezes difícil de "provar", mas os rumores circulam a grande velocidade.

Os jovens, por norma, não têm um acesso aos computadores por eles mesmos (excluindo talvez aqueles provenientes de famílias com um pouco mais de posses financeiras, que são uma minoria). Um computador não é na maior parte dos casos um "instrumento pessoal" para a juventude senegalesa, um "lugar" para guardar dados e ficheiros pessoais, informação e preferências musicais ou vídeos, mesmo que essa lógica

também se possa aplicar quando possível. Um computador é muitas vezes usado em público, em *cybercafés*, escola ou casas de amigos. A maior parte das jovens raparigas que entrevistei no Liceu onde estuda Penda só usa o computador na escola, seja porque não podem dispensar o *argent de poche* que vão tendo ou porque ir ao *cyber* é um desvio do percurso normal entre a casa e a escola, e como tal desaconselhado à maior parte das raparigas. A maior parte delas à chegada a casa terá ainda de cumprir algumas tarefas domésticas. A questão do «tempo livre» é muito importante pois para a maior parte das raparigas, entre os pedidos de "serviço" dos mais velhos, as tarefas domésticas e os trabalhos de casa escolares, sobra muito pouco tempo.

Mesmo que a maior parte destas jovens já tenha entrado em contacto com a pornografia, apenas algumas admitem vê-la regularmente, e a maior parte tê-la visto no telefone ou computador que não os seus. Entre as entrevistadas nenhuma das raparigas admitiu ver pornografia com o objetivo específico de aí encontrar prazer e de forma individualizada. Esta forma de abordar a questão liga-se, obviamente, ao facto de se tratar de uma fronteira que é melhor transposta de forma acompanhada pelos seus pares. Foi por isso que a resposta de Penda me surpreendeu. Uma rapariga tímida, que admite naturalmente e sem constrangimentos que sente prazer quando "*not much is said about pleasure and enjoyment - certainly not female enjoyment*" (Arnfred, 2004: 59). A sua sinceridade é coisa rara.

Penda acrescenta, "*dafay def dara ci sama yaram*", quer dizer, a pornografia "faz sentir algo no corpo", ou seja tem um efeito no seu corpo. Importa-me aqui essa relação relativamente direta entre os jovens e os seus corpos, longe das conceções normativas do comportamento apropriado. Uma outra rapariga (na aldeia de Keur Momar Sarr) haveria de me dizer algo parecido posteriormente, que ao ver pornografia no telemóvel de uma amiga, esta lhe pergunta se ela sente alguma coisa. Ela nega. A amiga diz que para ela é uma coisa excitante que ela deveria sentir alguma coisa porque "*Dafa neex*" (É bom!). Penda, por opção, ou talvez por imaturidade, demonstra de forma muito presente as suas questões com o seu corpo.

Mais tarde na nossa entrevista Penda diz-me que a sua vida não é fácil. Pergunto-lhe porquê ao que ela responde que mesmo ver televisão com os seus pais é complicado, porque

estes a mandam sair sempre que há uma cena sexual, dizendo que não é uma coisa para crianças. Observei em contexto (não na família de Penda) este tipo de dinâmica, em que a mãe com o comando na mão muda de canal a cada vez que alguma cena menos "própria" aparece. Contudo, a observação da mesma pessoa que fazia isso frequentemente em 2007, em 2013, indicaria que essa tendência havia diminuído. O panorama televisivo senegalês não é feito exclusivamente de canais locais mas também de muitos canais estrangeiros, exercer um controlo ativo sobre aquilo que está na televisão é um pesadelo. As pessoas parecem então deixar passar mais coisas. As reações às cenas mais "quentes" é no entanto demasiado difícil de entrever.

Porém os estímulos estão lá, a sexualidade existe e os tabus que a cobriam encontram-se desfeitos. No capítulo seguinte (secção 5.2) falarei de um escândalo de cariz sexual envolvendo jovens raparigas como Penda. A vivência da sexualidade pelos jovens (ver também a secção 5.6 desta tese) é uma realidade e aquilo que Penda admite na nossa entrevista está longe de ser um epifenómeno. A relação da juventude senegalesa com os seus corpos é uma constante negociação de espaço de autonomia, entre sentimentos individuais e de deveres sócio-familiares.

Uma outra rapariga que entrevistei em Saint Louis, MTM, mas que não frequenta a escola francesa, apenas frequentou a escola corânica, também expressa o mesmo sentimento que Penda, se bem que manifestado e verbalizado de uma forma muito diferente. Para ela, ao ver pornografia, diz pensar em ter um marido rapidamente "*danga yakamti am jëkkër*". Esta jovem vive na Hydrobase e o seu pai é um pescador. MTM não sabe ler ou escrever e nunca usou um telemóvel ou a Internet. Mas diz ver pornografia no telemóvel de uma amiga e pensar em casar-se rápido.

A mesma pulsão para explorar a sexualidade é aqui normalizada, sendo que MT pensa em materializar essa pulsão no único quadro considerado "apropriado" para tal, o casamento (ver Sow e Zidouemba, 2006c). Enquanto Penda está preocupada com o que se está a passar no seu corpo, MT está a pensar no contexto onde é possível dar espaço àquilo que sente.

Estas tendências antagónicas em relação a estímulos eróticos contam uma parte da história da mudança das sociabilidades no Senegal. As TIC são uma parte importante pois

ajudam a multiplicar os contextos de ocorrência desses estímulos.

Penda não está apenas a assumir que vê pornografia e que sente prazer, ela está do mesmo passo a assumir que tem um corpo e que o seu corpo existe, tem uma vida, sente desejo e manifesta-se.

As TIC criam neste particular um novo espaço de autonomia, mesmo que imaginária, pelo facto de se desligarem das consequências sociais mais imediatas; um "espaço" onde os desejos e afetos são possíveis e não contidos ou constrangidos.

Estas reações curiosas contribuíram grandemente para a minha perceção do corpo como uma entidade sexualmente ativa no Senegal, especialmente quando estas dimensões estão quase sempre envoltas em silêncio. As pessoas falam do corpo quando este está dorido, cansado, a precisar de repouso ou cura. Os jovens, no entanto, parecem ser mais conscientes dos seus corpos, aproveitá-los mais, querer relacionar-se mais com eles (os corpos) e isso, de alguma forma, é uma exigência política de diferença, mesmo que velada e não expressa abertamente.

4.7. AS JOVENS DE SAINT LOUIS VISTAS POR UMA EMPREGADA DE BAR.

Para terminar este capítulo usarei o testemunho de NFD, pela posição a muitos níveis privilegiada que ocupa na observação dos comportamentos dos jovens, pela sua idade, e por ter um ponto de vista obrigatoriamente crítico sobre a sociedade senegalesa, enquanto mulher casada com um expatriado francês; mas também, e sobretudo, pela diferença tão marcada entre o seu discurso, de mulher de 36 anos, e a geração que segue com metade da sua idade. NFD é *halpulaar*, de uma família (como muitas em Saint Louis) que se ramifica para a Mauritània, onde tem família e onde nasceu, e mais tarde trabalhou, o que ajudou a conservar uma perspetiva de alguma forma “relativista”.

NFD é há já alguns anos, *bartender* numa conhecida discoteca, situada no extremo da Hydrobase. A discoteca onde trabalha é frequentada sobretudo por jovens e por *tubaabs*. Para NFD trabalhar numa discoteca não parece ser fácil em termos morais. A conversa que manteve com ela ficou muito marcada por uma perspetiva negativa sobre a juventude senegalesa, possivelmente condicionada pelos comportamentos observados no seu local de

trabalho. Difícil será dizer ou estimar uma percentagem de jovens que frequentam ou não espaços de divertimento noturno como esta discoteca de forma assídua, de onde se poderiam estabelecer algumas conclusões mais duradouras sobre algumas dinâmicas que fogem à visão patriarcal/doméstica.

NFD projeta-se sobre a geração de jovens “de hoje” como alguém que não se revê de nenhuma forma no comportamento observado. Começa precisamente por dizer assertivamente que estamos hoje perante uma perda de valores clara, pois reina a mesquinhez entre as pessoas. A falta de ajuda e de solidariedade coloca em causa valores tão estimados e importantes como a *teraanga*. Mas mais do que isso, NFD considera que os jovens gostam demasiado das facilidades, gostam da gratuidade, e que correr atrás de alguém por algum dinheiro é perder a sua dignidade. Diz-me, no seu tempo, as negas dos pais eram encaradas com um “*c'est pas grave*”, enquanto que hoje os jovens (implicitamente as mulheres) vão arranjar namorados e praticar o *mbaraan*¹⁵⁹. A perspetiva de NFD confirma que a prática generalizada do *mbaraan* é recente. NFD diz ter conhecido homens na sua juventude mas nunca, por uma questão de orgulho e educação, se permitiu instrumentalizar dessa forma as relações.

Mas NFD não considera que os media sejam responsáveis e, para si, os culpados são mesmo os jovens que usam as TIC para os fins errados. Acha que a educação está nas famílias e vê os jovens como “preguiçosos” e “orgulhosos”, pois não querem fazer os trabalhos “sujos”. É uma questão de mentalidade diz, “querer ter algo sem meios para isso e ser obrigado a fazer o impossível”, parafraseando as suas palavras.

NFD diz observar os jovens e os seus comportamentos na discoteca onde trabalha. Aproveitam-se daqueles que trabalham, tentam enganá-la com créditos que nunca pagarão e insultam-na quando pedem fiado e ela não acede. Para NFD “*ils sont tous à la recherche d'un tubaab où d'une tubaab pour réussir, pour avoir une vie meilleure*” (NFD, 2012 SL #110). Confessa-se espantada com as idades dos frequentadores da discoteca, cada vez mais jovens (menores), que fumam e bebem.

“*Dans ma génération on sortait en boite après 20 ans ou 22 ans, maintenant on voit*

159 O que contrasta claramente com aquilo que se disse acima na secção 4.4. sobre *muñ*, que NFD exhibe aqui como um comportamento da sua geração (nascida entre o final dos anos 70 e os anos 80) mas já não um comportamento da geração atual de jovens.

des mineurs dans des boites de nuit. Qui s'habillent vulgaires, je ne dis pas sexy mais c'est pire que sexy. Sexy c'est bon mais trop sexy ça devient vulgaire et la ils s'habillent presque tout nus” (NFD, 2012, SL #110)

É quando falamos do lugar da mulher que NFD demonstra melhor o seu conservadorismo. Para si a mulher representa o futuro, devido à maternidade, e como tal deve conservar os bons hábitos, ser: correta; boa; gentil; generosa; sempre própria; não estragar a sua saúde com o álcool e os cigarros. No domicílio conjugal a mulher tem, para NFD, todas as responsabilidades do lar, do marido, dos filhos e, mesmo quando trabalha, deverá encontrar uma empregada que a possa substituir e em quem confia. As mulheres são, cada vez mais, obrigadas a trabalhar porque o que os homens ganham não chega.

Para NFD a pobreza é o maior mal do país, um mal que se incrusta nas relações e que mina as relações, onde a manipulação abunda. Diz falar com amigas sobre esta mudança de valores no Senegal, mas que não chega a nenhuma conclusão e que pessoalmente mesmo não tendo tudo o que quer prefere atingir as suas metas “sem perder a dignidade”. Recusa portanto aquilo que diz observar em seu redor: “*J'ai besoin de toi de je te fréquente, j'ai pas besoin de toi je m'en fous. Je peux t'arnaquer j'essaye de t'arnaquer. Si je peux pas t'arnaquer je perds pas mon temps avec toi. C'est le sourire "t'est mon ami t'est mon ami", derrières c'est les arnaques...*” (NFD, 2012, SL#110).

Como se pode comprovar através da subjetividade de NFD não são apenas os mais velhos (*mag*) que têm um discurso negativo sobre as sociabilidades jovens. As dinâmicas e práticas de uma juventude que em determinadas instâncias parece querer viver mais, aproveitar mais a vida, e o tempo, criando e frequentando espaços de lazer por exemplo; são analisadas e interpretadas como sintomáticas de uma perversidade latente, como uma subversão das regras mais básicas da coexistência, projetando-se através destas representações um profundo mal-estar. O capítulo que segue aprofundará esse mal-estar olhando para uma panóplia de representações mediáticas e digitais sobre jovens e mulheres.

Apropriação das TIC no Senegal: sociabilidades jovens e valores em crise

CAPÍTULO 5

OS MEDIA NO SENEGAL: A PERCEÇÃO NEGATIVA DO FEMININO.

Este capítulo, para o qual sou obrigado a fazer uma ligeira introdução, procura ir ao encontro da ideia de Stuart Cohen de que os «pânicos morais» estão intimamente ligados com a mediatização da sociedade, ao mesmo tempo contribuindo para a sua generalização e desproporcionalidade.

A diversificação de conteúdos produzidos na esfera mediática senegalesa, incluindo o aparecimento de temas fraturares, não é alheia ao facto de aparecerem num mercado altamente concorrencial.

Contudo, o que aqui me importa é que uma nova geração de produtores, realizadores e especialistas em comunicação, intervém no espaço mediático renovando-o, fazendo uso de meios de produção mais desenvolvidos e ao mesmo tempo mais baratos, diversificando assim a oferta e contribuindo em muito para a massificação da sociedade senegalesa.

Parte dessa diversificação passa por dar visibilidade ao «Senegal subterrâneo», para usar a expressão de Awa Diop (cf. Diop, A., 2012: 15)

Em termos do meu objeto de estudo e da minha recolha, os constrangimentos que possam existir serão menos fruto da indústria e das suas esferas de poder e vizinhanças político-sociais do que temáticas, como ficará claro na secção sobre as Lésbicas de Grand Yoff. Os temas tabu mantêm-se fraturantes no espaço mediático.

Alguns desses temas ligam-se às sociabilidades dos jovens e à exposição pública do corpo feminino e da sua sexualidade, como temos vindo a insistir ao longo desta tese.

Awa Diop numa tese sobre as figuras mediáticas ditas “escandalosas” no Senegal, vê a presença do feminino (e de mulheres cada vez mais jovens¹⁶⁰) na “cultura popular” como um sinal das transformações ocorridas. As mulheres são agora “protagonistas”, e os

“instruments médiatiques, soumis, à une logique concurrentielle se démocratisent en ouvrant la brèche à des contenus télévisuels décomplexés (traitement de sujets tabous comme ceux lié à la sexualité, aux sexualités «déviantes», à l’inceste, à la pédophilie, etc). Ces nouvelles configurations dans la culture populaire offrent aux femmes plus de

160 O que é igualmente sintomático daquilo que temos vindo a considerar ao longo desta tese.

zones d'actions qui s'inscrivent explicitement dans les registres de la visibilité publique au Sénégal." (Diop, A., 2012: 124)

Mas se se pode entrever uma “brecha” onde apareceram conteúdos descomplexados, e até uma democratização, onde antes existia sobretudo silêncio, e essas temáticas são discutidas e comentadas. Há ainda uma grande distância entre apenas abordar os assuntos e a forma como normalmente os media senegaleses se demonstram reativos às realidades sociais e fazem uso frequente do tom moralizador e da reprovação.

O tratamento de “temas tabu”, como lhes chama Awa Diop, não é feito sem uma estruturação do tema, obedecendo a estritos critérios editoriais quer seja no programa *Entre Nous* da SENTV, onde uma apresentadora se junta com um grupo de jovens que representam duas posições distintas sobre uma temática¹⁶¹, quer seja num outro programa como *Sens Interdit*, mais em estilo reportagem sobre universo secreto¹⁶²; ou em estilo mais direto de reportagem de rua *Micro Trottoirs*. Esta estruturação diz bem do confinamento dos temas tabu a uma determinada perspetiva, isto é, a formatos bem definidos.

Uma leitura semiótica e semiológica é necessária para uma melhor compreensão dos conteúdos. Neste capítulo tentarei mostrar como algumas publicações, como *Confidences Magazine* ou *Dakar Life*, e conteúdos de entretenimento, como a série *Dinama Nékh* ou *Kawteef*, carecem de uma análise das mensagens por vezes contraditórias que passam entre os objetivos declarados dos seus autores, e os sentidos que se podem extrair das suas

161 As temáticas do programa são variadas mas são supostas ecoar questões do quotidiano dos jovens, tanto corriqueiras como socialmente relevantes. Alguns exemplos de emissões, sobre: a forma de vestir dos homens (13/04/2013); a influência da televisão sobre os jovens (14/09/2013); as relações amorosas entre senegaleses e não senegaleses (31/08/2013); contraceção (2013); os homens que tentam seduzir adolescentes (24/02/2013); fuga de responsabilidades dos pais (13/07/2013); modernidade e virgindade entre os jovens (2013); a juventude e a tradição (2013). Este programa vai de região em região. Oito jovens, divididos em dois grupos discutem as suas perceções e opiniões sobre os temas em debate. O formato não permite intervenções longas ficando-se as mais das vezes pelo confronto de escolhas e a perceção da divisão incomensurável dos intervenientes, de quem não há qualquer detalhe pessoal ou que contextualize quem são, como foram escolhidos, ou quaisquer outros elementos que poderiam ajudar a construir uma imagem do que está por detrás de uma perceção.

162 Apenas alguns exemplos: Massagem/Prostituição (15/01/2013); Os banhos noturnos (09/07/2013); Cibercriminalidade, Pornografia e Ciberdependência; Aborto Clandestino (07/08/2013)

criações (conteúdos) que ultrapassam a subjetividade individual e se assumem muitas vezes como vozes de um determinado contexto sócio-histórico.

Por outro lado ainda, o plano editorial dos conteúdos mediáticos leva em conta o facto de que os media são regulados pelo CNRA (*Centre Nationale de Régulation de l'Audiovisuel*) que funciona como recurso último para o controlo dos conteúdos no espaço mediático. Veremos um exemplo disso numa breve discussão sobre o programa *Kawteef*, que teve apenas uma emissão na SEN-TV e foi redifundido em várias plataformas digitais antes de causar uma enorme celeuma e ser abertamente proibida a emissão do segundo episódio.

Em todos os conteúdos que usarei neste capítulo para dialogar com o meu objeto de estudo sobre a intersecção das TIC, das sociabilidades e relações sociais, ressaltam os atritos que vêm caracterizando esta tese, as tensões nas questões de género e nas questões geracionais. Os conteúdos e casos analisados reenviam-nos para os valores dos meus interlocutores em Keur Momar Sarr (capítulo 3) e em Saint Louis (capítulo 4) e são um espelho de uma sociedade espantada com o que a sua própria mediatização trouxe à superfície¹⁶³.

O capítulo começa e acaba com uma discussão de casos que existem sobretudo no universo digital, as lésbicas de *Grand Yoff* e *#FagaruJotna*, ambos reenviando para questões da sexualidade e do papel das TIC nas sociabilidades: o primeiro exemplo demonstrando a importância das TIC nas dinâmicas de exposição de pessoas que entram na esfera mediática como *outsiders* e nas ondas de reprovação e comentário social que agem como um paralelo digital da “multidão” (*mob*), num país habituado a episódios de linchamento e justiça popular; o segundo exemplo demonstrando a importância das TIC na mobilização social e informação/sensibilização para temáticas sensíveis. Ambos os exemplos, porque tocam na mesma temática, dialogam entre si, e ajudam a compreender a ambiguidade do regime de exposição instaurado pelo crescimento das TIC.

Pelo meio três outros exemplos, que se reportam a conteúdos informativos e de entretenimento, onde o foco está sobre a ambiguidade da mediatização das sociabilidades no Senegal. A sequência não é alheia e prende-se com a ideia de que os vários formatos embora diferentes configuram todos propostas distintas, do bom humor de *Dinama Nékh* à sensação

163 Mantendo ainda a metáfora subterrâneo/superfície.

de perigo de *Magazine Confidences* e *Kawteef*, ou ainda do vínculo sócio-político de #FagaruJotna; mas que essencialmente dependem muito de um elemento replicador, hoje em dia representado pela Internet.

5.1. APONTAMENTOS SOBRE O PANORAMA MEDIÁTICO SENEGALÊS: DA LIBERALIZAÇÃO DOS MERCADOS À PRODUÇÃO DE CONTEÚDOS «MADE IN SENEGAL».

As bases do "pluralismo mediático" senegalês foram instaladas apenas a partir dos anos 90, quando se começou a verificar a diversificação da oferta da imprensa escrita e a liberalização das rádios. Até 1993, por exemplo, "*le journal Le Soleil était le seul titre quotidien au Sénégal (un quotidien d'information dit de «service public»). (...) Sud Quotidien est devenu le premier quotidien national privé en 1993*" (Guignard, 2007:144). Em 1994, Walf Djri torna-se também num jornal quotidiano e no mesmo ano, as rádios privadas são autorizadas a emitir.

Porém, apesar da liberalização, o controlo estatal continuou a acontecer sob forma de monopólio das infraestruturas.

"Malgré la libéralisation des ondes en 1994, l'emprise de la RTS sur le territoire sénégalais est toujours bien présente via un monopole toujours effectif sur la diffusion et la distribution des émissions de radio et de télévision. Ainsi, les postulants à la création d'une radio doivent s'en remettre à l'agrément de la RTS qui dispose d'un pouvoir jugé « arbitraire » par de nombreux spécialistes. Elle se réserve le droit d'intervenir sur les équipements de diffusion des stations privées afin de vérifier la conformité technique ..." (Guignard, 2007:145)

Esta particularidade é fruto de um passado muito estreitamente ligado a uma «política cultural» centralizada no Estado (ver Bryson, 2014) com um acento muito forte nas questões da «identidade». A televisão para Senghor tinha sido um projeto abraçado com um propósito maior na sociedade senegalesa

"...our television is not a commercial one whose chief objective would be the

conditioning of viewers to make themselves into commodity consumers (...)

*As the president continued, television was "to serve 'Homosénégalensis', to assist him in development, to enrich his personality, that is the task of 'Télésénégalaise' (Allocution de M. le Président 1976). To fulfill that role, Senegalese television had to be both outward and inward looking (...). In the same speech, Senghor begins to make use of the terms *sénégaliser* (infinitive) and *sénégalisation* (noun) to suggest that television, though primarily in French, must be made to feel Senegalese and imbue Senegalese values." (Fair, 2003: 195)*

A ORTS (que precede a RTS) começou a emitir em 1972, mas só depois do virar do milénio é que o mercado da televisão e das telecomunicações se encontrava liberalizado. Tendo começado pelos serviços de satélite como *Excaf Telecomm* e *Canal+Horizons*, 1998 e 2001 respetivamente; a 2STV, a primeira TV privada, é lançada em 2003 como uma parceria público-privada (à altura chamada RTS2S) antes de se tornar totalmente privada. Hoje em dia,

*"le paysage audiovisuel du Sénégal, en décembre 2012, est constitué d'une radio et une télévision de service public dotées chacune de plusieurs chaînes ; une quinzaine de chaînes de télévision privées ; quatre distributeurs de services audiovisuels ; et plus de deux cents stations de radios privées commerciales et communautaires. Une dizaine de promoteurs de télévisions disposent de fréquences hertziennes mais n'ont pas encore démarré l'exploitation. Enfin, une vingtaine de médias en ligne existe. Tous ces médias sont regroupés en organisations professionnelles qui permettent des actions collectives structurées."*¹⁶⁴

Ainda importante de referir, por via das ligações crescentes à Internet e a diversificação que se tem verificado, a liberalização do mercado das telecomunicações que começou em 1999, "En avril 1999, le groupe Millicom International Cellular (MIC) démarra ses activités sous la marque Sentel. Sa part de marché passa de 15 % à 26 % entre 1999 et 2001 pour atteindre plus de 30 % en 2009".(cf. Sagna, 2010) Porém, só em Janeiro de 2009 uma terceira licença seria concedida à Expresso. Apesar de mais de uma década e meia ter passado desde a liberalização, a SONATEL, empresa inicialmente estatal e posteriormente

164 Da página do CNRA, <http://www.cnra.sn/do/le-paysage/>

privatizada, é acusada de exercer um monopólio sobre as telecomunicações, de tal forma que:

"Dans le cadre de la convention signée avec l'État en 1997, la Sonatel a bénéficié d'un monopole de jure sur les services de base jusqu'en juillet 2004. Malgré l'arrivée d'Expresso, dont les services ont été lancés en janvier 2009, elle continue néanmoins de jouir d'un monopole de facto sur la téléphonie fixe, sans parler du contrôle qu'elle exerce sur l'accès au câble sous-marin SAT-3 dont elle est copropriétaire, le nouvel entrant ayant décidé de démarrer uniquement ses activités dans la téléphonie mobile..." (Sagna, 2010)

Esta brevíssima resenha sobre o panorama mediático e das telecomunicações, traz-nos quase até à atualidade. Com um mercado liberalizado a toda a linha (rádios, televisões, telecomunicações) mesmo com todas as suas problemáticas, da suspeitas de corrupção a batalhas jurídicas sobre a concessão de licenças, acusações permanentes de monopólios - públicos e privados (ver Sagna, 2010) - e concorrência desleal. Certo é que desde que observo a produção de conteúdos no Senegal, a partir sobretudo de 2009, a diversificação é crescente e notória.

A ideia de incluir nesta tese um capítulo sobre a esfera mediática senegalesa como um terreno antropológico foi ganhando força com o passar do tempo e o acumular de material. Com a diversificação (e qualidade) dos conteúdos produzidos localmente, bem como maior número, vem também um diálogo mais consistente entre aquilo que se pode chamar a “produção local” e as problemáticas da sociedade¹⁶⁵.

A recolha seguiu as linhas das questões que orientaram todo o estudo e começou por

165 Uma análise deste tipo só ficaria completa com a consideração e comparação dos diferentes ângulos de análise. O exemplo do Senegal é curioso pois tanto ao nível da produção audiovisual, com a atual proliferação de *sitcom* e de dramatizações *theatre sénégalais* (género telefilme, vendido e difundido através da venda de cópias e posteriormente na Internet), como ao nível da produção musical os “diálogos” entre aquilo que se produz e as questões sociais são muito prolíficos. Dois exemplos disso mesmo são: a música de Ndiolé “Diamant Noir” - Yaye ak Dome, onde a tensão entre “mãe” e “filha” se centra na figura do marido da filha e nos conflitos entre as “obrigações conjugais” e as “obrigações da progenitura”; a dramatização *Ay Gaaf*, sobre as dinâmicas das “crenças místicas” e o opróbrio de uma mulher “isolada” (ver Sow, 2008, para uma discussão completa sobre presságios, maus olhados e má sortes (*ay gaaf*), ou a dramatização *Linguère VDN* (ver discussão feita por Mills, 2011).

volta de 2009 de forma mais consistente, ganhando lentamente dimensão e importância.

Na origem dos conteúdos recolhidos estão muitas vezes os media tradicionais, as televisões, rádios, jornais quotidianos e periódicos, que encontram um caminho para o digital através de páginas como *Seneweb*, *Senego*, *Leral.net*, *Ndarinfo*, só para citar algumas. Este emparelhamento media tradicionais/media digitais é na verdade uma dialética já que ambos se alimentam mutuamente. No entanto, a produção de conteúdos é mais forte nos media tradicionais e são raras as páginas da web *made in senegal* que são elas mesmas produtoras de conteúdo. Desde há alguns anos que há diversas tentativas nesse sentido mas tarda em emergir daí uma referência que se dedique exclusivamente à produção de conteúdos próprios. A *Seneweb* sendo a página mais visitada no país, e fora dele, segue nesse sentido, mas ainda longe de ser reconhecida como uma marca de produção de conteúdos que possa ombrear com os media tradicionais.

Uma outra parte importante da recolha aconteceu no domínio do entretenimento, onde o digital ganha uma importância estratégica na difusão, sendo que o grande impacto na difusão online de episódios de séries que as principais televisões emitem (como *Un Café Avec* e *Wiiri Wiiri* emitidos pela TFM) e outras séries (*Dinama Nékh* por exemplo) é em si lucrativa dada a política de pagamentos do *Youtube*. A contabilidade dos visionamentos é importante, porque dá uma ideia de impacto real da produção local, que se tem vindo a generalizar desde 2011 com a série *Nandité Yi*. Entre os episódios mais vistos destas séries há vídeos com mais de um milhão de visionamentos.

A recolha e observação, no domínio do entretenimento, passou também pelo acompanhamento da produção musical e difusão online. Uma observação sustentada pelo tempo permite ressaltar duas ou três produtoras principais no ramo da produção de vídeos de música, tais como Gelongal (que também filma *Un Café Avec*), Prince Arts Studios (que cria os videoclips da maior parte dos grandes artistas), e outros.

Esta breve contextualização do panorama mediático senegalês cumpre um propósito primordial, que é o de sublinhar a existência de padrões identificáveis, de nódulos (da rede) agregadores e de produtores específicos, possivelmente com objetivos específicos. Embora no contexto desta tese me interessem sobretudo conteúdos relacionados com o meu objeto de estudo, outras abordagens seriam necessárias para complementar uma visão mais sustentada

de conjunto.

O Senegal é um país relativamente pequeno e o desenvolvimento dos meios de comunicação senegaleses assenta muitas vezes em figuras chave, sejam eles comunicadores ou investidores, cujos percursos são relevantes para compreender tanto o que produzem como aquilo ao qual dão visibilidade, como é o caso de Mandaye Petit Badji como veremos na secção *#FagaruJotna*; ou ainda de Leuz Niang, realizador de algumas das séries que mais impacto têm tido na esfera mediática e de entretenimento senegalesa. A mesma coisa se passa quando atentamos que aqueles que produzem conteúdos como tele-ficções inspiradas no modelo da novela brasileira, indiana e mexicana (ver Werner, 2006), são os mesmos que realizam os videoclipes com melhores meios de produção e donos de uma estética que denota desde logo uma profissionalização crescente dos produtores e realizadores de média dimensão¹⁶⁶.

O coletivo *Gelongal* por exemplo, celebrou-se pela música antes de começar a tornar a atividade de realização na sua principal atividade. Leuz Niang, após realizar várias séries, iniciou um novo projeto em 2015, Leuz TV, produzindo e difundindo conteúdos locais, em clara competição com outros serviços parecidos como Marodi.tv, Senreplay, Carrapide.com, (todos eles sites de reprodução de conteúdos audiovisuais produzidos no país) com a diferença importante da experiência de realização e de estes outros serviços não serem fornecidos exclusivamente por operadores a partir do Senegal.

Por outro lado, é importante frisar que alguns media, tradicionais como digitais, pertencem a conglomerados mediáticos com interesses próprios, dos quais são exemplos WalfTV de Sidi Lamine Niasse; TFM e o Grupo Futurs Media de Youssou Ndour; D-Média de Bougane Guèye Dany com Zik-Fm, SEN-TV, o jornal diário La Tribune, o magazine Dakar Life. Todos estes grupos e diferentes atores do panorama mediático atual no Senegal apareceram após as liberalizações dos anos 90 e 2000.

166 Um estudo possível na esfera mediática senegalesa é o estudo da proliferação crescente dos produtores de conteúdos que vendem as suas produções às televisões e encontram canais alternativos de difusão, como a Internet.

5.2. O «CASO» DAS «LÉSBICAS DE GRAND YOFF» E A MORALIDADE ONLINE.

Uma história que se reporta a 2012 é um bom exemplo de como a tecnologia e a sexualidade ocupam um espaço importante nos media senegaleses. Essa mesma história é ainda demonstrativa do tipo de escrutínio a que estão sujeitas as gerações mais novas e os seus corpos, considerados genericamente transgressivos.

O clima mediático no Senegal é feito circunstancialmente de escândalos, de onde a política e os “costumes” ressaltam como temáticas preferenciais. Estes escândalos, que ganham uma amplitude grande, devido à massificação das comunicações no país, são hoje discutidos e comentados profusamente. Mas nem sempre terá sido dessa forma, pois por razões ideológicas alguns temas fraturantes eram mantidos longe do espaço público. Porém, estaremos talvez perante “...*a new regime of morality in which disclosure became more ethical than concealment, and the peace of the community became less important than obtaining justice for those who have been wronged.*” (Mills, 2011: 12)

Os escândalos sexuais, por seu lado, parecem ajustar-se perfeitamente à necessidade de focar os comportamentos que quebram os tabus da sociedade senegalesa. Discutem-se, assim, de formas algo enviesadas questões que são do quotidiano dos corpos e das relações de género, como a sexualidade dos jovens (em particular das mulheres jovens), o celibato, a homossexualidade. São discussões que acontecem sobretudo quando se produz algum escândalo, veja-se os exemplos: “*Sabar bou Graw*”, “*Goudi Town*”, e “*Oumou Sy*”, “as cuecas de *Mbathio Ndiaye*” (ver Diop, A., 2012), ou ainda as lésbicas de Grand Yoff de que me ocuparei aqui.

Os programas dedicados, bem como as dramatizações, tomam normalmente o caminho da moralidade, do comportamento certo ou errado, e das pretensas consequências sempre nefastas dos comportamentos libertinos. Essas ocasiões escandalosas representam uma concentração de sentidos e percepções relativamente àqueles que são normalmente visados - os jovens e as mulheres – e que temos vindo ao longo desta tese a focar também.

A distinção entre o que é do domínio privado e público é importante. Como já vimos, o corpo e a sexualidade, não são pensados como sendo do domínio do político (cf. Crossouard, 2015). Mas apesar de tudo a sociedade senegalesa não é uma sociedade onde o

erotismo seja negado, como demonstra Nura Mustafa (cf. Nura Mustafa 2006), mas este tem “permissão” para se materializar apenas em contextos específicos, não se esperando que se imponha no quotidiano.

Voltamos aqui, novamente, o conceito de *sutura*, pois este é na realidade o "core concept in the Wolof code of honor (...). The virtuous practices and states that *sutura* indexes include discretion, modesty, privacy, protection, and the happiness that the previous terms are said to ensure. Since *sutura* refers to the boundary between the state of protection (life) and the state of exposure (death). (...) a bad deed that is not visible to others does not incur until it is exposed." (Mills, 2011: 1-2).

Segundo Mills, a exposição é a “vida nua” no sentido agambiano, quer dizer, a morte social, ou seja, a condição de abjeção (ver Agamben, 2011), uma condição de extrema vulnerabilidade.

A história que apresentarei de seguida aconteceu em 2012 no bairro popular de Grand Yoff (Dakar) e os seus intervenientes são raparigas estudantes. Essa história distingue-se de outras cujos intervenientes são pessoas ligadas ao mundo da dança^{167 168 169 170}. Esta

167 Os já citados escândalos de *Oumou Sy*, *Goudi Town*, *Sabar bou Graw*, *Mbathio Ndiaye*, aconteceram todos em torno de figuras ligadas ao mundo da dança e estão todos ligados à “sexualidade” problemática de pessoas cujos corpos são instrumentos de trabalho. O caso de *Oumou Sy* reporta-se às suspeitas de proxenetismo envolvendo uma centena de modelos senegalesas embarcadas para um desfile de moda na Líbia de Kadaffi. Ver: <http://www.afrik.com/article3280.html>

168 Em *Guddi Town* um grupo de mulheres dançam *sabar* vestindo apenas roupas transparentes e roupa erótica senegalesa (*petit pagne; béthio*). O assunto levantou celeuma junto de associações islâmicas e ficou associado à figura de Ndeye Guèye, uma dançarina. O assunto começou quando um vídeo começou a circular na Internet. Ver: http://www.rewmi.com/video-pornographique-guddi-town-la-danseuse-ndeye-gueye-en-garde-a-vue-par-la-police_a4364.html

169 *Sabar bou Graw* reporta-se como *Guddi Town* a danças em trajes menores, com o acréscimo de o vídeo deixar mesmo entrever a intimidade das dançarinas. A exemplo das *Lesbiennes de Grand Yoff* este vídeo cuja problemática também começa com a exposição online, *Sabar bou Graw* também mete em cena pessoas desconhecidas. Ver: <http://xalimasn.com/affaire-%C2%AB-sabar-bou-graw-%C2%BB-une-des-danseuses-se-confie-%C2%AB-mon-cas-est-critique-je-suis-une-victime-mon-mariage-a-vole-en-eclats-%C2%BB/>

170 O escândalo em torno de Mbáthio Ndiaye acontece porque um fotógrafo divulga uma fotografia da dançarina com uma saia curta onde se veem as suas cuecas. Um processo de «*woman shaming*» começa. Mbathio, no entanto, afirma a sua sexualidade, o direito ao seu corpo e a sua juventude. Ver: <http://xalimasn.com/mbathio-ndiaye-apres-la-divulgation-de-sa-nudite-sur-le-net->

“banalidade” é importante porque ela representa em si o pânico moral. É o facto de serem raparigas comuns, de quem não se esperam os comportamentos em causa, que torna o assunto numa instância de julgamento dos comportamentos de toda uma geração.

O “exclusivo” apareceu primeiro no portal www.senego.com (que desde então se tornou no segundo site mais visitado do país) mas foi também amplamente discutido nos outros media, como os jornais e as televisões.

O vídeo em questão mostra algumas raparigas a acariciarem as zonas erógenas dos seus corpos e a experimentarem a masturbação, umas com as outras e com objetos, entre risos e o uso de uma linguagem vernacular. As autoras do vídeo são supostamente habitantes da área suburbana de Dakar, Grand Yoff, não muito longe do aeroporto internacional Leopold Sedhar Senghor.

As imagens captadas por um telemóvel não são muito claras mas *Senego* não hesita em classificar as raparigas como lésbicas, apontando para a transgressão como mais um exemplo da depravação, da “crise de valores”, e do comportamento não normativo da juventude. Tal classificação denota uma juventude a experimentar com os seus corpos. Também denota o problema dos media em tratar o assunto de forma ligeira e compreender as expectativas sobre a sexualidade das gerações mais jovens, tratando-as sempre como inaceitáveis e em choque com os valores do *Cosaan*.

Mas o que mostra o vídeo? Entre a excitação do comportamento transgressivo, a revelação do corpo nu e a descoberta erótica, o que estamos nós a ver? Verdadeiras lésbicas ou raparigas curiosas em pequenos jogos sexuais inconsequentes, explorando os seus corpos? Não há qualquer referência de uma relação amorosa a acompanhar as carícias. A opinião pública, num país maioritariamente muçulmano como o Senegal, quase obrigatoriamente vai considerar os gestos como lesbianismo, fazendo uso de um filtro ideológico que apenas permitirá focar a transgressão, excluindo outras dimensões relevantes

[mon-sexe-m'appartient-et-jen-fais-ce-que-je-veux/](#) Estes exemplos, aos quais se junta *Lesbiennes de Grand Yoff*, que se descreve em detalhe nesta secção, estão todos ligados ao corpo feminino, à sua sexualidade, à suposta comercialização e exposição da mesma. Mulheres, dançarinas, prostitutas, lésbicas, são arquétipos recorrentes (ver secção sobre *Magazine Confidences*) da negação da norma. A perseguição pela lei, de Oumou Sy e Ndeye Gueye, demonstra bem como se formalizam lógicas de policiamento dos corpos femininos.

do que é ser lésbica, como os afetos e as formas de relação. Se são lésbicas ou não nunca poderíamos dizê-lo apenas olhando para este vídeo.

Mas além das raparigas há um outro participante que é o responsável principal por colocar o ónus da situação no comportamento das raparigas. Esse participante é o telemóvel¹⁷¹. Qual é o seu papel na evolução da situação? Porque decidiram as raparigas filmar a circunstância? Não haverá uma certa *mise en scène* precisamente porque o telemóvel grava o vídeo? Será uma câmara participante? Ou será uma performance diante do olho eletrónico?

É, na realidade, o telemóvel que cria a história, assumindo-se como elemento instigador, como catalisador para a situação, não apenas como um simples instrumento. Sem ele não há história. A sexualidade é levada a cena como num filme pornográfico, género de filme que as raparigas seguramente conhecerão a exemplo da maior parte das pessoas da sua geração (ver capítulo 4). Nesta circunstância particular as “atrizes” são jovens, antes anónimas, “amadoras”, que usam um instrumento eletrónico para se ver a si mesmas através do olho mediático improvisado. Quanto às suas razões podemos apenas conjecturar.

Poderíamos especular que esta projeção de *si/self* nos media é para as raparigas uma necessidade de validar as suas próprias imagens enquanto seres sexuais. Curiosidade ou pressão dos pares é difícil de inferir do vídeo, mas os telemóveis representam hoje um papel incontornável na projeção de *si/self* (ver Turkle, 2008; e Horst, 2009).

A necessidade de encontrar “no” espelho uma sexualidade é aqui levada ao extremo. As consequências acompanham a gravidade da transgressão no universo ideológico patriarcal senegalês.

A omnipresença dos telemóveis nas interações sociais, sobretudo nas camadas mais jovens, introduz capacidades técnicas importantes: uma crescente representação do mundo privado, das esferas da intimidade; até há bem pouco tempo (menos de uma década) implicando uma multiplicidade de instrumentos, hoje possível com apenas um instrumento de bolso. O Senegal não escapa a essa lógica. Assim, os telemóveis (mais do que qualquer outro instrumento) deveriam ser considerados, de pleno direito, como integrantes da maior

171 A importância do elemento de registo de imagem está também patente nos escândalos de Mbathio Ndiaye, Guddi Town, Sabar bou Graw.

parte das sociabilidades, mediadas cada vez mais por uma tecnicidade. Esta tecnicidade, no contexto moral da sociedade senegalesa, é uma espécie de antítese do «corpo velado». O seu papel ativo no des-velamento da privacidade, na quebra da *sutura*, conduz à morte social dos intervenientes – como acabou por acontecer – e sustenta os pânticos morais associados à introdução das TIC na vida em sociedade. Os media e a difusão em privado (através da utilização das capacidades de transmissão via *bluetooth*) fizeram o resto.

Essa tecnicidade introduz, aqui, uma nova materialidade em dimensões da vida consideradas até há bem pouco tempo como privilégios da vida casada. A curiosidade das raparigas não é valorizada nem validada por nenhum discurso “público”¹⁷². Esta “nova” materialidade coloca em causa, de forma mais lata, a intimidade e privacidade de qualquer pessoa, genericamente, e difunde o medo dos instrumentos de registo de imagem.

Gostava agora de apresentar as peças que primeiro publicaram a história. De notar também que a temática gerou uma grande afluência, o “Top 4# da www.senego.com a 25/05/2012 era constituído por quatro peças sobre o vídeo. Podemos ler essas “notícias” como um só texto:

a) “[Senego Exclusivo] Raparigas lésbicas filmadas enquanto se lançam em acções pornográficas

A degradação de valores atingiu um ponto de não retorno no Senegal. O lesbianismo começou a ganhar terreno na capital senegalesa. Temos um vídeo na sua versão integral que dura 17 a 18 minutos. Podemos ver jovens raparigas entre os 16 e os 20 anos de idade, que adotam práticas de puro lesbianismo e, ainda por cima, sobre o olho da câmara. As cenas foram presumivelmente filmadas por uma das participantes. Decidimos não mostrar o vídeo no nosso site”. (Senego 2012)

b) “Lésbicas de Grand Yoff: o filme das lésbicas aterra nos telemóveis”.

A história das lésbicas de Grand Yoff continua a fazer as pessoas escreverem e comentar. Apenas alguns dias após a explosão deste escândalo sexual, as imagens da *partouze* estão disponíveis em *websites* e outros jornais em linha. Mas pior é que o vídeo é agora partilhado entre telemóveis. Algumas pessoas até fazem negócios com

172 Embora muitos internautas demonstrassem alguma compreensão.

ele, nunca hesitando em colocar o vídeo num CD e vendê-lo” (Senego, 2012a)

c) “Lésbicas de Grand Yoff: como o vídeo aterrou na “net”?”

O vídeo de 15 minutos que mostra as jovens raparigas que se permitem encetar em atividades sexuais fez *buzz* nos últimos dias. Toda Dakar fala do assunto. Toda a gente pergunta como é que o vídeo pôde ser exposto na praça pública. Nós temos informação sobre isso.

Terá sido o namorado de uma das raparigas que, zangado com a sua namorada, terá posto o vídeo na sua página de Facebook. Num piscar de olhos o vídeo explodiu na web. No bairro popular de Grand Yoff, as pessoas estão deliciadas com este raro produto filmado por jovens raparigas do bairro. A consequência foi que o vídeo circulou entre milhares de contas Facebook e emails num curto espaço de tempo. Ontem, a “brigada de costumes” fez uma visita à rádio *Zik Fm* para recuperar a peça que foi para o ar na emissão *Teuss*. Informamos que a polícia está à caça destas desavergonhadas raparigas que aparentam ser estrelas de porno profissionais”.(Senego 2012b)

d) “O caso das Lésbicas de Grand Yoff: as autoras invocam a ausência dos pais e a chegada das novas tecnologias”

As línguas soltam-se depois do anúncio da polícia da prisão, para breve, das raparigas implicadas nesta história de lesbianismo. Uma das raparigas que falou protegida pelo anonimato evoca a demissão dos pais, que não assumem as suas responsabilidades de chefes de família¹⁷³.

O outro argumento invocado pela rapariga é a chegada das novas tecnologias (NTIC). Essas novas tecnologias transformaram certos hábitos e acabaram com os tabus. Ela convoca também a sua ausência de maturidade, vistas as suas idades (17 a 20 anos)

São estes os argumentos que ela exporá certamente aos investigadores da

173 De notar a justificação apresentada em diálogo com a ideia de “crise da autoridade patriarcal” e “crise das masculinidades” discutida anteriormente.

polícia, para salvar a sua pele. Fica por saber se serão suficientes para os convencer". (Senego, 2012c)

Os argumentos apresentados sublinham o pânico moral da sociedade senegalesa relativamente às sociabilidades juvenis. São julgamentos diretos sobre a conduta imprópria (transgressiva) e comportamento das raparigas. A linguagem usada em tom acusatório é plena de julgamentos sobre degradação moral ("crise de valores"), sobre o papel dos pais ("crise da autoridade patriarcal") e da responsabilidade das TIC ("pânico moral"), que emergem para estes media sedentos de escândalo como uma forma de justificar a sexualidade "problemática".

De reparar que qualquer uma das quatro peças está presente um elemento que reenvia para a tecnologia: a) "sob o olho da câmara"; b) "aterra nos telemóveis"; c) "aterra na net"; e finalmente d) "as autoras invocam a ausência dos pais e a chegada das novas tecnologias".

Houve diversos seguimentos posteriores a estas peças¹⁷⁴. Novos detalhes emergiram, algumas correções foram necessárias, nas semanas que se seguiram. Também há, consoante o site onde se consulta a informação, títulos diferentes. A *Seneweb*, o site mais visitado no Senegal, apresenta as raparigas como "gang de lésbicas". As conotações com o crime são indicativas da forma como "devemos" olhar para as práticas das mesmas: transgressivas; criminais e inaceitáveis. Nesse mesmo site, apresentam-nos Anna L., a "chefê do gang", uma *habitué* da vida noturna de Dakar¹⁷⁵ que costuma andar em torno de celebridades, e que não será apenas lésbica porque também tem namorados, querendo implicar que é bi-sexual (sem nunca usar o termo). Uma peça no mesmo site datada de 6 de Junho de 2012 apresenta informação sobre uma investigação policial que nos diz que cinco homens foram chamados para responder por invasão da privacidade e devassa ao terem tornado o vídeo público na Internet¹⁷⁶.

174 Os escândalos no Senegal parecem seguir um padrão onde o pico da informação sobre o assunto acontece logo após o momento em que o assunto se torna público. Estudos e teorias da informação, à hora das tecnologias digitais, seguramente poderiam aqui comparar contextos, sobre a sobrevivência de uma "história" na esfera mediática.

175 Sobre as associações da "noite" com a transgressão, a sexualidade, e as práticas das jovens mulheres de Dakar ver Thomas Fouquet (Fouquet, 2011)

176 Ver <http://www.seneweb.com/news/Societe/affaire-des-laquo-lesbiennes-raquo-de-grand->

Por seu lado, a televisão TFM também falou do assunto, fazendo um trabalho jornalístico digno desse nome. Um mês após o vídeo ter começado a circular foram entrevistar as raparigas em questão. As raparigas explicam como as suas vidas mudaram desde então e que se veem obrigadas a ficar nas suas casas; impedidas de sair devido o olhar público, à vergonha. No momento em que gravaram o vídeo nunca pensaram que pudesse alguma vez ir parar à Internet. Os seus testemunhos:

1: “Foi a primeira vez que fizemos aquilo. Foi uma brincadeira, foi por isso que o fizemos. (...) Fomos a *Yoff* e estava calor em *Yoff*. Quando estávamos ali algumas raparigas começaram a dizer que estava calor. Uma começou a tirar as roupas. Alguém comentou “as tuas mamas são pequenas” e foi assim que começou. Não pensámos que aquilo fosse parar ali. Não pensámos nisso.

2: “Não o fizemos por nenhuma razão em particular. Fizemo-lo mas não tivemos nenhum prazer, ninguém nos pagou. Estávamos a brincar e Deus puniu-nos. (...) O outro rapaz tirou [o vídeo] do telemóvel da Sanou, alguém o obteve dele, deu-o a outro rapaz e esse rapaz colocou na Internet. Ele telefonou à Sanou e disse-lhe que alguém lhe trouxera um vídeo, onde ele ouviu o nome dela, para pôr na net. Sanou confirmou que o tínhamos feito e perguntou-lhe: onde é que arranjaste esse vídeo? Ele explicou à Sanou. Sanou implorou-lhe que o tirasse porque as coisas ainda não se tinham tornado públicas, apenas algumas pessoas do bairro tinham ouvido falar. A Sanou implora-lhe para ele tirar o vídeo e ele tenta chantageá-la. A Sanou disse-lhe que não conseguiria o que queria dela (...) nós contámos aos polícias. Ele disse à Sanou que queria que o beijasse ou para arranjar-lhe uma das outras raparigas. Sanou disse-lhe que ele sabia que uma das raparigas era casada. Ele respondeu, “Eu quero a que é casada, assim ela terá dois maridos”.¹⁷⁷

Os eventos que se concentram na existência deste vídeo configuram um conjunto

yoff-les-cinq-5-presumes-diffuseurs-de-la-video-places-sous-mandat-de-depot_n_68713.html É também interessante considerar as reações “populares”, “mediáticas” e as da lei, que na verdade protege as jovens.

¹⁷⁷ Tal como acedido a 18-11-2013 em https://www.youtube.com/watch?v=kQ7VwF_sheA. Tradução pessoal do wolof (com correcção por parte de falante de wolof como primeira língua).

imbricado de julgamentos morais que se ligam diretamente às opiniões que a sociedade senegalesa faz da sexualidade juvenil, fora do quadro normativo do casamento. Por outro lado configuram também uma percepção comum sobre a Internet e as TIC. Esta ideia não se limita apenas a ser uma ideia sobre as possibilidades que a tecnologia oferece mas uma apreciação da abertura (indesejada) que ela permite. Não resisto a, parafraseando, fazer uma súpula dos argumentos do julgamento moral da ocorrência com alguma ironia.

As desavergonhadas raparigas, num mundo que se assemelha a Sodoma, onde os pais já não fazem os seus deveres e as TIC são ubíquas; onde os tabus são deitados ao lixo e as jovens raparigas podem praticar atos homossexuais contra-natura, usando os seus corpos como profissionais da pornografia. Apesar disso, as pessoas encontram aí um fugaz prazer com a raridade do “produto”, jovens senegalesas entre os 16 e os 20 anos a terem relações sexuais em grupo. Esta nova atitude dos jovens é vista pelo olho eletrónico do telemóvel, onde tudo é posto a nu e é agora parte de um negócio. É ainda importante saber que a Internet é a fonte do mimetismo destas jovens, pois é claro que tais práticas não são “do Senegal” mas coisas vindas do “exterior”.

Algumas das minhas entrevistadas em Saint Louis também falaram deste vídeo. O vídeo não foi mostrado na televisão e a maior parte das pessoas tê-lo-á visto nos seus telefones, onde foi sendo partilhado via *bluetooth*¹⁷⁸. As minhas entrevistadas também viram o vídeo no telemóvel e exprimiram em jeito de subjetivação o medo da presença de imagens suas na Internet, e o perigo de serem usadas para fins problemáticos.

O que me interessa aqui e aquilo que gostaria de sublinhar através deste estudo de caso, não é tanto se estamos perante lesbianismo, uma sexualidade transgressiva no Senegal, mas o porquê da situação ter sido considerada escandalosa e a forma como a moralidade se exerce sobre os “desvios” no Senegal (nos media), i.e., a lógica e forma em como as TIC são percecionadas pelo filtro “moralizador”, gerando um pânico moral.

A situação aponta igualmente para a importância dos telemóveis hoje em dia e a forma como estes esbateram as fronteiras entre público e privado; e para o escrutínio quotidiano das relações dos jovens com os seus corpos.

178 Sobre a importância da partilha via *bluetooth* e a importância do telemóvel como armazenamento o projecto de Chris Kirkley com o seu “Sahel Sounds” dá uma ideia da dimensão. (ver Kirkley,2014)

Num outro registo, dramatizado, humorístico, mas ainda no universo mediático senegalês, continuaremos a ver de seguida como o foco sobre as mulheres, as suas relações, estratégias e opções de vida, são um tema central na sociedade senegalesa, nomeadamente na esfera mediática onde as dramatizações se mostram muitas vezes preocupadas com o papel das mulheres nas relações sociais: conjugais; de género; profissionais.

5.3. MBARAAN “DINAMA NÉKH”, A MONETIZAÇÃO DOS AFETOS E A DRAMATIZAÇÃO DO GÉNERO NUMA SITCOM SENEGALESA.

"O dinheiro tornou-se num dos símbolos mais fortes do poder e da capacidade, uma espécie de mito moderno incontornável, entre outras considerações sociais, para a ideia de felicidade. Contribuiu para estilhaçar certos valores tradicionais, introduzindo novos modos de relação, troca e consumo" (Sow, 2008:141)

A juventude senegalesa acredita hoje que dispor dos meios materiais para consumir produtos "globais" é sinónimo de se afirmar. A precariedade das vidas e das oportunidades tem sido responsável por soluções criativas para arranjar dinheiro. Existem no entanto várias imagens dessa "criatividade", ao mesmo tempo legítima e ilegítima, marcadas pelo filtro do género. Se de um lado, a figura do *góór-góórlu* (*débrouillard*: desenrascado) emerge como uma espécie de herói moderno no Senegal (Fall, A.S., 2007), outras imagens surgem no pólo negativo, como a figura da *mbaraneuse* (Fouquet, 2011). O *góór-góórlu* representa o esforço, o trabalho, a persistência, enquanto a *mbaraneuse* representa a facilidade, o *bëgg lu yomb*, a manipulação.

Nos capítulos anteriores procurei desmistificar o *mbaraan* e sobretudo equacioná-lo mais enquanto pânico moral do que enquanto uma prática generalizada. O contexto de Saint Louis mostrou-nos como muito provavelmente os media são grandemente responsáveis pela amplificação da prática do *mbaraan*, e que embora grande parte das jovens senegalesas de hoje conheça e tenha entrado em contacto com instâncias dessa prática, a prática dificilmente pode ser pensada como uma estratégia de longo prazo, mas sim como uma forma de solucionar rapidamente problemas imediatos.

"a gendered response to the reigning socioeconomic challenges in urban Senegal (...) [rather than] a sign of moral decay or the encroachment of Western consumerism and sexual norms on traditional Senegalese culture, we argue that *mbaraan* reflects contradictory opportunities and constraints that women face as they grapple with unfulfilled material, emotional and sexual expectations..." (Foley, 2013: 122)

Usar o *mbaraan* como forma de "*asserting control over their own sexual, emotional and reproductive labor and deploy it to accomplish their ends*" (Foley 2013:122) encaixa bem numa narrativa sobre a agência feminina. Porém, a afirmação esconde as muitas contradições com que as mulheres se confrontam no que ao seu «bem estar social» toca. O seu «bem estar» individual não se desliga do social, sob formas de reconhecimento de posses materiais e virtudes morais. Razão pela qual é uma prática ambígua e que provoca ambiguidade nas pessoas que o praticam, que não são exclusivamente mulheres - de todas as idades - mas também homens (cf. Solomon, 2009).

A perspectiva de Foley contrasta com a perspectiva que culturalmente se tem do *mbaraan*. Esse contraste resulta principalmente do ponto de vista do direito de autoafirmação de género, da importância das liberdades individuais e das escolhas pessoais. Foley tem razão quando aponta a prática como refletindo oportunidades e constrangimentos contraditórios, ou expectativas goradas, material, emocional e sexualmente. O *mbaraan* põe isso tudo em jogo, numa sociedade em falta de modelos de sucesso no feminino, além da imagem canónica da mulher que existe em primeira instância enquanto esposa e mãe.

Mas o *mbaraan* não é apenas uma prática onde se envolvem as expectativas, sobretudo das mulheres, daquilo que devem poder retirar de uma relação (o *mbaraan* é muitas vezes, segundo algumas jovens, uma forma de se proteger, digamos emocionalmente, das traições dos homens), é também uma prática que expõe ainda mais as mulheres, e sobretudo as mulheres jovens, aos julgamentos sempre presentes.

A importância do fenómeno, ou pelo menos a importância que o fenómeno tem nas subjetividades senegalesas, fica patente com o aparecimento da *sitcom Dinama Nékh*, difundida por www.senepeople.com, e com grande impacto, demonstrando a importância das TIC no aparecimento de espaços e lógicas de reflexão e dramatização sobre a sociedade.

Dinama Nekh é uma expressão em wolof que pode significar algo como "ficarei

satisfeito(a)", ou "vai ser bom", ou ainda "serei contente". Duas mulheres, Daro e Maimouna, usam o *mbaraan* como estratégia de vida, manipulando homens (e em diversas circunstâncias defendendo mulheres) para obter dinheiro e favores. Maimouna praticamente sempre no seu sofá, e Daro que entra e sai de cena sempre com exagero. As duas dividem os frutos do "trabalho".

De uma forma humorística, o realizador Leuz Niang, a partir de uma ideia do artista e músico Metzo Djata, dramatiza a vida destas duas personagens principais em torno do *mbaraan*. A dramatização de *Dinama Nékh* é um reflexo das tensões crescentes em termos de aspirações relacionais tanto de homens como mulheres.

Leuz Niang numa entrevista diz-nos que:

"Nous voulons montrer aux femmes que leur place est dans un lieu de travail. Une femme doit travailler et non dépendre des hommes. Les hommes aiment dominer les femmes. C'est naturel¹⁷⁹. Certaines filles aiment la facilité¹⁸⁰. Pour elle, faire du "Mbarane" est plus facile et plus rentable, alors que cela ne mène à rien. Ce n'est pas parce qu'on est belle qu'on doit dépendre des hommes et échanger sa beauté contre l'argent." (Niang, Leuz, 2014)

e acrescenta quando instado a responder sobre se acha que as senegalesas se revêem em Daro e Maimouna:

"Oui! C'est vrai qu'on exagère avec le personnage de Daro, mais les femmes doivent s'y reconnaître. Maimouna, c'est la jeune fille belle qui aime la facilité et qui pense qu'avec sa beauté, elle peut tout avoir. Et la plupart des jeunes filles sont comme cela. Maimouna, c'est la typique de la jeune fille sénégalaise. Elle ne pense même pas à travailler. Elle est belle et cherche l'homme idéal pour lui soutirer de l'argent. Daro, c'est l'amie qui l'encourage à faire du Mbarane et qui lui dit que ce sont les hommes qui doivent entretenir les femmes." (Niang, Leuz, 2014).

A série explora quase obsessivamente o lado material da relação de *mbaraan*, tipificando os homens que vão aparecendo no cenário da sala de Maimouna, uns perdidos e

179 Nota para a ideia de “naturalidade” da dominação dos homens sobre as mulheres.

180 Nota igualmente para esta expressão: *bëgg lu yomb* (gostar da facilidade); expressão comumente utilizada para indicar os comportamentos transgressivos com vista aos ganhos materiais. Por oposição a *góór-góórlu* (trabalhar duro) ou *ñaffé* (mesma significação).

apaixonados pela beleza de Maimouna e outros eles mesmos manipuladores e artistas do disfarce. O lado emocional das relações, bem como as consequências morais e sociais do *mbaraan* são muito pouco exploradas, muito provavelmente devido à necessidade de manter o registo humorístico, mas como as citações do realizador da série podem deixar entrever há um foco declarado na ideia de «modo de vida», de dependência das mulheres vis-à-vis dos homens, na beleza e afetos femininos.

A sexualidade é apenas sugerida. Maimouna, nos seus imensos preparos para estar sempre *au top* seduz, fazendo acreditar aos homens que a apropriação da sua sexualidade está apenas ao alcance de uma prenda. Ela exhibe o seu corpo com parcimónia, de forma mais ou menos velada, mostra a sua fragilidade feminina para invocar o sentimento protetor dos homens, que sem saberem são as suas presas. Maimouna não se oferece, usa antes o excesso, o desejo inatingível dos homens, para que estes fiquem dispostos a dar o seu dinheiro. Quando as situações se aproximam de um clímax ela criará uma situação de escape, com Daro, frustrando os seus pretendentes e ficando-lhes com o dinheiro.

Se na maioria dos episódios o homem sai pela porta pequena, confuso e surpreendido pelo golpe; noutros episódios o homem que compreendeu o golpe e exige o seu dinheiro de volta encontra Daro pronta a dizer-lhe que o dinheiro é a paga pelos seus intentos reprováveis.

Em duas séries de cerca de 50 episódios, o avanço na narrativa é lento. Apesar disso, uma história mais complexa vai existindo em pano de fundo. Um momento interessante dessa história em pano de fundo acontece já no fim da primeira série quando Maimouna, de quem se comenta aquilo que faz, é confrontada pela sua *Badiane* (irmã do pai) e ameaçada. A irmã do pai usa o medo do patriarca (contar ao pai) para dizer a Maimouna que tem de se casar para acabar com a sua vida moralmente reprovável (chama-a de prostituta). Daro vai encontrar Maimouna chorosa e ambas conversam.

Daro: Não digas que não trabalhas. Nós trabalhamos, nós trabalhamos amiga. Sim sim. A forma como arranjamos dinheiro é muito difícil. Andamos a comer o fruto do que a tua mãe aguentou¹⁸¹. Antes de termos qualquer coisa é preciso falar até ficar

181 'Ñaq bootaay' - O suor da mãe, o suor do *boot* (carregar a criança às costas). Diz-se que

*cansada*¹⁸². *É trabalho! É trabalho como os outros, se rezarmos será abençoado. O que me preocupa é o que a tua 'badiane' disse que ia falar com o teu pai, o que é que pensas disso? O que eu quero saber é que solução tens para isso!?*

Maimouna: Casar-me, não!? É a beleza da mulher que faz o casamento.

Daro: Estás a falar de casamento?

Maimouna: Sim.

Daro: Tu, preparada para casar?

Maimouna: Sim Sim.

*Daro: [Espantada] ... toca na madeira ... Pronta? Não estou preparada para casar! E também não te aconselho de te casares! Para quê precipitares-te? Para quê tanta pressa? Disseram-te que o mundo ia terminar para dares um passo em falso! Pensa bem. Que mulher é que tu conheces apressada para se casar? Os homens já não se casam, não casam com ninguém. E se se casam já não cuidam de ninguém*¹⁸³. *Estás a perceber? Aquele que se casar contigo vai bater-te, bater-te, bater-te até te cansares e queres voltar para casa*¹⁸⁴. *Quando estiveres de barriga grande e a ter filhos sem parar mandam-te para a tua mãe. Se fores para a tua mãe ela não vai servir de nada, o choro dos teus filhos vai chateá-la e é ela que te vai mandar para a rua. Deus queira que não arranjes um marido que te leve para a casa grande [kër gu mag], cozinhar dez quilos [de arroz]. Ao acordar dão-te a despesa, 2500 ou 3000 francos, vais ao mercado olhar para todo o lado sem saber o que fazer, como o Lat Dior com os 'tubaab'*¹⁸⁵.

Estás a perceber?

*Aquilo que te dão não chega. Não cuidam de ti como deve ser. A tua vida perde o sentido e o além também*¹⁸⁶. *O que é que vale isso? És uma Jongoma com*

quando alguém é bem sucedido e se destaca que é devido ao trabalho da mãe, e às coisas que ela aguentou.

182 Conotação negativa do falar desbragadamente (*bari waax*), por oposição a falar mantendo elegância.

183 A problemática do casamento e dos papéis normativos, “o homem que cuida”.

184 A banalidade da violência conjugal.

185 Está implícita a ideia de que as despesas não chegam, 3000 CFA são menos de 5 EUR.

186 Esta ideia não é evidente mas aquele que não vive uma vida digna não tem dignidade após a

tudo no sitio. Na cidade inteira, se há mulheres que têm ciúmes de ti, tu não tens ciúmes delas. Não tens ciúmes de nenhuma outra mulher como tu. Todos falam da tua casa. A casa da Maimouna. A casa da Maimouna. Todas ciumentas.

Hã?

Dá graças a Deus que o que aqui temos é muito bom! Não nos cansamos. São os homens que aparecem por eles mesmos sem que ninguém os chame, a dar os presentes que dão. Só às vezes é que é difícil quando falhamos. Aquele que vai à caça às vezes volta de mãos a abanar. É o suficiente para ficares desanimada? Para aproveitares logo para casar?

Como se pode constatar, *Dinama Nékh* tem um discurso forte sobre a dependência das mulheres do homens, do casamento, e das agruras que essa dependência causa. Apesar do registo humorístico, algumas das cenas são verdadeiros comentários sociais focados nas dinâmicas das relações de género. O questionamento das relações entre homens e mulheres, da conjugalidade, revela mesmo um certo cinismo provocador, no genérico da série. Ouvimos no genérico da série 1 a voz de Maimouna perguntar: "*ay mbëgg yooyu mingi xew ba léégi?*" - então o amor ainda está na moda? A provocação leva um administrador de uma página de Facebook a perguntar numa atualização de estado de 24 de Outubro de 2013:



Fig. 2. Atualização de Estado Facebook “Fier d'être sénégalais”

" Di na ma nékh !!! A série televisiva que marca a atualidade no Senegal

morte.

não faz mais do que destruir mais um bocadinho a imagem das raparigas de Dakar, adeptas do "mbarrane", que não têm nenhuma moralidade, só querem é dinheiro"

Esta série que gaba os méritos da "prostituição clandestina", que mostra as diferentes facetas das vidas destas jovens raparigas, sem trabalho, sem profissão e que vivem como princesas em apartamentos luxuosos de Dakar, para enganar os homens (casados ou não)!!!! É por isto que os homens já não respeitam as mulheres (...). Ainda por cima o slogan desta série é que o amor já não existe no Senegal. É grave e ainda mais grave porque alguns jovens se identificam com os atores!!! Viva a vagabundagem e a libertinagem sexual, adeus amor!!!! O país vai em direção ao desequilíbrio total da sociedade! É por isso que há infanticídio, e adultério, e muitas violações no país que pena! Mas deixem-me que vos diga, as coisas podem ser muito boas aqui na terra mas será que serão quando morrerem?!”

Podemos através deste exemplo perceber como as TIC são importantes no confronto de perspetivas. Foquei aqui três perspetivas, do realizador, do texto da série e de um internauta, que demonstram mais uma vez que as relações de género são temáticas não apenas de conversas de aldeia, preocupações de jovens raparigas numa cidade, mas também para internautas, realizadores de séries que “pretendem espelhar as questões da sociedade senegalesa”. A facilidade para dispor de meios de produção e difusão (que determina muitas vezes a escala e impacto das produções culturais) ajuda à criação de novos conteúdos específicos à sociedade senegalesa e aí enraizados.

Para mim, Dinama Nékh foi uma surpresa na altura que apareceu pois veio dialogar com as questões que os meus interlocutores se colocavam. Há, no entanto, um aspeto importante que parece ser discutido de forma menos intensa, que é a monetização dos afetos (e das relações).

Obscurecida pela dramatização do problemático *mbaraan* e das suas consequências percecionadas como nefastas, a realidade que nos reenvia à citação inicial desta secção, de Ibrahima Sow, de que o dinheiro ganhou um lugar central na representação da ideia de

felicidade¹⁸⁷, levando os atores a enfrentarem-se num campo de batalha (de ilusão, mentiras, manipulações) que é dividido por uma linha imaginária entre homens de um lado e mulheres do outro.

Apesar de uma certa ideia de justiça “latente” e, interpretado por outros, um certo *empowerment* permitido pelo *mbaraan*, eu preferiria traduzir o mesmo pela ideia de «transaccionalidade de afetos». Inspirando-me em Leclerc-Madlala que usa a expressão «transaccionalidade de sexo» para o contexto da África do Sul, relativamente aos *sugar daddy* e *sugar mommies*, mas recusando o elemento “sexo”, pois me parece que o *mbaraan* não se resume às relações sexuais e falar de transaccionalidade de sexo focaria apenas aquilo que é muitas vezes o culminar de todo um processo moroso de relação enganosa, com ganhos materiais de um lado e exigências afetivas e relacionais do outro.

Mais uma vez o foco negativo está do lado feminino, e *Dinama Nékh* apesar de se assumir como uma série que vem massificar o debate¹⁸⁸ sobre as relações de género, em especial por focar a prática do *mbaraan*, até aqui focada apenas através de episódios escandalosos e sobretudo através do pânico moral generalizado nos media e nas opiniões, sobre o comportamento das mulheres (em especial das jovens) não consegue colocar o foco longe das mulheres, ao dramatizar da forma que o faz as relações de género e dar voz à subjetividade ficcional de duas *mbaraneuses*. Apesar de não se conseguir soltar dessas amarras, que podemos considerar que são culturais (uma série mais chocante e mais abertamente pró-feminista talvez não pudesse ter sucesso) *Dinama Nékh* tem a virtude de desviar o assunto do pânico moral e conseguir torná-lo num debate sobre as relações entre homens e mulheres¹⁸⁹.

187 Em termos de representação podemos mesmo contrastar o lugar central do dinheiro em *Dinama Nékh* e outras dramatizações atuais no Senegal (por exemplo *Wiiri Wiiri*; *Un Café Avec*; *Tundu Wundu*) e um filme dos anos 70 como “Le Mandat” de Ousmane Sembène, onde o dinheiro é uma espécie de realidade ilusória que todos perseguem, sobressaindo as obrigações sociais (e possivelmente a hipocrisia das mesmas). A diferença entre o dinheiro como elemento ausente (sendo a sua materialização mais problemática) e o dinheiro como forma de relação, teria alguma razão de ser aqui; especialmente se considerarmos que a forma principal de estatuto social é hoje o poder económico (embora não exclusivamente).

188 E fá-lo de forma bem sucedida pois os seus episódios mais visionados contam com mais de um milhão de visionamentos no Youtube.

189 A exemplo de outras séries onde as mulheres são cada vez menos apresentadas apenas como

Dinama Nékh representa, então, um excelente exemplo de como as TIC (vistas também como instrumentos de produção, representação e difusão, ou seja, comunicação) têm uma influência direta no impacto que passaram a ter certos assuntos na sociedade senegalesa. Mas se *Dinama Nékh* é um exemplo pela positiva, passarei agora a falar de mais alguns exemplos de como o panorama mediático senegalês está saturado de mensagens que alimentam o pânico moral de que temos vindo a falar e que na perceção dos senegaleses põe em causa os seus valores.

5.4. A PERCEÇÃO NEGATIVA DO FEMININO: *MAGAZINE CONFIDENCES*

Nesta subsecção preocupar-me-ei com uma breve análise de uma recolha (e digitalização, ver exemplo de capa, ANEXO A) que fiz ao longo do ano de 2012, de um jornal semanário do qual recolhi e digitalizei 19 números entre os meses de Fevereiro de Dezembro desse ano.

Essa recolha que inicialmente não foi pensada em específico para cumprir um propósito na tese, foi ganhando algum interesse ao longo do tempo e com o ganhar consciência daquilo que se pode chamar uma linha editorial. A linha editorial não teria tanta importância se não fosse ela mesma uma formatação dos conteúdos do jornal, uma forma específica de representar a sociedade senegalesa, onde a questão da representação do género e das relações sociais se assume como relevante para o diálogo com as outras instâncias que tenho vindo a invocar.

Os 19 números servem aqui de exemplo para algo muito mais recorrente nos media e na sociedade senegaleses, a perceção negativa do feminino. Mais números do mesmo jornal poderia trazer estatísticas mais detalhadas sobre as temáticas, mas genericamente não mudariam esse aspeto geral, transversal tanto a media tradicionais como a media digitais, quando abordados determinados assuntos (ver Anexo A) como a sexualidade.

Joséph Dédhiou, o redator desta publicação, escreve a 8 de Junho de 2011, para o site www.seneweb.com,

"(...)Lancé, le lundi 6 juin à Dakar, le mensuel [entretanto pelos vistos tornado

vítimas de uma ideologia patriarcal que as encerra no jugo de um patriarca.

semanário] « *Confidences Magazine* » se veut un journal qui « offre l'opportunité aux gens de raconter plus facilement et en toute confidentialité des faits vécus, mais qu'ils n'ont pas l'occasion ou le courage de raconter », souligne son Directeur de Publication Cheikhna Diakité.

A travers son contenu, « *Confidences Magazine* » veut réhabiliter des valeurs de solidarité, de tolérance, d'honnêteté, de gratitude, de sagesse, de fidélité, de foi, de respect de la parole donnée etc.

Convaicue qu'une vie fondée sur des valeurs ne peut qu'être paisible et harmonieuse, l'équipe de « *Confidences Magazine* », composée de jeunes professionnels, épris de valeurs d'éthique et de déontologie, est engagée à informer juste et vrai, sur des faits réels, relatifs aux secrets de personnes ordinaires. Des témoignages de victimes d'histoire de viol, d'inceste, d'adultère, entre autres faits de société, sont proposés aux lecteurs en vue d'en tirer des leçons et contribuer au changement de comportement et à la lutte contre la perte des valeurs dans la société. (...)"

As expressões saltam à vista: reabilita valores; ética; mudança de comportamento; contra a perda de valores da sociedade.

Uma análise, que nem precisa de ser muito cuidada, do conteúdo deste jornal, demonstra desde logo que a estratégia prescrita para a "mudança de valores" é de choque, reafirmando o «regime de exposição» de delapidação da *sutura* visto por Mills nos media senegaleses, mas também, de uma forma um pouco mais "retorcida" (e isto é uma especulação de uma pessoa que conhece bem a sociedade senegalesa) usando o medo como forma de advertência contra determinadas situações¹⁹⁰. Ou podemos apenas pensar a declaração de intenções do redator como insignificante e acreditar que o jornal veio preencher um espaço pouco explorado (de forma focada) dos media senegaleses mais convencionais, o escândalo, os problemas sociais, acompanhados de um pequeno espaço *people*.

O foco das problemáticas, no entanto, situa-se sobretudo nos problemas “no feminino”, questões de sexualidade, relações familiares tensas entre as mulheres casadas e as famílias

190 Um conceito alternativo mas que precisarei de explorar aprofundadamente posteriormente pode ser veiculado pela expressão *women shaming* ou *women bashing*.

dos seus maridos, problemas conjugais, problemas com as famílias e as exigências de solidariedade social por parte das famílias de origem; questões de poligamia e competição entre mulheres; questões do mundo laboral e do universo doméstico, onde são operativas as imposições da ideologia patriarcal; e ainda questões sobre o corpo. Em resumo, as muitas dimensões onde o feminino está no centro do debate e condensa um conjunto de ideias fortes sobre o «desvio» e a «norma».

Os títulos¹⁹¹ reenviam-nos ora para a vitimização das mulheres (ex: *«harcèlement en milieu professionnel, les femmes exposées aux avances indécentes de leurs supérieurs»*; *«Dans l'univers des ménages sénégalais: quand les «bonnes» sont victimes d'abus sexuel»*; *« Préjugés, harcèlement des chercheurs d'aventures: le calvaire quotidien des femmes divorcées!»*) ora para a culpabilização (ex: *la «prostitution clandestine des mendiante»*).

De uma análise dos títulos, emergem alguns «tipos» da categoria do feminino, que poderiam ser pensados como uma espécie de sociologismo espontâneo e que são relativamente difundidos quer pelos outros media (em editoriais, artigos de opinião, casos de escândalo) como pela sociedade em geral.

Podemos, então, fazer sobressair dos títulos de Magazine Confidences: *«la bonne»*, a empregada ou *mbindaan* (ver Mills, 2011) *«les femmes divorcées»*, as mulheres divorciadas, *«les mendiante»* (as mulheres em situação frágil) – todas estas vistas como estando numa posição frágil especialmente inclinadas para conhecerem diretamente as agruras da vida devido à sua posição social frágil, de isolamento, ou no lugar mais baixo da hierarquia social. A discussão de Ivy Mills sobre a figura da *mbindaan* por oposição à *patronne* é elucidativa de como as questões do estatuto social se engrenam a partir de tipificações que comportam consigo todo o tipo de associações subjetivas sobre o lugar social do outro.

Do outro lado, uma outra tipificação, já não de mulheres-vítima mas de mulheres que procuram ativamente rejeitar essa condição e sobre as quais recaem em especial os julgamentos sobre os costumes, a norma e os “desvios”: *les mbaranneuses* em wolof *mbaraankat*, ou seja, as mulheres que praticam o *mbaraan* (ver Foley, 2012; Fouquet, 2007); *les prostituées*, ou *Caga* (lê-se *Thiaga*; ver Fouquet, 2007); ou genericamente as jovens, *les jeunes filles/minettes*.

191 Ver ANEXO A para o levantamento dos títulos de capa dos números recolhidos.

Esta (arque-) tipificação relativamente genérica do feminino não se esgota aqui. Porém o jornal em questão concentra-se sobretudo nestas figuras. Poderíamos igualmente sublinhar a importância de outras figuras «do feminino» como: «as atletas», «as dançarinas» e «as manequins», todas elas com profissões relacionadas com o corpo e em torno das quais se configuram os muitos escândalos que emergem regularmente no panorama mediático senegalês¹⁹²; ou ainda as *les belles-soeurs*, *belles-mères*, *les coépouses* - *wujj* em wolof, figuras todas elas relacionadas com as relações tensas da conjugalidade virilocal, da coabitação de mulheres que partilham recursos ou mantêm laços familiares por afinidade.

Uma análise aprofundada dos media em geral encontraria estas figuras de forma recorrente, mulheres entre a fragilidade e as zonas cinzentas da moralidade, ameaçadas de efetiva morte social. Menos visíveis são as *empowered women*, apesar de não deixarem de existir neste panorama (apesar de perfeitamente ausentes da revista em análise, *Magazines Confidences*), de onde se pode deduzir uma preferência não só pelo escândalo como por uma determinada imagem negativa do feminino, em geral.

Um caso muito particular, ainda atentando os títulos de Magazine Confidences, e em linha com esta tese, as jovens raparigas/mulheres : 1) “*Chantage, relations sexuelles filmées, simulation de grossesse: Ces «minettes» qui détroussent des personnalités*”; 2) “*L'univers des clubs féminins de football, handball et Basket: Quand les joueuses s'adonnent à des pratiques lesbiennes!*”; 3) “*Libertinage Sexuel des Jeunes filles mineures: Des pilules pour mener une vie sexuelle active*”; 4) “*Sexualité Précoce: quand filles et garçons découvrent très tôt le sexe*”; 5) “*Désir de retrouver une seconde jeunesse ou envie de nouvelles découvertes sur le plan sexuel: pourquoi les vieux ou «papis» courent derrière les filles*”; 6) “*Tabac, Chanvre Indien, Alcool: ces filles adeptes de l'alcool et de la nicotine*”; 7) “*Prostitution Clandestine via L'internet: Les jeunes filles investissent les sites de rencontre à la recherche de clients!*”; 8) “*Cheveux naturels, tissus de classe, parures pour la fête de Tabaski: ces filles «mbaraneuses» qui dépouillent hommes*”.

A sexualidade aparece, também ela, no centro da negatividade associada ao feminino, como o elemento “negativizador” dos “costumes”, de par em par com chantagens,

192 Ver a tese de Awa Diop (Diop, A., 2012) e a secção sobre as Lésbicas de Grand Yoff neste capítulo.

libertinagem, homossexualidade, consumo de substâncias, prostituição, e frivolidades. As “jovens raparigas sexualmente ativas” e procurando um espaço por “zonas cinzentas” aparecem assim como a absoluta antítese da boa conduta em sociedade, como uma espécie de polo negativo, ao qual é sempre possível ir buscar exemplos da decadência dos valores sociais senegaleses. Os media, e em especial a Magazine Confidences, usam este excesso de condensação de significados para reiterar, e diria mesmo justificar, o pânico moral com o qual se pretende que os jovens (homens e mulheres) se confrontem nas suas tentativas de mudança dos valores sócio-culturais¹⁹³. Esta enfoque quase sempre negativo é, por outro lado, uma espécie de resistência ativa em relação aquilo que é a perceção sobre modos de vida “importados”, i.e., a promoção da igualdade de género, os direitos reprodutivos e da liberdade individuais. Antes de aprofundar uma resposta endémica a essa negatividade sobre os jovens, e sobre a sexualidade (ver secção 5.6); gostaria ainda de brevemente trazer à luz um exemplo do funcionamento do panorama mediático senegalês no seu tratamento dos “limites” relativamente à exposição das relações sociais e de género.

5.5. KAWTEEF: O INTOLERÁVEL

“Dans la mise en œuvre des attributions que lui confère la loi, le CNRA a constaté la diffusion par la chaîne de télévision Sen-Tv d’une émission dénommée « Kawteff », le samedi 21 février 2015 entre 21h30 et 22h30, dont le contenu recèle des violations graves et des manquements avérés au dispositif régissant la production audiovisuelle.

La production offerte présente des individus venus étaler sur le plateau, en présence d’un public essentiellement composé de jeunes, des pans de leur vie privée faits de trahison, d’adultère, de chantage et de vices aux antipodes des valeurs fondatrices de notre société. Pour ajouter à la confusion, le déroulement de l’émission ne permet pas de savoir si les concernés sont des acteurs ou s’il s’agit de personnes qui ont vécu elles mêmes les faits relatés. Toute l’émission a été émaillée d’insultes, d’injures et de scènes de violence, tant dans la partie présentation des faits que dans

193 Ligados à autoridade patriarcal, à conjugalidade, à vida do corpo.

celle réservée aux interventions du public. Le spectacle proposé choque autant par le contenu que par les différentes attitudes des parties prenantes. Le discours prétendument moralisateur de l'animateur, à la fin de l'émission, ne saurait édulcorer son attitude première qui, au fil du débat, n'a cessé de chauffer les intervenants, de les pousser à aller plus loin dans leurs propos indécents, de les encourager à exposer leurs vices."¹⁹⁴

É com o comunicado de onde foi retirado este excerto que o *Conseil National de Régulation de l'Audiovisuel* interdita qualquer nova emissão do programa *Kawteef*¹⁹⁵. No mesmo comunicado, intitulado “*Mise en demeure du Groupe D-MEDIA*”, são apontados outros conteúdos de emissões ligadas a este grupo mediático, através da rádio Zik FM, como «*Teuss*»¹⁹⁶. O mais interessante deste comunicado é ele constituir uma resposta célere em reação à emissão de *Kawteef* e com efeitos imediatos, fazendo uso de um poder judicial coercivo (argumentando com disposições legais e sanções), mas usando uma linguagem em sintonia com uma interpretação sócio-cultural da emissão em questão.

Esta instituição de Estado, que faz a provedoria dos media no Senegal, publica “avisos trimestrais”, difundidos pelos media (por exemplo Agence de Presse Sénégalaise) e depois recuperados pelos muitos portais noticiosos que compõem o panorama online e pelos media tradicionais. No aviso trimestral do trimestre (Abril a Junho 2015) seguinte à emissão de *Kawteef*, podemos ainda ler:

La diffusion de faits choquants ou de récits en termes crus, pouvant heurter nos valeurs et nos mœurs, à travers certaines émissions, notamment « Petit déj » de Walf

194 Da página do Conseil National de Régulation de l'Audiovisuel (CNRA) acedida a 20 de Novembro de 2015: <http://www.cnra.sn/do/mise-en-demeure-du-groupe-d-media/>

195 Estou aqui a respeitar a grafia do nome proposta pelo próprio programa e não aquela usada no comunicado do CNRA (*Kawteff*).

196 Um detalhe por ventura importante é o facto de estarem aqui em causa os mesmos “atores” do caso “lésbicas de Grand Yoff”, já que foi na Zik FM, no programa *Teuss*, por intermédio de Ahmed Aidara, que esse caso foi primeiramente difundido. http://www.xibar.net/VIDEO-DES-LESBIENNES-DE-GRAND-YOFF-La-ZIK-FM-se-fache_a45387.html. Esta *mise en demeure*, no entanto, é de 2015, e o caso anterior, de 2012, mas também terá levantado questões com o CNRA.

TV, « Entre nous » de la Sen TV et de Zik FM, «Xalass » de la RFM, et « Teuss » de Zik FM ;

Sur Walf TV, au cours de l'émission « Petit Dej» du 04 juin 2015, entre 08:10:37 et 08:41:38, un témoignage a été diffusé, dans lequel l'intervenant s'est longuement exprimé sur la relation adultérine entretenue avec sa « tante » (c'est-à-dire l'épouse de son père), suivi des commentaires d'un goût douteux venant de l'un des animateurs de l'émission.

Sur Sen TV et sur Zik FM, dans l'émission « Entre nous » du 30 mai 2015 à 15 h, des jeunes se disent fiers d'avoir des rapports sexuels avec des hommes ou des femmes mariés.

La radio ZIK FM, le 14 avril 2015, entre 08:52:39 et 09:29:13, a diffusé deux témoignages sur une tentative de viol et d'insoutenables sévices exercés sur un enfant, ces témoignages étant ceux de la mère et de la victime.

La RFM, à la date du 15 avril 2015, entre 08:08:14 et 08:09:28, a diffusé des propos attribués à une jeune mère célibataire, apparemment encore mineure, déjà victime de viol à l'âge de 10 ans : elle y accuse sa très proche famille de la contraindre à des actes sexuels avec des personnes adultes, pour en tirer des moyens de subsistance."¹⁹⁷

O enquadramento dos “avisos” reporta-se novamente a uma dúplice interpretação entre as disposições legais e a interpretação sócio-cultural que visa em particular as abordagens às temáticas fraturantes, assinalando as problemáticas e referenciado tanto os intervenientes como as produções em questão. O CNRA trabalha no entanto na “vigilância” ou provedoria dos media tradicionais, não tendo possivelmente competências ou meios para estender a sua atividade para o universo online, onde as produções e programas visados nestes avisos ganham uma segunda vida, apelando à importância de nos lembrarmos o potencial de memória e difusão do digital, apesar de muitos casos terem um tempo de vida muito curto e rapidamente caírem no aparente esquecimento.

Kawteef representa um caso curioso por diversas razões. Pela celeridade da reação,

197 Ver <http://www.cnra.sn/do/avis-trimestriel-avril-mai-juin-2015/>

por um lado; e pelas consequências da mesma, por outro. O programa crê-se é uma transposição para a realidade senegalesa de programas estrangeiros.

Mas não foi apenas o CNRA que reagiu à emissão, a “*Organisation islamique Jamra & L'Observatoire de veille et défense des valeurs culturelles et religieuses Mbañ Gacce*” reagiu por sua vez em aprovação do comunitário do CNRA também condenando *Kawteef*

“Autant Jamra & Mbañ Gacce avaient naguère salué ces actions de promotion de la solidarité publique, autant elles expriment aujourd’hui leur désapprobation de l’émission “KAWTEFF”. Un plateau (apparemment inspiré d’une célèbre chaîne française) où des protagonistes donnent libre cours à leurs instincts, en étalant, sans retenu, des pans entiers de leurs vies privées, faisant ainsi la promotion de contre-valeurs comme la trahison et l’adultère, le tout ponctué par des paroles obscènes et même des injures, qui ont heurté nombre de pères et de mères de famille. En dépit du visa de coin d’écran censé la déconseiller aux moins de 16 ans, «Kawteff», n’en aura pas moins provoqué d’inévitables ravages dans de frêles esprits d’enfants.”¹⁹⁸

Mbañ Gacce quer dizer em wolof algo como “recusa de falhas graves”, e assume-se também como um ator no “controle” moral das produções mediáticas nacionais e outros assuntos da vida político-social do país¹⁹⁹. A reação, também ela, veemente, chama igualmente a atenção para *Kawteef*.

Kawteef é uma palavra wolof que indica algo que passa das marcas e causa estranheza e indignação, tal como definido pelo próprio apresentador e espetadores no início do programa: “*Kawteef moy lu doywaar*” (*Kawteef* é algo que passa das marcas - que causa indignação).

O cenário do programa é composto de um palco e de uma plateia de espetadores. No

198 Ver <http://www.lequotidien.sn/index.php/portrait/mise-en-demeure-de-sen-tv-jamra-et-mban-gacce-saluent-la-decision-du-cnra>

199 Veja-se a recente intervenção no debate sobre a despenalização da homossexualidade, um tema importante em termos de clivagens culturais, entre a “comunidade internacional”, o Senegal e outros países africanos. http://www.leral.net/Depenalisation-de-l-homosexualite-Jamra-Mban-Gacce-felicitent-le-chef-de-l-Etat-d-avoir-fermement-exige-le-respect-de_a157051.html

palco começa sentada uma mulher que contará a sua história, envolvendo o namorado e o amigo do namorado, relações de traição, acusações de falhas no papel “masculino” do namorado. O programa vai-se desenrolando conforme os detalhes se vão revelando e obtendo reações da plateia, que se vai mostrando mais e mais “enojada”. O tom vai subindo no palco e na plateia, trocam-se insultos e ameaças. O clímax acontece quando se passa às tentativas de agressão, as quais estão precavidas com a presença de seguranças que agarram os intervenientes. Todo o cenário e desenrolar da situação é teatral.

A reação que se seguiu ao programa, tanto pelas autoridades como o CNRA, como por “observadores” atentos como o referido Observatório de bons costumes, acontece porque o programa toca no valor central do “bem estar” social, a *sutura* de que tenho falado ao longo desta tese.

O comentário de Iran Ndao, um conhecido prestidigitador, com uma presença muito forte no mundo digital é para aí mesmo que aponta. O site www.xalima.sn vai em busca do testemunho²⁰⁰:

(...) "Rééwmi rééwum sutura la. L'Islam sutura la bëgg. Islam sutura la bëgg. Sutura dafa baax. Way, loxamne xàwi sutura rekk. Bind ci Facebook. Bind ci Internet bi. Binde fëlle. Waax ci tele."

“(...) Este país é um país de Sutura. O Islão gosta da sutura. O Islão quer é sutura. A sutura é muito boa. Porém, só vemos coisas que ultrapassam a sutura. Escrever no Facebook. Escrever na Internet. Escrever acolá. Falar na televisão.”

(...) "Xamuñu ban Senegal lañu nekk. Ken xamatul. Dangay gis ko xam ni lu bon la titëróó, lu bon. Dama tēddi ak sama gel wu rak, walla sama jabar wu rak, walla sama jabar wu nangam. Way léégi yaw, télévision sénégalais yii ëp ñingi lay

200 As citações seguintes são transcrições do vídeo disponível em <http://xalimasn.com/video-exclusif-xalima-iran-ndao-critique-violence-kawtef-et-les-autres/>, em que Iran Ndao fala do conceito do programa Kawteef e em geral daquilo que “não deve” chegar à televisão, nas suas palavras que “estraga o seu trabalho” (implícito o trabalho de “educador” no sentido moral do termo). Iran Ndao é um personagem bastante ativo e presente a este nível mas a escolha destes excertos em particular vão no sentido de aprofundar a ideia de “normatividade” representada por estas figuras defensoras da moral e porque a definição que Iran Ndao dá de *sutura* se relaciona com aquilo que já foi dito nos capítulos precedentes.

setaan (...) warngeen ci góór-góorlu, sóórale kilifa diine yi, sóórale elimane yi, sóórale oustaz yi, sóórale maire yi, sóórale xale you ndaw yi , pour ëlëk ñu am yobbal. Pour xale am yobbal. "

(...) “Já não sabemos em que Senegal é que estamos. Já ninguém sabe! Vemos pessoas que se gabam das coisas más, coisas más! Dormi com a namorada do meu irmão mais novo, ou com a mulher do meu irmão mais novo, ou com a mulher de alguém. Mas vocês, e a maior parte dos senegaleses vê essencialmente televisão (...) deviam trabalhar no duro; respeitar os kilifa diine, respeitar os imãs, respeitar os oustaz, respeitar os maire, respeitar as crianças pequenas, para que no futuro tenham algo para levar com eles. Para que as crianças tenham algo para levar com eles”.

(...)

(...) "... Yakk nit jarwuko. Ass Góór dou yakk moromam. Mëssnaa degg ci serigne Cheikh ci foire de Dakar. Mouné lima xam ci réew mi suma ko waxé mou dikk. Waye beug sama dér set дума tax ma takkal Góór (...) Fatima ma waxala louné wengue mou wornani mëna ko diindi, way soko diindi dérou Iran yakko, ngani naako sol ba ëlëk. Lolu moy ngor wu demb. (...) Niit dafay moytou yakk nawalem"

(...) “Estragar (fazer mal) as pessoas não vale a pena. Uma Pessoa não deve prejudicar os seus pares. Ouvi uma vez o serigne Cheikh na feira de Dakar. Ele disse: aquilo que eu sei sobre este país, se eu falasse disso afundava-se. Não é porque quero guardar a minha imagem que vou prejudicar outra pessoa. Fátima posso acusar-te de algo grave e tu podes ter a certeza de poder defender-te. Mas se te defenderes é a imagem de Iran que será destruída, então dizes-te "vou deixar para a próxima". É isso a honra (*Ngor*) do passado. Uma pessoa pensa duas vezes (faz atenção) antes de estragar a imagem daqueles que lhe são próximos.

Kawteef representa a quebra das regras básicas da coexistência no Senegal. Não negando a “realidade” dos factos nenhum dos intervenientes “moralizadores” se concentra no comentário do conteúdo do programa, mas sim numa “representação” dos valores senegaleses a conservar e na ideia de transmissão dos mesmos às gerações mais novas. As

obscenidades, a agressão, a exposição da vida privada não têm lugar num espaço público sem implicar a morte social dos intervenientes (fica a dúvida de saber se são atores ou não).

O comentário de Iran Ndao permite-nos voltar a muitas das ideias que têm sido sublinhadas ao longo desta tese e que Kawteef despoleta: as pessoas já não acreditam em Deus; o Senegal atravessa uma crise de identidade relativamente aos seus usos e costumes; é devido respeito às figuras patriarcais e religiosas e deve pensar-se sobretudo nas crianças; a Sutura é o que protege as pessoas e os seus defeitos; todos têm defeitos e estes não devem ser exibidos em público pois implicam a morte social; falar daquilo que os outros fazem de mal é destruir o laço social, só Deus pode julgar; tudo vai parar à Internet e ao Facebook; os media e sobretudo a Internet e o Facebook são uma ameaça para a sociedade senegalesa devido ao seu regime de exposição.

Embora todas estas ideias preexistam Kawteef, elas ganham vida com a emissão. Uma quarta e curiosa reação fui encontrá-la num excerto de um programa da televisão Walf-Djri onde o apresentador de Kawteef, Pape Seck, é acusado de ter roubado a ideia a partir de uma promoção passada naquela televisão para um futuro programa, chamado “*Tey mu leer*” (Hoje ficará tudo claro). Excertos mostram-nos as semelhanças entre os programas, na mesma linha de *Kawteef*: acusações graves; revelações; insultos; reações do público, agressões. Foi Kawteef que foi para o ar e Kawteef que foi interdito. «*Tey mou leer*» não terá chegado a ir para o ar na sequência do que se passou com *Kawteef*²⁰¹, mas apesar disso o seu título é igualmente revelador.

Ambos os programas tocam então no intolerável «regime de exposição» em que não há limites para o que se diz e que choca diretamente com a *sutura*.

No entanto, e apesar da predominância, no universo mediático, de “casos” que ilustram um pânico moral relativamente à exposição pública das relações sociais, dos corpos das mulheres (sobretudo jovens), e das sociabilidades num tempo em que as tecnologias de informação e comunicação se tornaram omnipresentes, não podemos reduzir tudo a essa disposição geral. Um caso muito particular da apropriação das TIC, mais particularmente das redes sociais, apareceu ao longo do ano de 2015 com a visibilidade da *hashtag* #FagaruJotna,

201 Um programa chamado “*tey mou léer*” é emitido actualmente mas os moldes em que é emitido não estão de todo na linha de *Kawteef* nem na linha que se anunciava na peça em questão.

que usarei aqui como último exemplo de como as sociabilidades dos jovens no Senegal configuram efetivamente uma preocupação social.

5.6. ENTRE MORALIZAÇÃO E LIBERTAÇÃO: #FAGARUJOTNA

"When authority figures speak for youth, a lot is censored and many subjects are taboo, but nothing on our show is censored and no subject is taboo. It targets youth, so it has a very casual feel. We don't try to embellish things, we say things as they are, it's our world, our reality." (Badji, 2015)

O Hashtag #FagaruJotna, que quer dizer “É tempo de proteger”, foi lançado com o objetivo específico de formalizar uma campanha de comunicação em diversas frentes para combater o estigma associado à sexualidade dos jovens. Associado a diversas instituições e associações, o objetivo traçado foi conseguir 5000 *posts* no Twitter e Facebook que promovam questões ligadas à saúde reprodutiva dos jovens e adolescentes. Consciente das questões que se impõem às camadas mais jovens da sociedade, esta campanha incide diretamente em pelo menos três temas: as relações sexuais dos jovens; o casamento precoce; a mutilação genital feminina.

A iniciativa partiu do trabalho de Mandaye Petit Badji, e da plataforma que representa, “*Parole aux Jeunes*”, que começou a trabalhar com questões ligadas à juventude desde 2007, com um programa de rádio.

A partir de Abril de 2015, foram lançadas as contas de Twitter e Facebook que agregam os materiais produzidos para o efeito, desde vídeos das ações de sensibilização, conversas com jovens, opiniões de enfermeiras-parteiras e outros atores-chave que se associaram. As contas e o *website* que centraliza a informação estão associadas à página «*Parole aux Jeunes*»²⁰², nascida do trabalho de Mandaye Petit Badji em colaboração com o UNFPA (United Nations Population Fund, antes United Nations Fund for Population Activities) que trabalha precisamente as temáticas da saúde sexual, no acesso à saúde

202 Ver página de Facebook para mais informação:
<https://www.facebook.com/laparoleauxjeunesdumonde/>

reprodutiva e no planeamento familiar.

O discurso que subjaz à iniciativa é interessante quando consideramos a realidade senegalesa, onde se aceita na generalidade que os jovens têm uma vida sexual cada vez mais ativa.

"We need to speak about reproductive health in Senegalese schools because youth are sexually active, just as they are elsewhere in the world. My issue is not the increase in sexual activity amongst the youth, but rather the problems that are related to the increase in sexual activity." (idem).

Num dos vídeos lançados por *Parole aux Jeunes* numa conversa curta e programática com quatro jovens (dois homens e duas mulheres) estes lançam o repto de forma direta e trabalhada.

«Educar para proteger», considerando as temáticas em causa estamos perante alguns tabus da sociedade senegalesa. Os jovens querem ter uma vida sexualmente ativa mas na maior parte das vezes são deixados entregues a si mesmos sem conhecimentos sobre a sexualidade nem capacidade de se proteger. Quando os problemas acontecem enfrentam a estigmatização em casa, nos serviços de saúde, e face à sociedade em geral. A gravidez indesejada é frequente e é extremamente problemática, culminando muitas vezes em situações trágicas, abortos clandestinos praticados sem condições, infanticídios, e nos melhores casos, as jovens que engravidam escondem-se dos olhares em casa, deixam a escola (às vezes para muito dificilmente retomar).

Parole aux Jeunes através dos vídeos, da presença nas redes sociais, e na partilha ativa de materiais produzidos, procura criar um espaço de diálogo, aproveitando-se da cada vez maior presença senegalesa na Web, da juventude da sua população, e do dinamismo que as iniciativas que usam as redes sociais como articulação demonstram. Nos vídeos produzidos neste contexto ouvimos atores-chave a abordarem o assunto de forma pragmática: "Não aconselhamos os jovens a terem uma sexualidade ativa, pelo contrário valorizamos a abstinência como valor cultural no Senegal, mas dizemos aos jovens que não conseguem deixar de ter relações sexuais que devem proteger-se".

Um pragmatismo é uma espécie de realismo e assenta numa conceção definida sobre práticas e não sobre metafísica.

"Why are they afraid to speak about the problem? Because they believe that speaking to youth about sexuality will lead them to become sexually active. That's false. Since 2007, I can't tell you the number of youth with whom I've worked or friends that place more confidence in me than their fathers. They explain everything to me from A to Z. One night, and a girl sent me a text saying: "I had sex and the guy's condom broke. Will I get pregnant?" This text was sent at 4 a.m.! That means that this girl was truly in distress. I had to respond to her immediately the next morning because that could have been disastrous. I consoled her, calmed her, and told her to go to the pharmacy for contraception. Could I have told her that I couldn't do anything because I was scared that I'd have to report to God?" (ibidem)

Contudo, se é verdade que toda esta iniciativa, bem como o seu enquadramento, parecem estar muito bem pensados e argumentados; estamos perante assuntos que são efetivamente extremamente problemáticos no país, precisamente porque é através das questões da sexualidade que muitos debates ideológicos têm lugar na sociedade senegalesa e, em última instância, o debate promovido através desta iniciativa poderá ser visto como não sendo uma problemática senegalesa. Mandaye Petit Badji tem consciência disso quando na entrevista a que me tenho estado a reportar nos diz que:

"You've seen the position of imams and ulamas that say they are at the heart of all and that we have to pass by them for everything. However, we have sex without passing through them. Where are they? I think of them as those who are before me when I pray, but if they think they have a great influence over the youth, they're wrong. The youth can respect them and find them cool, but they don't recognize their power. Power, for me, that's Lady Gaga who excites millions of youth who then, in turn, dress like she does." (ibidem)

As caixas de comentários de sites como o Facebook e *Seneweb* fornecem algumas pistas sobre como é possível deslocalizar o debate da conceção pragmática (considerar um problema e procurar uma estratégia de o contrariar) para discussões substantivistas onde a sexualidade é considerada numa ordem vertical, hierárquica, da vida social, onde aquilo que tem primazia são os valores sócio-culturais em consonância com a ideologia dominante e onde, a sexualidade dos jovens não tem lugar, porque representa ela mesma a disrupção

dessa ordem de valores, logo levando a vida social a um paroxismo.

Os comentários invocam a religião, os *marabouts*, a *sutura* e o espaço público (onde estas questões não podem existir); demonizando do mesmo passo o preservativo e as instituições internacionais que procuram promover o debate. As opiniões polarizam-se entre o pragmatismo e o idealismo.

Como tenho vindo a discutir ao longo desta tese, as problemáticas do patriarcado e da *sutura*, com o seu regime de exposição reduzido, as figuras “moralizadoras” são importantes neste contexto (ver citação inicial desta secção).

Será demasiado cedo para fazer uma avaliação dos efeitos concretos da iniciativa, porém convém aqui sublinharmos o papel ativo que as TIC jogam na amplificação das questões sociais, como espaço de intervenção e discussão de assuntos que não chegam a materializar-se na vida quotidiana das famílias, ficando a sua discussão dependente de iniciativas que vão ao encontro dos jovens. A discussão nas redes sociais situa-se num patamar diferente, já que sendo questões “da” sociedade senegalesa, baseadas em realidades muito dispersas e difundidas por todo o país, não obedecem ao mesmo tipo de regulação imposta pelas relações sociais.

No contexto desta tese, *#FagaruJotna* chega já na reta final como uma questão em aberto relativamente a um tema que venho estudando desde 2009. Não podendo fazer um balanço ou aqui dar voz aos seus atores no terreno, nem às contradições e obstáculos que encontram ao promover esta iniciativa, coloco o assunto sobre o pano de fundo de tudo o que venho considerando no contexto desta tese, onde se procura compreender as resistências da sociedade senegalesa em tudo o que toca a direitos de jovens e mulheres, bem como a defesa de valores sociais que parecem estar desajustados com as novas realidades que se afirmam cada vez mais como reivindicações.

#FagaruJotna reforça a ambiguidade que senti ao longo de todo o percurso desta tese. A apropriação das TIC é também a incorporação da comunicação digital como mecanismo social, como *Pénc Mi* (a árvore das palavras, onde se reuniam as pessoas da aldeia para discutir problemas prementes, mas onde sobretudo falavam os homens), já não como árvore das palavras onde se reproduz a hierarquia social e os assuntos se discutem numa comunidade fechada sobre si mesma mas como árvore das palavras onde se privilegia

a substância do debate.

Compreende-se então como tanta gente exprime medo e se sente confuso com o poder das tecnologias em relação aos valores sociais senegaleses, as TIC e os seus espaços mais frequentados como o Facebook, o Twitter, e as aplicações de mensagens instantâneas, não respeitam os lugares de enunciação que na sociedade até há bem pouco tempo era os lugares de enunciação reconhecidos, e ainda, além disso, abrem as portas a enunciados não imediatamente sancionáveis, por intermédio de pessoas que até há bem pouco tempo não tinham voz e que, dentro das famílias, na rua, na escola, também não têm.

As redes sociais vieram demonstrar uma subjetividade dos jovens. Ao longo desta tese fui tentando mostrar que a disseminação destes instrumentos tecnológicos e prostéticos tem acontecido a um ritmo elevado em países africanos como o Senegal, em termos sociais, coloca grandes questões à vida em sociedade para os senegaleses. Tentei concretizar através de diversas instâncias as diferentes dimensões que podem estar em jogo, tal como os valores reconhecidamente integrantes de uma ideologia social, e discuti-los com as realidades perspectivadas.

5.7. AS TIC COMO CONFRONTO SUBJETIVO DE UMA SOCIEDADE CONSIGO MESMA.

Procurei com este último capítulo respeitante à pesquisa etnográfica, e recolha de material produzido pelos media senegaleses e nas redes sociais, consolidar a perspectiva de que os media (e hoje em dia também as redes sociais) têm um papel importante na difusão dos pânticos morais, seguindo aqui a proposta de Stuart Cohen feita com o seu livro “*Folk Devils and Moral Panics*”. Os exemplos aqui apresentados, no entanto, não têm a pretensão de representar toda a diversidade do panorama mediático senegalês, sobretudo desde a liberalização das televisões e mais recentemente do rápido crescimento do número de telemóveis com ligação à Internet.

A referência à liberalização das televisões, e ao aparecimento de redes sociais plataformas digitais de difusão no Senegal não é casual, pois estas parecem ter jogado um papel importante na democratização de conteúdos, mais difícil quando os produtores de

conteúdos obedecem a critérios editoriais restritivos. O impacto da liberalização, e o aparecimento de grupos mediáticos, do qual D-Média de Bougane Guéye e Walfdjri de Sidi Lamine Niasse e Télé Futurs Média de Youssou Ndour são exemplos, está ligado a uma maior visibilidade de certas questões sociais.

Non estamos obrigatoriamente "*en présence de phénomènes nouveaux (du moins au cours des vingt dernières années) mais nous pouvons affirmer par contre que la visibilisation ou encore le dévoilement public de ces pratiques constitue une expression de ce que nous appelons la médiatisation du «Sénégal souterrain». Pour le dire autrement, des faits de transgression ont toujours existé dans la société sénégalaise mais en l'absence de la publicité dont les pratiques actuelles font l'objet. Les médias de masse constituent l'élément «nouveau»*" (Diop, A., 2012: 15)

Os exemplos aqui explorados têm, por outro lado, a pretensão de criar uma continuidade entre aquilo que foi observado no terreno e discutido com os meus interlocutores, através de uma pluralidade de abordagens e registos, do dramático (*Dinama Nékh*) ao engajado (*#FagaruJotna*), do moralizador (*Kawteef*) ao abertamente escandaloso (*Lesbiennes de Grand Yoff* e *Magazine Confidences*). Estes exemplos refletem a importância conferida às sociabilidades dos jovens, à sexualidade, às identidades femininas, mais visadas do que as masculinas (cf. Diop, A., 2012: 14) e às relações sociais tensas (geracionais, conjugais).

PARTE III

CONCLUSÕES:

SOCIABILIDADES JOVENS E VALORES EM CRISE

"African children are more vulnerable to uncritical internalisation of the explicit or implicit ideological content of the media they consume. The fact of the media not being about or for African children as primary consumers is in a way an implicit statement on the dispensability of their local cultures." (Nyamnjuh, 2002: 43)

"I think that there is a crisis of values, a loss of reference points for the youth who no longer believe in the future, who no longer think they have a place or utility in society. They are growing up spontaneously, really without much support (with parents who have often resigned their roles). Consequently, they are in survival mode and potentially aggressive because they feel unappreciated." (Diouf, N.D. in Enz, 2014: 67)

Que as juventudes "em África" sejam vulneráveis às ideologias veiculadas pela mediatização das sociedades, crescente no continente africano, parece ser uma preocupação relativamente comum, não apenas para Francis Nyamnjuh ou Nafissatou Dia Diouf, mas também no Senegal. Resta saber se essa preocupação é inteiramente justificada, ou mesmo se é uma especificidade africana. As duas citações acima apontam para uma percepção das vulnerabilidades das gerações mais jovens no continente, a saber: um perigo de alienação cultural; e uma crise da transmissão de valores entre gerações, um potencial agressivo e a precariedade dos modos de vida.

Esta tese procurou concretizar diversas instâncias desses "medos". Não pela via do reforço do diagnóstico de uma enfermidade mas tentando compreender o diagnóstico em si, para o caso senegalês, onde encontramos uma juventude ao mesmo tempo comprometida

com o seu próprio futuro e à procura de se projetar enquanto parte de pleno direito de um mundo globalizado.

No atual panorama dos estudos sobre os jovens em África, se uns colocam a questão do devir dos jovens africanos enquanto consumidores (Nyamnjoh, 2005), em contextos de dificuldades financeiras e mudanças sociais profundas nos meios urbanos (Biaya, 2000 e 2001), face a uma globalidade feita dos cinco avatares apontados por Peter Sloterdijk: "mercadoria, dinheiro, texto, imagem e notoriedade." (Sloterdijk, 2008: 39), as suas estratégias de mobilidade física (e imobilidade, cf. Prothmann, 2014) e social (estratégias de auto-valorização como o *mbaraan*), a sua criatividade em dar resposta aos desafios que se lhes apresentam (Honwana, 2012). Outros, localmente, questionam-se sobre o grau de enraizamento cultural (Fall, I., 2011), a sobrevivência das culturas "locais" (Diouf, N.D. in Enz, 2014), ou os desejos do exterior e trajetórias de vida conscientemente conduzidas em zonas cinzentas (Fouquet, 2007). O medo da alienação cultural traz consigo também o receio de que as diversas sociedades "locais", por todo o continente africano, tenham dificuldades acrescidas para enquadrar uma juventude mais cosmopolita (ver Sarró, 2009), mais "ligada" ao mundo.

A temática subjacente a esse medo é a da identidade cultural, seja refletindo sobre o "lugar" de África num mundo globalizado, como através da discussão do afropolitismo de Mbembe (Mbembe, 2005), ou pensada através das transformações sócio-culturais que novas dinâmicas sociais imprimem nas sociedades (ver por exemplo Bryson, 2014). Os jovens são uma peça essencial de qualquer consideração desse tipo, porque através deles se discutem muitas vezes categorias como passado e futuro, norma e desvio, alienação (diferença) e identidade, esperança e desespero, agressividade e potencial transformador, mobilidade e aspirações; e representam nos dias de hoje a maioria da população africana.

Os jovens senegaleses encontram-se face ao desafio de definir os seus percursos num mundo de indefinição crescente e onde as certezas de "pertencer" a um lugar, uma cultura, uma identidade, uma religião, são substituídas por ansiedades de todos os tipos – ligadas aos modos de vida, às relações sociais, à vida religiosa e ao bem estar físico e psicológico e também, como aqui se demonstrou, aos valores sócio-culturais.

"Pais que se demitem dos seus papéis", "crises de valores", "crise dos modelos de

autoridade”, das masculinidades, da família, da conjugalidade, mudanças das sociabilidades, crise da solidariedade social, foram todas ideias aqui exploradas no contexto desta tese, onde se procurou desenvolver um diálogo entre as representações dos meus interlocutores e a minha própria perceção do que me foi dito (num tempo alargado que se situa entre Fevereiro de 2007 e Janeiro de 2016). O resultado final é um conjunto de perspetivas de análise que aprofundando essas ideias procuraram interligá-las a observações demoradas sobre diferentes níveis da realidade senegalesa, dos meios rurais aos meios urbanos, à esfera mediática de produção cultural.

Parti para a elaboração desta tese com o objetivo de pensar a apropriação das tecnologias de informação e comunicação no Senegal, mas o percurso realizado levou-me pelos meandros de uma sociedade senegalesa à procura de fazer sentido da sua própria mediatização, refletindo sociabilidades locais expressas e o quotidiano das relações entre pais e filhos, entre maridos e mulheres, ou entre pares. A inserção num mundo “desconhecido” (do tudo conectado), onde os referentes culturais concorrem hoje com outros referentes dispersos e fragmentados, fruto de tendências sócio-económicas, modas, e mobilidades múltiplas, gera confusões ontológicas, subjetivadas no Senegal através da noção de “crise de valores”

Talvez pelo seu passado colonial e período de transição para a Independência marcado por discursos da *négritude*, talvez por necessidade de criação de um polo negativo, no Senegal as questões sobre a identidade cultural concluem que a alienação passa pela adoção de práticas “exteriores” que se impõem e é frequentemente confundida com uma ocidentalização veiculada pelos instrumentos mediáticos cada vez mais generalizados. Estes instrumentos, dado o seu valor instrumental e potencial de influenciar diretamente todas as esferas da sociedade, revestem-se de uma ambiguidade quando pensados face aos valores sócio-culturais senegaleses, nomeadamente porque se intrometem na definição dos espaços de socialização normalmente definidos por uma autoridade patriarcal.

O estudo das TIC no Senegal levou-me de considerações iniciais, baseadas numa literatura que dificilmente se consegue desligar do paradigma do desenvolvimento, quer pela via do estudo do impacto destas tecnologias no dinamismo económico, quer pelo estudo, mais positivo, dos usos inovadores sempre glorificados como a próxima revolução em curso;

a uma etnografia de longa duração onde essas questões foram lentamente sendo substituídas pelas preocupações dos meus interlocutores, onde as TIC foram ao mesmo tempo rareando e tornando-se concretas no seu papel mediador das relações sociais.

Privilegiei sempre uma ideia de pessoas concretas com objetos concretos, em circunstâncias concretas. As TIC-objecto passaram então de um quadro de discussão onde opera uma ideologia globalizante, transcultural, tecnocrática, a objetos concretos em espaços sociais concretos, materializando-se enquanto objetos de uma outra ideologia, senegalesa, sobre as possibilidades abertas no espaço social senegalês, num quadro de valores mal preparado para aceitar as liberdades concedidas por objetos aparentemente inofensivos que supostamente oferecem mais vantagens do que desvantagens. Aos olhos de quem?

Os diferentes capítulos desta tese situam-se todos numa espécie zona cinzenta entre as definições de norma, a fuga à mesma e uma renormalização “inevitável” mas instável em muitas circunstâncias, fruto das tensões geradas.

Não se tratou aqui de grupos vincadamente fora da norma como as prostitutas ou os homossexuais, mas de pessoas que não assumindo um discurso de identidade não normativa vão navegando entre as convenções sociais e os seus limites.

Definindo a reflexão aqui apresentada em torno da ideia de “crise de valores” tornou-se necessária a um dado momento a utilização do conceito de pânico moral, como forma de explicar porque razão falar de TIC com os meus interlocutores culminou na maior parte das vezes em conversas sobre as práticas corporais e sociabilidades de dois grupos em específicos, os jovens e as mulheres; impondo-se assim as perspetivas de género e geracional.

O conceito de pânico moral, tal como definido (1972) e re-definido (2002) por Stanley Cohen, ajudou-me a fazer sentido da definição negativa contida no diagnóstico “crise de valores”, com o foco sobretudo na erosão de uma ideia de consistência identitária representada pela autoridade patriarcal, levada a cabo por jovens e mulheres. O pânico moral comporta um sentido de desproporcionalidade em relação aquilo que representa e isso revelou-se mais uma vez no caso senegalês, onde uma espécie de paranoia coletiva se apoderou das subjetividades.

Para aprofundar o sentido do pânico moral, foi necessário igualmente compreender a

própria constituição da moralidade e, para o efeito, procurou-se aprofundar os valores “em crise” e o porquê de estes interligarem as pessoas em relações sociais relativamente definidas e estruturadas em torno de uma ideologia hegemónica.

Porque causam as TIC um pânico moral tão difundido tanto no espaço social como na esfera mediática senegaleses? Através de que dinâmicas se manifestam os comportamentos vistos como “disruptivos”? E porquê?

O contexto rural de Keur Momar Sarr demonstrou-nos que as mudanças materiais foram rápidas desde a passagem do milénio, e também que a ideia de crise de valores está sobretudo ligada a uma crise da masculinidade, muitas vezes confundida com um outro diagnóstico, de crise da autoridade patriarcal. Encontrámos aqui um espaço onde o patriarcado define as relações sociais de forma clara, pese embora encontre hoje desafios que as TIC ajudam a exacerbar. As sociabilidades básicas, não problemáticas, definem-se a partir do espaço familiar e o patriarca nem sempre é chamado a intervir. Porém, quando em causa está a sua imagem, o seu bom nome e honra, a palavra derradeira pertence-lhe e a definição da situação também. Vimos através de exemplos concretos que as negociações da autoridade são muitas e quotidianas e com efeitos que não podem ser negligenciados, já que representam papéis centrais na definição dos momentos-chave da vida de jovens e mulheres. Vimos também que as ruturas obrigam a reconfigurações e, nessas, a agência de jovens e mulheres é limitada.

Ademais, a dificuldade de criar fraturas nesta ideologia patriarcal plenamente observável em meio rural, radica no laço direto que se estabelece entre o comportamento de jovens e mulheres, considerados subordinados, a honra dos patriarcas, tidos como as referências, os *kilifa diine*, e a estrutura social.

Para fazer sentido desta ligação entre a estrutura social e os valores “em crise” socorri-me do conceito de *sutura* que me ajudou, ao longo deste trabalho e no terreno, a entender melhor algumas regras básicas das sociabilidades no Senegal e a forma como neste regime ideológico a “exposição” pode culminar na morte social. Explorei o sentido histórico deste conceito, que Ivy Mills considera central no código de honra wolof, e encontrei nas transformações sociais a partir dos anos 80, ligadas aos jovens, às suas dinâmicas corporais e culturais, e também na liberalização dos media, a configuração de um novo regime de

exposição onde a *sutura* deixou de ser um imperativo em termos públicos. Porém, ela continua a ser o conceito em torno do qual se estruturam as interações entre pessoas.

A crise de valores percebida é ao mesmo tempo uma crise da *sutura*, i.e., uma crise do regime de exposição daquilo que é desejável deixar escondido. As TIC incrustam-se nessa ideia e, na minha opinião, radica aí a justificação do pânico moral causado pelas mesmas: as TIC, desenterrando o “Senegal subterrâneo” de Awa Diop, trazem à superfície os podres de uma sociedade onde muitas relações sociais têm laivos de hipocrisia. Iran Ndao, a propósito de *Kawteef* (secção 5.5), falava da honra do antigamente (*Ngor wu demb*), definindo a *sutura* em moldes difíceis de interpretar para alguém que não está familiarizado com o conceito: se eu sou acusado de algo (de roubar por exemplo) mas sei que me posso defender porque quem roubou foi o meu superior (digamos o meu pai, na ideologia patriarcal senegalesa) e tenho provas disso, a *ngor wu demb* (a honra do antigamente) diz-me que devo manter o silêncio porque defender-me trará o opróbrio sobre o meu pai. Digamos, então, que foi o pacto de silêncio que foi quebrado com a chegada das TIC, o pacto de silêncio que como um véu cobria as ações condenáveis daqueles que se pensam a si mesmos no topo da sociedade (*au sommet*) e que estavam habituados a usar a hierarquia como salvaguarda das suas reputações.

Digamos também, que os grandes beneficiários desse regime de exposição onde se protege a estrutura social, o patriarca, a família, são sobretudo esses mesmo *au sommet*; as pessoas habitam-se a pensar em relações sociais verticais; e que, as TIC, embora ambíguas a esse nível (como se comprova pelo muito pertinente exemplo de Dinah Hannahford sobre as mulheres dos migrantes), tornam mais difícil esconder realidades por demais gravosas, possibilitando o desencobrimento de situações e também uma quebra óbvia na capacidade de conter as aspirações e conhecimentos de jovens e mulheres.

Por outro lado, o contexto de Keur Momar Sarr demonstrou também que a crise de valores está ligada sobretudo a uma visão patriarcal sobre a sociedade. Procurei distinguir aí crise de masculinidades e crise da autoridade patriarcal, normalmente pensadas de forma indefinida. A dita crise da autoridade patriarcal é difícil de observar quando estamos diante de uma socialização onde os homens são permanentemente valorizados de forma mais clara e concisa do que as mulheres (desde tenra idade); quando têm acesso a recursos de produção

(acesso às terras em meio rural); e ainda mais difícil de observar quando vemos que cabe aos chefes de família a definição dos momentos-chave das vidas dos seus filhos e filhas (casamentos por exemplo), as decisões (como nos estudos de caso apresentados); ou ainda quando um conflito entre marido e mulher traz consigo a maior parte das vezes a reprovação formal do comportamento da mulher que o homem rejeitou.

A interpretação que nos conduz à ideia de “crise da autoridade patriarcal” está relacionada com os modos de vida precários e as dificuldades económicas. Quando o homem perde o seu estatuto de provedor perde legitimidade no seu *gender role* e abre-se um espaço de conflito. Apesar do questionamento da legitimidade e os conflitos abertos relacionados com uma crise da masculinidade, o poder continua do lado patriarcal e isso é observável.

A crise das masculinidades, por seu lado, não se liga apenas aos modos de vida e ao papel de provedor do homem (que ainda assim é considerado nesses moldes) mas ao papel nas relações. Hoje em dia, no Senegal, espera-se dos homens, enquanto pais, maridos e filhos mais do que apenas ser o chefe de família, a quem ninguém pode questionar. Diferenças importantes em relação à poligamia (Hann, 2013 por exemplo fala de uma naturalização do ciúme, onde antes o direito à poligamia era inalienável), ao trabalho, ao prazer, assinalam uma brecha em relação à ideia de um patriarcado hegemónico, contudo os exemplos que fui dando ao longo desta tese demonstram também que os comportamentos não sancionados pela ideologia que sustenta este patriarcado são facilmente votados ao ostracismo generalizado.

Mais uma vez os jovens e as mulheres, os “subordinados” (nesta ideologia), são aqueles cujas vidas e corpos estão sobre escrutínio. Foi nesse sentido que no contexto urbano de Saint Louis procurei que os meus interlocutores fossem jovens mulheres. Procurei entre as jovens dos bairros populares Hydrobase e Guét Ndár e entre as alunas do liceu Ameth Fall, respostas que fossem no sentido do questionamento dos princípios patriarcais. Se, por um lado, algumas práticas (como o *mbaraan*, a *pornografia* e a utilização das TIC como técnica de procura ativa de relacionamentos amorosos e instrumentais) indicam que as minhas jovens interlocutoras pensam nas suas necessidades, em *faju sen soxla* (dar conta das suas necessidades), porque não encontram essa capacidade na geração mais velha (indo ao encontro da questão da crise de legitimidade); e agem no sentido de solucionar os seus

problemas. Essa disposição só raramente é acompanhada de uma afirmação consciente do direito à diferença, i.e., de uma afirmação do primado da vontade individual. Quase posso ouvir uma jovem imaginária dizer-me “*lep lumay déf ci sutura la koy déf*” (tudo o que faço faço na *sutura*), que é o mesmo que dizer que se faz algo no maior dos secretismos, para que uma rutura não seja necessária.

Assim, as jovens de Saint Louis, não questionaram a configuração patriarcal a não ser na expressão de breves desejos de liberdade, codificados em expressões tornadas comuns como *def luma sentir* (fazer o que sinto/o que quero). As TIC são aqui instrumentais enquanto técnica. Se o contexto rural procurou dar exemplos dos contextos ideológicos em que faz sentido uma ideia de pânico moral ligada às TIC; o contexto de Saint Louis mostra as TIC enquanto técnica, no seu valor instrumental para as sociabilidades jovens e abre-nos as portas a dinâmicas concretas da relação dos jovens (em particular mulheres) com os seus corpos, a sua sexualidade, as suas relações amorosas, instrumentais e com os seus pares, com os espaços de socialização, da escola ao espaço doméstico, com a valorização de si através do consumo e do vestir.

Este quadro não ficaria completo sem uma consideração das TIC elas mesmas enquanto espaço de produção (e reprodução), consumo, representação e difusão de ideias e valores, no Senegal. O quinto capítulo procurou trazer mais exemplos de como as tensões ideológicas relativas aos valores, que já sabemos que se reportam a um núcleo patriarcal, perpassam também para a esfera mediática senegalesa, composta pelos media tradicionais e digitais. Os estudos de caso escolhidos exemplificam diversas instâncias já abordadas, da exploração do corpo e da sexualidade “não normativa” (por oposição à normativa, i.e. dentro do quadro do casamento) por parte de jovens mulheres, à dramatização (encenação) do *mbaraan* e das questões que isso traz consigo relativas aos modos de vida e aos modelos das relações de género; à representação negativa do feminino num jornal; a exposição “intolerável” das relações e as críticas dos representantes do regime de exposição da *sutura*, em choque com as tendências para o escândalo abertas pela liberalização da esfera mediática.

É o último exemplo, que acaba por parecer-me o mais convencional e o menos “senegalês” que é a exceção que confirma a regra. O projeto de comunicação e divulgação

#FagaruJotna é um exemplo daquilo que se considera comumente ser “as possibilidades” e o valor intrínseco das tecnologias de comunicação. Embora interessante e necessário, diria, este projeto parece na verdade desligado da realidade retratada ao longo de toda a tese e as razões para isso também parecem ser reveladoras. Enquanto projeto de comunicação e sensibilização dos jovens sobre a proteção dos atos sexuais, sem tomar uma postura paternalista, ou fazer uso de um quadro de valores que ostracizam a prática, *#FagaruJotna* parece formatado como uma campanha de comunicação de uma instituição internacional e talvez seja essa a sua fraqueza (embora segundo o fundador a escolha do formato seja sua). Será difícil avaliar se assim é sem compreender os seus futuros efeitos replicadores nos jovens entretanto “sensibilizados”. A boa recepção nas redes sociais é indicativa da necessidade da sociedade senegalesa não pôr para o lado uma realidade concreta, a da sexualidade dos jovens, mas finda a campanha estabelecer-se-ão novas formas de abordar os direitos reprodutivos e sexuais, ao corpo e às escolhas pessoais (a campanha incide igualmente sobre a MGF e o casamento precoce) ou prevalecerão os valores dos quais se tem medo que os jovens senegaleses se afastem?

Deixarão os jovens de ser senegaleses se criarem uma sociedade onde os indivíduos não são subordinados às famílias e aos patriarcas? Indicarão as dinâmicas que aqui fui retratando que a resposta a estas questões pode ser afirmativa? O pânico moral generalizado em relação às sociabilidades jovens e às sociabilidades femininas e às TIC é justificado? Poderá “o mundo” sair por um ecrã (ver Lipovetsky, 2009) e instalar-se no Senegal?

Escrevo esta conclusão em Janeiro de 2016, quase 9 anos depois de pela primeira vez ter estado no Senegal. Ao longo destes anos em que a minha dediquei a saber mais sobre o Senegal aprendi sobre a sua história, sobre as suas regiões, sobre as suas religiões, mas sobretudo sobre as pessoas. Hoje, numa das línguas locais, quando me cruzo com um senegalês discutimos aquilo que partilhamos em termos de referências culturais senegalesas. Tenho a presunção de me sentir em casa no Senegal e a presunção de achar que aqueles com que me cruzo, e que estão fora do país, sentem que partilho com eles um pouco do seu universo cultural. Não sou apenas alguém que desenvolveu um trabalho académico sobre o Senegal, tentando articular um conjunto de ideias traduzíveis para os debates dentro de

diversas disciplinas: Antropologia? Estudos Africanos? Ciência Política?; mas também alguém que se transformou ao longo dessas experiências no terreno.

A minha relação com este terreno talvez nunca acabe. O que me liga às realidades sócio-culturais senegalesas e, de forma mais lata, à África ocidental, está longe de se encerrar sobre si e ficar confinado a um estudo apenas, a uma tese.

A ideia de “crise” atravessa esta tese, do início ao fim. Foi essa ideia que, em 2011, quando cheguei ao Senegal com o objetivo de estudar a apropriação das tecnologias de informação e comunicação e as mudanças nas sociabilidades, rapidamente se impôs. Desde então o trabalho desta tese situou-se na tentativa de definição das “crises” senegalesas: de valores; das masculinidades; da autoridade patriarcal; em última instância, das sociabilidades; concomitantes de outras crises ainda, políticas, sociais, económicas e que não se cingem ao Senegal e constituem hoje o substrato neurótico da contemporaneidade global.

As crises, são espaços de liminaridade, zonas cinzentas, de indefinição. Não estamos perante um Senegal “em transição” de modos de vida, como alguns pretendem, mas perante um Senegal em crise (s). A apropriação (devia dizer subjetiva) das TIC no Senegal é o aprofundamento das tensões latentes na sociedade senegalesa, da intromissão de objetos “incómodos” nas relações sociais mediadas (e mediatizadas).

Apropriar-se das TIC é apropriar-se das técnicas que elas trazem consigo: uns usam-nas para espiar as suas mulheres; outros usam-nas em relações instrumentais para gerir namorados; uns fazem uso das potencialidades em termos de comunicação para sensibilizar para uma sexualidade juvenil; enquanto outros criam negócios; produzem conteúdos e criam novos nichos de produção cultural local; combinam-se encontros; projetam-se imagens de auto-valorização; deixam-se escapar imagens que podem implicar a morte social.

Com esta tese procurei materializar as muitas instâncias onde as tecnologias de informação e comunicação introduzem mudanças nas sociabilidades e explicitar os conflitos morais latentes introduzidos pela presença destes objetos como mediadores de relações sociais.

BIBLIOGRAFIA

- Abrahamsen, Rita (2003) "African Studies and the Postcolonial Challenge". *African Affairs*, 102, (407), pp: 189–210.
- Abu-Lughod, Janet L. (1989), *Before European Hegemony: the World System A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, New York, Oxford
- Abu-Lughod, Lila (1997) "The interpretation of Culture(s) after Television", *Representations*, Volume 0, Issue 59, pp. 109-134
- Agamben, Giorgio (2000), "Une biopolitique mineur, entretien avec Giorgio Agamben", interviewed by Stany Grelet & Mathieu Potte-Bonneville, in *Vacarme*, 10, URL: <http://www.vacarme.org/article255.html>
- Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer: poder soberano e a vida nua*, Lisboa, Editorial Presença
- Ahmed, Leila, (2000) "The Women of Islam", *Transition*, 83, pp.78-97
- Akin-Aina, Sinmi (2011), "Beyond an epistemology of Bread, Butter, Culture and Power: mapping the African Feminist Movement" *Nokoko*, Volume 2, pp. 65-89
- Alden, Chris (2003), "Let them eat Cyberspace: Africa the G8 and the digital divide" *Millenium - Journal of International Studies*, 32, pp.457-476
- Alzouma, Gado (2005), "Myths of digital technology in Africa: leapfrogging development?" *Global Media and Communication*, 1,(3), pp. 339-356
- Amadiume, Ifi (1997), *Re-inventing Africa: matriarchy, religion, culture*, London & New York, Zed Books Ltd
- Amin, Samir (2000), "Economic Globalism and Political Universalism: conflicting Issues?" *Journal of World-Systems Research*, VI, 3, pp.582-622
- Amin, Samir, (2011) "Un capitalisme transnational en voie d'émergence?" *Pambazuka Newsletter*, (Online), 199, Disponível em: <http://pambazuka.org/fr/category/features/75162>
- Amselle, Jean-Loup (1998), *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and elsewhere*, California, Stanford University Press
- Amselle, Jean-Loup e Elikia M'Bokolo (1999), *Au couer de l'ethnie : Ethnies tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte
- Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e expansão do nacionalismo*, Lisboa, Edições 70
- Andrieu Bernard (2006), "Quelle épistémologie du corps?", *Corps*, 1, pp. 13-21
- Aniekwu, Nkolika Ijeoma (2006) "Converging Constructions: A historical perspective on sexuality

- and feminism in Post-Colonial Africa" *African Sociological Review*, 10, (1), pp. 143-160
- Antoine, Phillipe e Abdou Salam Fall, dirs. (2002), "Crise, passage à l'âge adulte et devenir de la famille dans les classes moyennes et pauvres à Dakar", Rapport d'étape, CODESRIA
- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large: cultural dimensions of globalization*, Minneapolis & London, University of Minnesota Press
- Appiah, Kwame Anthony (2006), *Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers*, Penguin Books
- Arnfred, Signe, ed. (2004), *Re-thinking sexualities in Africa*, Nordiska Afrikainstitutet
- Asad, Talal (1973), "Introduction" in Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands: Humanities Press, pp. 1-19
- Audiger, Jeanne (1961), "Les Ouolof du Bas-Ferlo" *Cahiers d'Outre Mer - revue de Géographie*, Bordeaux, pp. 157-181
- Augis, Erin (2009). "Jambaar or Jumbax-out How Sunnite Women Negotiate Power and Belief in Orthodox Islam Femininity" in Mamadou Diouf, ed., *New Perspectives on Islam in Senegal: conversion, migration, wealth, power, and femininity*. New York, Palgrave Macmillan, pp. 211-233
- Ba, Cheikh Oumar (2008), "Barça ou Barzakh: L'émigration clandestine sénégalaise vers l'Espagne entre le Sahara Occidental et l'Océan Atlantique", *Colección Textos de Casa Árabe*, (online), Disponível em: http://www.casaarabe-ieam.es/old_files/~archivos/textos/20070608ba_ES.pdf
- Ba, Mariama (2005), *Une si longue lettre*, 1ª ed. 1979, Paris, Éditions Rocher/Motifs
- Ba, Mariama (2005), *Un chant écarlate*, 1ªed, 1981, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines
- Babou, Cheikh Anta (2007), *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*, Athens, Ohio University Press
- Badji, Mandiaye Petit (2015) Interviewed by Katherine Marshall. A Discussion with Mandiaye Petit Badji, Founder of Parole Aux Jeunes [A Voice for Youth]. Project Practitioners and Faith-Inspired Development Interview Series. Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, url: <https://berkleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-mandiaye-petit-badji-founder-of-parole-aux-jeunes-a-voice-for-youth-6c1a67cf-206f-4303-84c1-03752731a7b7>
- Balandier, Georges (1984), "Le sexuel et le social. Lecture anthropologique" *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 76, pp. 5-19
- Balibar, Étienne (2009), "Dire l'Universel" *Revue Internationale de Pensée Critique*. (Online), Disponível em: http://www.transeuropeennes.eu/fr/articles/101/Dire_1_universel
- Bar, F; F Pisani e M Weber (2007) "Mobile technology appropriation in a distant mirror: baroque infiltration, creolization and cannibalism". *Seminario sobre Desarrollo Económico, Desarrollo Social y Comunicaciones Móviles en América Latina*, Buenos Aires, Argentina, Abril, 2007.

- Barry, Boubacar (1985), *Le Royaume du Waalo: le Sénégal avant la conquête*, Éditions Karthala
- Bastide, Roger (2003), *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Éditions Seuil
- Bauman, Zygmunt (1999), *Globalização: as consequências humanas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor
- Bayart, Jean-François (1999), "L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion" *Critique internationale*, vol. 5, pp. 97-120
- Bazin, Laurent; Rommer Mendes-Leite et Catherine Quiminal (2000), "Déclinaisons anthropologiques des sexualités", *Journal des anthropologues*, 82-83, pp. 9-24
- Beck, Ulrich e Elisabeth Beck-Gernsheim (2002), *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, London, East Oakes and New Delhi, Sage Publications
- Berardi, Franco Bifo (2014) "The Neuroplastic dilemma: consciousness and Evolution" *e-flux Journal*, (Online), 60, Disponível em: <http://www.e-flux.com/journal/the-neuroplastic-dilemma-consciousness-and-evolution/>
- Bernier, Jacques (1976), "La formation territoriale du Sénégal" *Cahiers de Géographie de Québec*, Vol.20, (51), pp. 447-477
- Becker, Howard S., "The Epistemology of Qualitative Research" in Richard Jessor, Anne Colby, and Richard Schweder, eds., *Essays on Ethnography and Human Development*, Chicago, University of Chicago Press
- Berger, Edmund (2013) "Postmodern Passages: The Construction Of The Body". *Deterritorial Investigations Unit*, (Online). Disponível em: <https://deterritorialinvestigations.wordpress.com/2013/07/06/postmodern-passages-the-construction-of-the-body/>
- Berlin, Isaiah (1999), *A Apoteose da Vontade Romântica*, Lisboa, Editorial Bizâncio
- Berthome, François; Julien Bonhomme e Grégory Delaplace (2012), "Preface: Cultivating uncertainty" *HAU - Journal of Ethnographic Theory*, 2, (2), pp.129-137
- Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Cultures*, New York, Routledge
- Biaya, Tshikala K. e Gilles Bibeau (1998) "Présentation. Modernités indociles et pratiques subversives en Afrique contemporaine" *Anthropologie et Sociétés*, vol.22, 1, pp.5-13
- Biaya, Tshikala K (1998) "Le pouvoir ethnique. Concept, lieux d'énonciation et pratiques contre l'État dans la modernité africaine : analyse comparée des Mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaire)" *Anthropologie et Sociétés*, Volume 22, 1, pp. 105-135

- Biaya Tshikala K. (2000) "Jeunes et culture de la rue en Afrique urbaine. (Addis-Abeba, Dakar et Kinshasa)" *Politique africaine*, 80, (4) , pp.12-31
- Biaya, Tshikala K. (2001) "Les plaisirs de la ville: Masculinité, sexualité et féminité à Dakar (1997-2000)" *African Studies Review*, 44, (2), pp. 71-85
- Binsbergen, Wim van (2002), "Cultures do not exist!: exploding self-evidences in the investigation of interculturality" *Quest: an African Journal of Philosophy*, 13,(1-2) pp. 37-114
- Binsbergen, Wim van (2004), 'Can ICT belong in Africa, or is ICT owned by the North Atlantic region?', in Wim van Binsbergen and Rijk van Dijk, eds., *Situating globality: African agency in the appropriation of global culture*, Leiden, Brill, pp. 107-146.
- Biteye, Demba Bodié (2009), "Les étudiants de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, utilisation et pratique de l'ordinateur et d'Internet", Mémoire de Maîtrise sous la direction de Pr. Lamine Ndiaye, UCAD, FLSH, Département de Sociologie
- Blic, Damien de et Cyril Lemieux (2005), "Le scandale comme épreuve: éléments de sociologie pragmatique" *Politix*, 71, pp. 9-38
- Boetsch, Gilles et Éric Savarese (1999), "Le corps de l'Africaine. Érotisation et inversion" *Cahiers d'Études Africaines*, 39, (152), pp.123-144
- Blanchard, Martine, (2011) "Le Rêve de Cesar le boxeur, a partir d'un entretien avec César Toukov", (online). Disponible em: <http://www.france.attac.org/articles/le-reve-de-cesar-le-boxeur>
- Blunt, Alison and Ann Varley (2004) "Introduction: Geographies of home" *Cultural Geographies*, 11, pp.3-6.
- Bonhomme, Julien e Julien Bondaz (2014), "Don, sacrifice et sorcellerie: l'économie morale de l'aumône au Sénégal" *Annales HSS*, 2, pp. 471-504
- Bonhomme, Julien (2011), "Les numéros de téléphone portable qui tuent. Épidémiologie culturelle d'une rumeur transnationale" *Tracés*, 21, pp.125-150
- Bonhomme, Julien (2009), "Alerte aux voleurs de sexe ! Anthropologie pragmatique d'une rumeur africaine" in C. Severi & J. Bonhomme (dir.), *Paroles en actes*, L'Herne, p.115-138
- Bogou, Aziz Diop (s. d.), *Mes Nuits du Waalo*, Codépub
- Boulègue, Jean. (1987), *Le Grand Jolof. XIIIe-XVIe siècle*, Éditions Façades, Diffusion Karthala, Paris
- Brey, Philip (2005) "Artifacts as Social Agents" in *Inside the Politics of Technology : Agency and Normativity in the Co-Production of Technology and Society*, Amsterdam, Amsterdam University Press, pp. 61-84
- Brossier Marie , (2007) "La crise de l'autorité dans la famille au Sénégal et en France aujourd'hui?"

- Comment penser le décloisonnement des études sur l'Afrique ?" *Autrepart*, 41, p. 99-111
- Bryson, Devin (2014) "The Rise of a New Senegalese Cultural Philosophy?" *African Studies Quarterly*, 14, (3), pp.33-56
- Budka, Philipp (2011), "From cyber to digital anthropology to an anthropology of the contemporary" Paper at German Anthropological Association Conference (DGV 2012), Vienna, Austria: University of Vienna, 14-17 September.
- Buggenhagen, Beth Anne (2001), "Prophets and Profits, gendered and generational visions of wealth and value" *Journal of Religion in Africa*, 31, (4), 373-401
- Buggenhagen, Beth Anne (2009), "Beyond Brotherhood: Gender, Religious Authority and the Global Circuits of Senegalese Muridiyya" in Mamadou Diouf, ed., *New Perspectives on Islam in Senegal: conversion, migration, wealth, power, and femininity*. New York, Palgrave Macmillan
- Buggenhagen, Beth Anne (2011) "Are births just "women's business"? - gift exchange, value, and global volatility in Muslim Senegal" *American Ethnologist* 38 (4), 714-732
- Buggenhagen, Beth Anne (2012) "Fashioning Piety: Women's Dress, Money, and Faith among Senegalese Muslims in New York City" *City & Society*, 24, (1), pp.84-104
- Bugul, Ken (2010), *De l'autre côté du regard*, Éditions Rocher/Motifs, 1^aed. 2003, Paris
- Bugul, Ken (2000), *La folie et la Mort*, Présence Africaine Éditions, Paris, Dakar
- Bugul, Ken (1999), *Riwan ou le Chemin de Sable*, Présence Africaine, Paris, Dakar
- Bugul, Ken (1994), *Braises et Cendres*, L'Harmattan, Paris
- Bugul, Ken (1982), *Le Baobab Fou*, Nouvelles Éditions Africaines, Dakar
- Carvalho, Clara e Walter Hawthorne (2010) "Dressing in Guinea Bissau" in *Berg Encyclopedia of World Dress and Fashion*, 1, 1, pp. 300-310.
- Carvalho, Clara (2002) "Ambiguous Representations. Power and mimesis in colonial Guiné", *Etnográfica* 1, 6, pp. 93-111
- Carvalho, Clara (2004) "Local authorities or local power? The ambiguity of traditional authorities from the colonial to the post-colonial period in Guinea-Bissau" *Lusophone Africa: Intersections between the Social Sciences*, 0 - 0
- Castells, Manuel (2007), *A Sociedade em Rede*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian
- Castles, Stephen (2008) "Development and Migration, Migration and Development, What Comes First?" Presentation at Social Science Research Council Conference. New York, 28 February-1 March 2008
- Charles, Eunice A (1971), "Ouali N'Dao: The Exile of Alboury N'Diaye" *African Historical Studies*, 4, (2), pp.373-382

- Chéneau-Loquay, Annie (2010) "Innovative ways of appropriating mobile telephony in Africa", Geneva, International Telecommunication Union and French Ministry of Foreign and European Affairs
- Chéneau-Loquay, Annie (2007), "From networks to uses patterns: the digital divide as seen from Africa" *Geojournal*, 68,(1): 55-70
- Chéneau-Loquay, Annie (2007a), "La connexion internationale de l'Afrique sub-saharienne, entre marché et bien public" in M. Mattien, *Le Sommet mondial sur «la société de l'information» et après? Analyses et perspectives sur l'avenir de la Cité globale*, Bruxelles, Bruylant
- Chéneau-Loquay, Annie (2004), "Introduction: Technologies de Communication, mondialisation, développement" in Annie Chéneau-Loquay, ed., *Mondialisation et technologie de communication en Afrique*, Éditions Karthala, Paris
- Christiansen, Catrine, Mats Utas, and Henrik E. Vigh, eds. (2006), *Navigating Youth, Generating Adulthood: Social Becoming in an African Context*. Uppsala: The Nordic Africa Institute.
- Chukrov, Keti (2015), "Why Preserve the Name "Human"?" *eflux Journal*, #65, (Online), May-August 2015, disponível em: http://supercommunity-pdf.e-flux.com/pdf/supercommunity/article_1254.pdf
- Cissé, Mamadou (1994), *Contes Wolof Modernes*, Paris, Éditions L'Harmattan
- Cissokho Thiat et Sidy (2011), "Y'en a marre", *Multitudes*, 46 , p. 26-34
- Cohen, E. *Et al* (2012) "La construction sociale du corps chez les sénégalais dans un contexte de transition des modes de vie" *Antropo*, 27, pp. 81-86.
- Cohen, Emmanuel (2012), "La construction sociale du corps chez les sénégalais, une clé pour appréhender leur rapport à la corpulence dans le contexte de la transition des modes de vie", Thèse de Doctorat en Anthropologie bioculturelle, Aix-Marseille Université
- Cohen, Stanley (2002), *Folk Devils and Moral Panics: the creation of the Mods and Rockers*, 3rd Edition, Routledge
- Collignon, René e Mamadou Diouf, eds. (2001), *Autrepart: Les jeunes, hantise de l'espace public dans les sociétés du Sud?*, 18, IRD
- Comaroff, John L e Comaroff, Jean (2009), *Ethnicity, Inc.*, The University of Chicago Press, Chicago and London
- Cooper, Frederick (2005), *Colonialism in Question: theory, knowledge, history*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles & London
- Cooper, Timothy (2014), "Destruction Ceremonies as 21st Century Book Burning". Blog Post, *Rhizome*. (Online), aceso a 12 de Junho 2015, disponível em:

- <http://rhizome.org/editorial/2014/jun/19/pyres-profane-and-profound-when-destruction-cultur/>
- Costa Dias, Eduardo (2010), "Do Estado colonial ao Estado pós-colonial" *Janus 2010: meio século de independências africanas*, Universidade Autónoma de Lisboa, disponível em: http://janusonline.pt/popups2010/2010_3_2_1.pdf
- Costa Dias, Eduardo (2005), "Da Escola corânica tradicional à escola arabi", Centro de Estudos Africanos – ISCTE, pp 125-154
- Cotula, Lorenzo *et al* (2004), "Till to tiller: Linkages between international remittances and access to land in West Africa", *LSP Working Paper*, 14, Food and Agriculture Organization of the United Nations
- Crossouard, Barbara and Dunne, Mairead (2015), "Politics, gender and youth citizenship in Senegal: youth policing of dissent and diversity" *International Review of Education*, 61 (1). pp. 43-60
- Csordas, Thomas J (2013), "Morality as a Cultural System?" *Current Anthropology*, 54, (5), pp. 523-546
- Csordas, Thomas J (1995) "Introduction: the body as representation and being-in-the-world" in Thomas Csordas, ed., *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*, Cambridge University Press
- Csordas, Thomas J (1990) "Embodiment as a Paradigm for Anthropology" *Ethos*, 18, (1), pp.5-47
- Dahou, Tarik (2004), *Entre parenté e politique: Développement et clientélisme dans le Delta du Sénégal*, Éditions Karthala e Enda Graf Sahel, Paris e Dakar
- Dahou, Tarik (2005), "Entre engagement et allégeance" *Cahiers d'études africaines*, 167, pp. 499-520
- Daloz, Jean-Pascal (1998), "Misère(s) de l'africanisme". *Politique africaine*, 70, pp. 105-117.
- Davis, Tine, Francien Van Driel & Anouka Van Eerdewijk (2011), "Governmentalities and Moral Agents in the Local/Global Nexus: Male Premarital Sexuality in Dakar, Senegal" *Globalizations*, 8 (2), pp.197-211
- de Bruijn, Mirjam, Francis B. Nyamnjoh & Inge Brinkman, eds. 2009. *Mobile Phones: The New Talking Drums of Everyday Africa*, Langaa (Cameroon) & African Studies Centre (Leiden)
- de Certeau, Michel and James Hyde (1980), "Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau" *Yale French Studies*, 59, pp. 37-64
- de Certeau, Michel (1990), *A invenção do quotidiano - maneiras de fazer*, Editora Vozes Ltda, Petrópolis
- de Certeau Michel, Giard Luce, Dalloz, Ministère de la Culture (1983) "L'ordinaire de la communication." *Réseaux*, 1, (3), pp. 3-26.
- de Jong, Ferdinand et Vincent Foucher (2010). "La tragédie du roi Abdoulaye? Néomodernisme et

- renaissance africaine dans le Sénégal contemporain" *Politique africaine*, Karthala, pp.187-204
- Delaunay, Valérie (1994), "L'entrée en vie féconde: expression démographique des mutations socio-économiques d'un milieu rural sénégalais.", *Centre Français sur la population et le Développement, Les Études du CEPED*, 7, Paris
- Demonsant, Jean-Luc (2007) "Family Prestige as Old-Age Security: Evidence from Rural Senegal". Document de travail en cours. (Online), Disponible em:
<http://economia.ugto.org/WorkingPapers/EC200802.pdf>
- Dessertine, Audrey (2009), "Une initiation diffuse à la sexualité: le sabar des Wolof du Sénégal" *Civilisations*, 59, (1), pp. 89–108
- Dhliwayo, Jabulani, (s.d.) "Developing a fiber optic backbone for Africa", (Online), Disponible em: www.corning.com
- Dia, Amadou Ibrahima (2000). "Femmes sénégalaises et argent: entre "sacralisation", crainte, valorisation de soi et logiques communautaires" *Esprit Critique: revue internationale de sociologie et de sciences sociales*, 2, (10), (Online). Disponible em:
<http://www.espritcritique.fr/0210/article02.html>
- Dia, Hamidou (2010), "Les villages "multi-situés" sénégalais face à la nouvelle configuration migratoire mondiale" *Hommes et migrations*, pp.1286-1287
- Dia Hamidou (2007) "Le téléphone portable dans la vallée du fleuve Sénégal. " *Agora débats/jeunesses*, 46, pp. 70-80
- Diagne, Souleymane Bachir (1992), "L'avenir de la tradition" in Momar-Coumba Diop, , ed., *Sénégal, Trajectoires d'un État*, Dakar/CODESRIA, pp.279-298
- Diagne, Souleymane Bachir (2004), "Islam in Africa: Examining the Notion of an African identity within the Islamic World" in Kwasi Wiredu,ed., *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, pp. 374-384
- Dial, Fatou Binetou (2000). "Le divorce, source de promotion pour la femme ? : l'exemple des femmes divorcées de Dakar et Saint Louis (Sénégal)" Colloque International Genre, population et développement en Afrique, Dakar, IRD, UEPA, 2000, (Online), Disponible em:
http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/b_fdi_57-58/010024104.pdf
- Diallo, Nafissatou (2007), *De Tilène au plateau: une enfance dakaroise*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines
- Dianor, Ousmane (1997), "La créativité des femmes dans le nouveau paysage socioéconomique sénégalais" *Creativité, femmes et développement*, IUED, UNESCO, DDC, pp.149-188

- Diawara, Manthia (2008), *Não arredamos pé*, Europress, Lisboa
- Dieng, Ababacar (2014) "Capital social, configurations familiales et statut d'activité en Afrique subsaharienne: quels liens et quelles implications économiques et sociales pour les femmes sénégalaises?" Thèse de doctorat, Univ. Genève, no. SES 837
- Dieng, Mbaye (2008), "Réseaux et systèmes de télécommunications dans une région périphérique du Sénégal: Ziguinchor en Casamance", Thèse de Doctorat en Géographie, Université Michel de Montaigne - Bordeaux III
- Dieng, Mame Younoussé (2005), *L'ombre en feu*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines
- Dijk, Rijk van, Mirjam de Bruijn, Carlos Cardoso & Inge Butter (2011), "Introduction: Ideologies of Youth" *Africa Development* 36 (3 & 4), pp. 1-17
- Diop, Abdoulaye Bara (1985), *La Famille Wolof: tradition et changement*, Paris, Karthala
- Diop, Abdoulaye Bara (1981), *La Société Wolof: les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala
- Diop, Awa (2012), "Identités Feminines «transgressives» au Senegal: un rapport ambivalent à la globalisation", Thèse de Doctorat en Sociologie, Bordeaux, Université Bordeaux Segalen
- Diop, Boubacar Boris (1999), *Le cavalier et son ombre*, Abidjan, Nouvelles Éditions Ivoiriennes
- Diop, Momar-Coumba, dir. (2008), "Le Sénégal des migrations: mobilités, identités et sociétés", CREPOS - KARTHALA - ONU HABITAT
- Diop, R.A. (2010). "Sénégal: Selon la sociologue roaslise Aduayi Diop - Le relâchement du contrôle social sur la sexualité a favorisé le « Mbaraan" Acessado a 20 de Janeiro 2016, (Online), <http://fr.allafrica.com/stories/201007200113.html>
- Diouf, Amadou Mansour (2013), "Médias et identité urbaine. La construction de l'idée de modernité dans les espaces urbains africains à travers la presse: le cas du Sénégal", Thèse de Doctorat en Sciences de l'Information et de la Communication, Bordeaux, Université Michel de Montaigne - Bordeaux III
- Diouf, Mamadou (2003) "Engaging Postcolonial Cultures: African Youth and Public Space" *African Studies Review* 46(2), pp.1-12
- Diouf, Mamadou (2002), "Les poissons ne peuvent pas voter un budget pour l'achat des hameçons. Espace public, corruption et constitution de l'Afrique comme objet scientifique" *Bulletin de l'APAD*, 23-24, (Online), Disponible em: <https://apad.revues.org/136>
- Diouf, Mamadou (2009), Entrevistado por Ivan Jablonka. "L'Afrique et le renouvellement des sciences humaines", (Online), [laviedesidees.fr](http://www.laviedesidees.fr/L-Afrique-et-le-renouvellement-des.html), Disponible em: <http://www.laviedesidees.fr/L-Afrique-et-le-renouvellement-des.html>

- Diouf, Mamadou (1992), "Fresques murales et écriture de l'histoire : le set/setal à Dakar" *Politique africaine*, 46, pp. 41-54.
- Do Espírito Santo, Maria Eugênia e Gina D. Etheredge (2004), "And then I became a prostitute ... Some aspects of prostitution and brothel prostitutes in Dakar, Senegal" *The Social Science Journal*, 41, pp. 137-146
- Dozon Jean-Pierre (2010), "Ceci n'est pas une confrérie. Les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal", *Cahiers d'études africaines*, 198-199-200, p. 857-879
- Drothbom, Heike, (n.d.) "Balancing Dakar's Occident. Popular media and their role in creating new spaces between virtual imaginaries, public discourses and social practices", (Online), Disponível em: <http://www.unibas-ethno.ch/veranstaltungen/dokumente/Papers/Drotbohm.pdf>
- Dussel, Enrique (2000), "Europe, Modernity, and Eurocentrism" *Nepantla, Views from South*, I, 3, pp. 465-478.
- Eerdewijk, Anouka van, (2009) "Silence, pleasure and agency: sexuality of unmarried girls in Dakar, Senegal", *Contemporary Islam*, 3, pp.7-24
- Eerdewijk, Anouka van, (2007), *The ABC of unsafe sex: gendered sexualities of young people in Dakar (Senegal)*, Copyright da autora
- El Guindi, Fadwa (2008), *By Noon Prayer: the Rhythm of Islam*, Berg Publishers
- Equilbecq, François-Victor (1997), *La Légende de Samba Guéladio Diégui, Prince du Fouta*, Les Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal
- Emongo, Lomomba (1998), "La tradition et son questionnement: vers un lieu de fondation épistémologique (essai)" *Anthropologie et Sociétés*, 22, (1), pp. 137-151
- Enz, Molly Krueger (2014) "Nafissatou Dia Diouf's Critical Look at a "Senegal in the Midts of Transformation" *African Studies Quarterly*, 14, (3), pp. 57-73
- Eriksen, Thomas Hylland (2010), "The Challenges of Anthropology." *International Journal of Pluralism and Economics Education*, 1, (3), pp. 194-202
- Fair, Jo Ellen (2003) "Francophonie and the National Airwaves: a history of Television in Senegal" in Lisa Parks e Shanti Kumar, eds., *Planet TV: a Global Television Reader*, New York University Press, pp. 189-2010
- Falcão, Ricardo (2014), "Senegalese Youth at the Crossroads between Cossan (Tradition) and the Appropriation of ICTs - Technology, Body, Autonomy" in Josep Martí, *African Realities: Culture, Body and Social Tensions*, Cambridge Scholars Publishing, pp. 19-51
- Fall, Iba, (2010), *Crise de la socialisation au Sénégal*, L'Harmattan Sénégal
- Fall, Abdou Salam (2007), *Bricoler pour survivre: perceptions de la pauvreté dans l'agglomération*

urbaine de Dakar, Karthala Éditions

- Fall, Papa Aldiouma (2009), *Les confidences de Mbane*, Dakar, Les Éditions Salamata
- Fall-Sokhna, Rokhaya et Sylvie Thiéblemont-Dollet (2009), "Du genre au Sénégal" *Questions de communication*, 16, pp. 159-176
- Fanon, Frantz (1980), *Em defesa da Revolução Africana*, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa
- Fardon, Richard (1996), "Destins croisés : histoires des identités ethniques et nationales en Afrique de l'Ouest." *Politique Africaine*, 61, pp. 75-97
- Fassin, Didier (2014) "The ethical turn in anthropology: promises and uncertainties" *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4, (1), pp.429-435
- Fassin, Didier (2011), "A contribution to the critique of moral reason" *Anthropological Theory*, 11, pp.481-491
- Fassin Didier (2009), "Les économies morales revisitées", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64e année), pp.1237-1266
- Fassin, Didier (2008) "Beyond good and evil?: Questioning the anthropological discomfort with morals" *Anthropological Theory*, 8, (4), pp.333-344
- Faye I.M., A. Benkahla, O. Touré, S.M. Seck, e C.O. Ba, (2011), "Les acquisitions de terres à grande échelle au Sénégal : description d'un nouveau phénomène", *Initiative Prospective Agricole et Rurale*, (Online), 45 pages
- Ferraris, Maurizio (2006), *T'es où? Ontologie du téléphone mobile*, Bibliothèque Albin Michel
- Ferguson, J. G. (2002), "Of Mimicry and Membership: Africans and the "New World Society"". *Cultural Anthropology*, 17, pp. 551–569
- Ferguson, J. (2005) 'Decomposing Modernity: History and Hierarchy after Development' in A. Loomba, S. Kaul, M. Bunzl, A. Burton and J. Esty (eds) *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham, NC: Duke University Press, pp.166–181
- Fish, Adam, (2012) "Digital Money, Mobile Media, and the consequences of Granularity" Blg Post, *Media Cultures*, (Online), acedido a 11-01-2012, Disponível em: <http://mediacultures.org/>
- Foley, Ellen E & Fatou Maria Drame (2012), "Mbaraan and the shifting political economy of sex in urban Senegal" *Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care*, 15(2), 121-134
- Fouad, Mami (2011), "Identity in Africa: A Philosophical Perspective" *IBSU Scientific Journal*, 5, (1), pp. 65-82
- Foucault, Michel(1997), *A ordem do Discurso*, Relógio d'Água Editores, Lisboa
- Foucault, Michel (2006), *As palavras e as coisas*, Edições 70, Lisboa

- Foucher, Vincent et Étienne Smith (2011), "Les aventures ambiguës du pouvoir traditionnel dans l'Afrique contemporaine" *Revue internationale et stratégique*, 81, pp.30-43
- Fouquet, Thomas (2013), "Aventurières noctambules", *Genre, sexualité & société*, 5, (Online),
Disponível em: <https://gss.revues.org/1922>
- Fouquet, Thomas (2011), "Filles de la nuit, aventurières de la cité: arts de la cidadinité et désirs de l'Ailleurs à Dakar", Thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale, Paris, EHESS
- Fouquet, Thomas (2005), "Variations autour des imaginaires constitutifs de la frontière et d'ailleurs chez les jeunes dakarois" *Jeunes et sociétés*, Actes du colloque, 24-25 octobre 2005, Marseille, CEREQ, INEP, Lest/CNRS, 13 p., (Online), disponível em: <http://jeunes-et-societes.cereq.fr/PDF-RJS2/FOUQUET.pdf>
- Fredericks, Rosalind (2014), "'The old Man is Dead': Hip Hop and the Arts of Citizenship of Senegalese Youth" *Antipode*, 46, (1), pp.130-148
- Gadamer, Hans-Georg (2001), *Truth and Method*, 2nd ed., Sheed & Ward, London
- Gann, L. H. (1989), "African Studies: A dissident's view" *Academic Questions*, 2, (2), pp 80-90
- Garenne, Michel (2015), "Traditional Wealth, Modern Goods, and Demographic Behaviour in Rural Senegal" *World Development*, xx, pp.267-276
- Geertz, Clifford (1983), *Local Knowledge: further essays in interpretative anthropology*, Basic Books, USA
- Gellner, Ernest (2004), *Language and Solitude – Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg dilemma*, Cambridge University Press, Cambridge
- Gellner, Ernest, (1981), *Muslim Society*, Cambridge University Press
- Geser Hans (2004), "Towards a Sociology of the Mobile Phone." *Sociology in Switzerland: Sociology of the Mobile Phone*. Online Publications. Zuerich, May 2004 (Release 3.0), (Online),
Disponível em: http://socio.ch/mobile/t_geser1.pdf
- Glasman Joël (2004), "Le Sénégal imaginé. Évolution d'une classification ethnique de 1816 aux années 1920", *Afrique & histoire*, 2, pp.111-139
- Gning Ndèye Ndiagna (2014), "De l'inconfort ethnographique à la question de l'éthique en sciences sociales", *Journal des anthropologues*, 136-137, pp. 227-252
- Goggin, Gerard (2008), "Cultural Studies of Mobile Communication" in James E. Katz, *Handbook of Mobile Communication Studies*, Massachusetts Institute of Technology, pp. 353-366
- Gonelli, Michelle, ed. (2014), "The ITPCM International Commentary: Senegal between migrations to Europe and Returns", Volume X, n°35, Scuola Superiore Sant'Anna di Studi Universitari e di Perfezionamento

- Goode, Erich e Nachman Ben-Yehuda (2009), *Moral Panics: the social construction of deviance*, 2nd Edition, Wiley-Blackwell
- Goodhue, Emily (2012), "The Role of Mothers in Muslim Families in Ouakam, Dakar: Navigating Traditional Gender Roles in a Modern Context" . Independent Study Project (ISP) Collection. Paper 1404. (Online), disponível em: http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1404
- Goody, Jack (2006), *The Theft of History*, Cambridge University Press
- Graeber, David (2014), "Anthropology and the rise of the professional-managerial class" *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(3), pp. 73-88
- Graeber, David (2013), "A Practical Utopian's Guide to the Coming Collapse" *The Baffler*, Issue 22
- Graham, M., C. Andersen, and L. Mann (2015) "Geographies of Connectivity in East Africa: Trains, Telecommunications, and Technological Teleologies" *Transactions of the Institute of British Geographers*, 40(3), pp. 334-349.
- Grosfoguel, Ramón and Eric Mielants (2006), "The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System: An Introduction" *Human Architecture: journal of the sociology of self-knowledge*, V, 1, pp. 1-12
- Guérin, Isabelle (2008), "Poor Women and their Money: between Daily Survival, Private Life, Family Obligations and Social Norms", *RUME Working Papers Serie*, 3, Marseille, IRD, (Online), disponível em: http://www.microfinancegateway.org/sites/default/files/mfg-en-case-study-poor-women-and-their-money-between-daily-survival-private-life-family-obligations-and-social-norms-jun-2008_0.pdf
- Gueye, Cheikh (2002), "The Challenge of NICTs and their role in Urban Change: the case of Touba", *UNSRID project: Information and Communications Technologies and Social Development in Senegal*, UNSRID Geneva, (Online), disponível em: <http://www.unrisd.org/unrisd/website/document.nsf/%28httpPublications%29/CBBA1B277FC620F2C1256D7300562EF9?OpenDocument>
- Guèye, Mamadou (2005), *des hommes, des femmes, du mariage ... et autres contes wolof*, IFAN, Enda Éditions, Collections Clair de Lune, 9-10, Dakar
- Gueye, Marame (2013), "Urban Guerrilla Poetry: The Movement Y'En a Marre and the Socio-Political Influences of Hip Hop in Senegal" *Journal of Pan African Studies*, 6, (3), pp. 22-42
- Gueye, Marame (2010), "Woyyi Céet: Senegalese Women's Oral Discourses on Marriage and Womanhood" *Research in African Literatures*, 41, (4), pp.65-86
- Gueye, Souleymane (1999), "Étude de l'évolution de la région du lac de Guiers", Mémoire de Maitrise, Université Gaston Berger de Saint Louis

- Guignard, Thomas (2004), "Les accès publics à Internet au Sénégal: une émergence paradoxale" in Chéneau-Loquay, Annie (dir.), *Technologies de la communication et mondialisation en Afrique*, Paris, Karthala MSHA
- Guignard, Thomas (2007), "Le Sénégal, les sénégalais et Internet: médias et identité", thèse doctorat en Sciences de l'Information et de la Communication soutenue à l'Université Charles de Gaulle Lille 3 le 26 octobre 2007
- Habermas, Jurgen (2000), *O discurso filosófico da modernidade*, 3^a ed., Publicações Dom Quixote
- Hall, Gary (2013), "#Mysubjection" *New Formations*, 79, pp. 83-103 (21)
- Hamel, Jacques (2006), "Décrire, comprendre et explique" *Sociologies, Théories et recherches*. (Online) , disponível em: <http://sociologies.revues.org/index132.html>
- Hann, Agnes E. C. (2013), "An ethnographic study of family, livelihoods and women's everyday lives in Dakar, Senegal", PhD dissertation in Anthropology, London, London School of Economics and Political Science
- Hannerz, Ulf (1997), "Fluxos, Híbridos e Fronteiras: Palavras-chave da antropologia transnacional" *Mana* 1(3), pp. 7-39
- Hannahford, Dinah (2015), "Technologies of the spouse: intimate surveillance in Senegalese transnational marriages" *Global Networks*, 15, pp. 43–59
- Hahn, Hans Peter (2009), "Consommation, modèles et appropriation en Afrique" in Dominique Darbon, dir., *La politique des modèles en Afrique: simulation, dépolitisation et appropriation*, Paris, Karthala, MSHA
- Hahn, Hans Peter (2008), "Appropriation, Alienation and Syncretization: lessons from the field" in Afe Adogame, Magnus Echter and Ulf Vierke, *Unpacking the New: critical perspectives on cultural syncretization in Africa and Beyond*, pp. 71-92
- Hahn, Hans Peter & Kibora, Ludovic (2008), "The domestication of the mobile phone: oral society and the new ICT in Burkina Faso". *The journal of modern African Studies*, 46, (1), pp. 87-109
- Haram, Liv (2004), "Prostitutes' or Modern Women? Negotiating Respectability in Northern Tanzania" in *Re-thinking sexualities in Africa* edited by Signe Arnfred, Nordiska Afrikainstitutet, pp. 211-232,
- Hastrup, Kirsten (2005), "Social Anthropology: towards a pragmatic enlightenment?" *Social Anthropology*, 13, (2), pp. 133-149
- Havard, Jean-François (2001), "Ethos «Boul Faale» et nouvelles figures de la réussite au Sénégal" *Politique Africaine*, 82, pp. 63-77
- Heath, Deborah (1992), "Fashion, Anti-Fashion, and Heteroglossia in Urban Senegal" *American*

Ethnologist, 19, (1), pp. 19-33

Heidegger, Martin (1977), *The Question Concerning Technology and other essays*, New York & London, Garland Publishing Inc.

Helle-Vale, Jo (2004) "Understanding Sexuality in Africa: Diversity and Contextualised Dividuality" in Arnfred, Signe, ed., *Rethinking sexualities in Africa*, Nordiska Afrikainstitutet

Hörl, Erich (2015), "The Technological Condition" *Parrhesia*, 22, pp.1-15

Hörl, Erich (2015) Interviewed by Paul Feigelfeld. "From the Anthropocene to the Neo-Cybernetic Underground. A conversation with Erich Hörl". (Online), Acedido a 12 de Junho de 2015, disponível em: <http://www.60pages.com/from-the-anthropocene-to-the-neo-cybernetic-underground-a-conversation-with-erich-horl-2/>

Honwana, Alcinda (2012), "Desenrascar a vida": youth employment and transitions to adulthood", Conference Paper n°29, III Conferência Internacional do IESE "Moçambique: acumulação e transformação em contexto de crise internacional"

Honwana, Alcinda (2012a), *The Time of Youth: work, social change and politics in africa*, Sterling - Virginia, Kumarian Press

Horst, Heather A. (2009), "Aesthetics of the Self: Digital Mediations" in Miller, Daniel, ed. *Anthropology and the Individual: a Material Culture Perspective*, Berg Publishers, pp. 99-113

Horst, Heather A (2006), "The Blessings and burdens of communication: cell phones in Jamaican transnational social fields" *Global Networks*, 6 (2), pp.143-159

Hunter, Mark (2002) "The Materiality of Everyday Sex: thinking beyond 'prostitution'" *African Studies* 61 (1) , pp. 99-120

Ihde, Don (2004) "Has the philosophy of Technology Arrived? A State-of-the-Art Review" *Philosophy of Science*, 71, pp. 117-131

Ingold, Tim (2014), "That's enough about ethnography!" *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4, (1), pp. 383-395

Ingold, Tim (2012), "Toward an Ecology of Materials" *Annual Review of Anthropology*, Volume 41, pp. 427-442

Jappe, Anselm (2009), "Crédit à Mort" *Revue Lignes*, n°30, Paris

Jameson, Fredricv(2015), "A Global Neuromancer". *Public Books*. (Online), acedido a 2 de Julho de 2015, disponível em: <http://www.publicbooks.org/nonfiction/a-global-neuromancer>

Jappe, Anselm (2009), "El gato, el ratón, la cultura y la economía" *El Viejo Topo*, n°263

Jewsiewicki Bogumil (2001), "Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56e année, pp. 625-641

- Joerges, Bernward, (1999) "Do Politics have Artefacts?" *Social Studies of Science*, 29, (3), pp. 411-431,
- Jóob, Bubakar Bóris (2012), *Doomi Golo*, Éditions Papyrus Afrique, Dakar
- Kane, Cheikh Hamidou (1996), *Les Gardiens du Temple*, Abidjan, Nouvelles Éditions Ivoiriennes
- Kane, Cheikh Hamidou (1961), *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard
- Katz, Raul and Pantelis Kountroumpis (2012), "The economic impact of telecommunications in Senegal", *Communications & Strategies*, 86, pp.21-42
- Kavanagh, Michael (2006), "The 1994 Devaluation of the CFA Franc & The changing role of France in African development" *International Development Studies Working Paper Series*, Working Paper Number 06-04, International Affairs Council
- Kesteloot, Lilyan (2007), *Introduction aux Religions d'Afrique Noire*, Dakar, IFAN et NEAS
- Kesteloot, Lilyan e Bassirou Dieng (1989), *Du Tieddo au Talibé: contes et mythes wolof II*, 10 Présence Africaine, Agence de Coopération et Technique, Institut Fondamental d'Afrique Noire
- Kibora, Ludovic (2009), "Téléphonie mobile. L'appropriation du sms par une «société de l'oralité»" in de Bruijn, Mirjam & Nyamnjoh, Francis B. & Brinkman, Inge, eds. 2009. *Mobile Phones: The New Talking Drums of Everyday Africa*, Langaa (Cameroon) & African Studies Centre (Leiden)
- Kibora, Ludovic e Hans Peter Hahn (2008), "The Domestication of the Mobile Phone. Oral Society and new ICT in Burkina Faso." *Journal of Modern African Studies*, 46, pp. 87-109
- Kim, Sung-Do (2006), "New Cultural Landscape of Mobile Telephony: Body, Mobility and Lifestyle", Asia Culture Forum 2006, Mobile and Popular Culture, Session 3 "The New Cultural Ecology of Mobile Media in Urban Asia: from Flaneur to Phoneur"
- Kitlinski, Tomek; Joe Lockard, Stéphane Symons (2008) "Posthumanism of the new Intermedia: the cellphone named desire" *Reconstruction: studies in contemporary culture*, 8, 4, pp. 11-17
- Klein, Naomi (2002), "Farewell to 'The End of History': Organization and Vision in Anti-Corporate Movements", *Socialist Register*, 38, pp.1-13
- Knauft, Bruce M. (2006), "Anthropology in the Middle" *Anthropological Theory*, 6, (4), pp.407-430
- Konold, Carrie S. (2010), "Shari'ah and the Secular State: popular support for and opposition to islamic family law in Senegal", PhD dissertation in Political Science, University of Michigan
- Kopytoff, Igor (1986), "The cultural biography of things" in Appadurai, ed., *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, pp. 64-91
- Kourouma, Ahmadou (1998), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Éditions Seuil
- Kringelbach, Hélène Neveu (2007), "Cool play': emotionality in dance as a resource in Senegalese urban women's associations" in H. Wulff, ed., *The Emotions: a Cultural Reader*, Oxford, Berg

- Kringelbach, Hélène Neveu (2007a), "«Le poids du succès»: construction du corps, danse et carrière à Dakar" *Politique Africaine*, 107, pp. 81-101
- Krotz, Esteban (1997), "Anthropologies of the South – rise, silencing and characteristics" *Critique of Anthropology*, 17, (3), pp.237-251
- Kveder, Cora Leonie Mezger (2012), "Essays on Migration between Senegal and Europe: Migration attempts, Investment at Origin and Returnees' Occupational Status", PhD dissertation in Economics, University of Sussex
- De L'Estoile, Benoît (1997) "'Africanisme' & 'Africanism': Esquisse de comparaison franco-britannique." in *L'Africanisme en questions*, A. Piriou et E. Siboud, eds., Paris: EHESS, pp. 19-42
- De L'Estoile, Benoit (2008) "The past as it lives now: anthropology's colonial legacy" *Social Anthropology /Anthropologie Sociale*, 16, (3), pp. 267–279
- Lambek, Michael (2015) "On the immanence of the ethical: A response to Michael Lempert, 'No ordinary ethics'" *Anthropological Theory*, 15, (2), pp. 128-132
- Lambek, Michael (2015), "The hermeneutics of ethical encounters: between traditions and practice" in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5, (2), pp.227-250
- Lapegna, Pablo (2009), "Etnographers of the World ... United? current debates on the ethnographic study of globalization" *American Sociological Association*, Volume XV, (1), pages 3-24
- Latha, Rizwana Habib (2010), "A re-shaping of gender activism in a Muslim context—Senegal", *Agenda*, 24, pp. 83, 55
- Latour, Bruno (2009), "Spheres and Networks: two ways to reinterpret globalization" *Harvard Design Magazine*, 30 pp. 138-144
- Latour, Bruno (2004) "Why has critique run out of steam?", *Critical Inquiry*, 30, (2), pp. 225-248
- Latour, Bruno e Woolgar, Steve (1986), *Laboratory Life: the construction of scientific facts*, Princeton University Press, Princeton and New Jersey
- Latour, Eliane de (2003), "Héros du Retour" *Critique Internationale*, 19, pp.171-189
- Launay, Robert (1997), "Spirit Media: The Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte d'Ivoire" *African Journal of the International African Institute*, 67, (3), pp.441-453,
- Le Courant, Stéfan (2014), "Être le dernier jeune" *Terrain*, (Online), 63, disponível em: <http://terrain.revues.org/15490>
- Leclerc-Madlala, Suzanne (2004), "Transactional sex and the pursuit of modernity", *CSSR Working Paper*, 68, University of Cape Town
- Lemma, Solome (2013), "Against the gospel Africa Rising" *Africa is a Country*, (Online), aceso a

- 23 de Janeiro de 2016, <http://africasacountry.com/2013/11/against-the-gospel-of-africa-rising/>
- Lemos, André (2007), "Cidade e mobilidade. Telefones celulares, funções pós-massivas e territórios informacionais" *MATRIZES*, 1, pp. 121-137
- Lévy, Pierre (1997), *Cibercultura*, Lisboa, Instituto Piaget
- Lévy, Pierre, (2000) "O ciberespaço como um passo metaevolutivo" *Revista FAMECOS*, 13, pp.59-67
- Licoppe, Christian (2002) "Sociabilite et technologies de communication. Deux modalités d'entretien des liens interpersonnels dans le contexte du déploiement des dispositifs de communication mobiles", *Réseaux*, 112-113, pp. 172-210
- Ling, Richard S, (2008) "The Mediation of Ritual Interaction via the Mobile Telephone" in James E. Katz, ed., *Handbook of Mobile Communications*, Massachusetts Institute of Technology, pp. 165-176
- Lipovetsky, Gilles, (2007), *A Felicidade Paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*, Edições 70, Lisboa,
- Lipovetsky, Gilles e Serroy, Jean (2010), *O Ecrã Global*, Edições 70, Lisboa
- Lipovetsky, Gilles e Serroy, Jean (2010a), *A Cultura-Mundo*, Edições 70, Lisboa
- Lo, Marieme S., 2008. "Beyond Instrumentalism: Interrogating the Micro-dynamic and Gendered and Social Impacts of Remittances in Senegal" *Gender Technology and Development*, 12, pp.413-437
- Lo, Sheba (2014), "Building our nation: senegalese hip hop artists as agents of social and political change" in Msia Kibina Clark and Mickie Mwanzia Koster, *Hip Hop and Social Change in Africa: Ni Wakati*, Lanham, Boulder, New York, London, Lexington Books
- Lock, Margaret (1993) "Cultivating the Body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge" in *Annual Review of Anthropology*, 22, pp.133-155
- London, Scott Barry (1999), "Family Law, marital disputing and domestic violence in post-colonial Senegal, West Africa", PhD dissertation in Anthropology, University of Arizona
- Longo, Giuseppe O. (2003), "Body and Technology: continuity or discontinuity?" in Leopoldina Fortunati, James E. Katz, Raimonda Riccini, eds., *Mediating the human Body: Technology, Communication and Fashion*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, London, New Jersey
- Mafeje, Archie (2001), "Anthropology in post-independence Africa: end of an era and the problem of self-redefinition", Heinrich böll Foundation, Regional Office East and Horn of Africa, Nairobi, Kenya
- Maggi, Jenny (2008), "Louga, Sénégal: Représentations autour de la migration auprès d'une communauté d'origine", Rapport de Recherche Projet 'Mémoires Audiovisuelles de la Migration

- Sénégalaise', Université de Genève, Unesco, OIM
- Maino, Elisabetta (2005), "Pour une généalogie de l'africanisme portugais", *Cahiers d'Études Africaines*, 177, (1), pp. 166-215
- Mair, Jonathan and Nicholas H. A. Evans (2015), "Ethics across borders: incommensurability and affinity" *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), pp.201-225
- Maldonado, Tomás (2003) "The Body: artificialization and transparency" in Leopoldina Fortunati; James E. Katz.; Raimonda Ricini, eds., *The Human Body: technology, communication and fashion*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, New Jersey, London, pp. 15-22
- Man, Michel (2007), "La folie, le mal de l'Afrique postcoloniale dans le Baobab Fou et la Folie et la Mort de Ken Bugul", PhD dissertation in Francophone Studies, University of Missouri-Columbia
- Marcus, George E (1995), "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography" *Annu. Rev. Antropol.*, 24, pp.95-117
- Marti, Josep,ed. (2014), *African Realities: Body, culture and Social Tensions*, Cambridge Scholars Publishing
- Marx, Leo e Merritt Roe Smith, eds. (1994), *Does Technology Drive history: the dilemma of technological determinism*, Cambridge and Massachusetts, the MIT Press,
- Mbaye, Linguère Mously (2015), "Remittances and Credit Markets: Evidence from Senegal", *IZA Discussion Paper*, No. 9340.
- Mbaye, Linguère Mously (2013), "Essays on the economics of migration from developing countries", Thèse de Doctorat en Sciences Économiques, Université d'Auvergne - Clermont Ferrand 1
- Mbembe, Achille (2015), "The Internet is Afropolitan", entrevistado por Bregtje van der Haak em *Chimurenga Chronicle*, Agosto 2015
- Mbembe, Achille (2013), *Critique de la Raison Nègre*, Éditions La Découverte, Paris
- Mbembe, Achille (2006), "Les pervers du village: Sexualité, venalité et dérégulation en postcolonie", *Africultures*, 9 March 2006, (Online), Disponível em: <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=4346>
- Mbembe, Achille. 2005. "Afropolitanism." in *Africa Remix: Contemporary Art of a Continent*, Njami Simon and Lucy Durán,eds., Ostfildern, Germany: Hatje Cantz Publishers.
- Mbembe, Achille (2002), "African Modes of Self Writing" in *Public Culture*, Vol 14 (1), pp.239-273
- Mbembe, Achille (2001), *On the Postcolony*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles
- Mbow, Penda, (2010) "Contexte de la réforme du Code de la famille au Sénégal" *Revue internationale interdisciplinaire*, 59, pp.87-96

- McQuire, Scott (2006) "Technology" *Theory Culture Society*, 23 pp. 253-265
- Merquior, José Guilherme (1979), *The Veil and the Mask: essays on culture and ideology*, Routledge & Keegan Paul, London, Boston and Henley
- Miller, Daniel and Slater, Don (2000), *The Internet: an ethnographic approach*, Berg, Oxford and new York
- Miller, Daniel (2010) , "An Extreme Reading of Facebook", *Working Papers*, #5, OAC Press
- Mills, Ivy (2011) "Sutura: Gendered Honor, Social Death, and the Politics of Exposure in Senegalese Literature and Popular Culture", UC Berkeley Electronic Theses and Dissertations Series, (Online), Disponível em: <http://escholarship.org/uc/item/7x37t9qs>
- Mir-Hosseini, Ziba (2010). Interviewed by Yoginder Sikand. "Understanding Islamic Feminism: Interview with Ziba Mir-Hosseini". *MR Zine*. (Online). Acedido a 15.12.2015, disponível em: <http://mrzine.monthlyreview.org/2010/sikand090210.html>
- Mkandawire, Thandika (1993), "Problems and prospects of social sciences in Africa", *International social science journal*; XLV, 1. pp. 129-140
- Mokake, Flavius (2009), "Teenage girls, mobile phone and perceptions of autonomy: The experience of young damsels in the Molyko neighbourhood, Cameroon", Research Programme, CODESRIA
- Molony, Thomas. (2008) "Nondevelopmental uses of Mobile Communication in Tanzania", in *Handbook of Mobile Communications* James E. Katz, ed., Massachusetts Institute of Technology, pp. 339-352
- Mondain, Nathalie; Valérie Delaunay & Agnès Adjamagbo (2005), "Maternité et mariage en milieu rural sénégalais: quel avenir pour les mères célibataires?", *Document de Recherche*, 6, Laboratoire Population-Environnement-Développement, IRD, (Online), disponível em: <http://www.lped.org/IMG/pdf/lped-srfd-dr6.pdf>
- Monteil, Vincent (1962), "Une confrérie musulmane: les Mourides du Sénégal" *Archives des sciences sociales des religions*, 14, (1), pp. 77-102
- Monteil, Vincent (1963), "Lat Dior, Damel du Kayor, et l'islamisation des Wolofs" *Archives des Sciences des Religions*, 16, (1), pp.77-104
- Moore, Henrietta L. e Sanders, Todd (2005), "Anthropology and Epistemology" in *Anthropology in Theory: issues in epistemology*, John Wiley & Sons Incorporated, pp. 1-21
- Morales-Libove, Jessica, (2004) "Space and Place, Dress and Dance: openly erotic dancing at women's Tours in Dakar, Senegal" in Dorothy Sue Cobble, Beth Hutchinson and Amanda B. Chaloupka, eds., *Feminitives, Masculinities and the Politics of Sexual Difference(s)*, Working Papers from the 2003-2004 Seminar, Institute for Research on Women, New Brunswick, New

Jersey

- Morozov, Evgeny (2015) "Résister à l'uberisation du monde" *Le Monde Diplomatique*, 738, 62^e année.
- Moya, Ismaël (2015) "Unavowed value: economy, comparison, and hierarchy in Dakar" *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5, (1), pp. 151-172
- Mudimbe, V. Y. (1988), *The Invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Indiana University Press
- Mudimbe, V. Y. (1992) "African Athena" *Transition*, 0, 58, pp.114-123
- Munro, Pamela and Dieynaba Gaye (1997). *Ay Baati Wolof: A Wolof Dictionary*, revised edition, Department of California, Los Angeles
- Musa, Aisha Y., (2008) "Hadith as Scripture: discussions on the authority of prophetic traditions in islam", Palgrave Macmillan, New York
- Nadai, Eva & Christoph Maeder (2005), "Fuzzy Fields. Multi-Sited Ethnography in Sociological Research" *Forum: Qualitative Social Research*, Volume 6, (3)
- Ndao, Cheikh Aliou (1993), *Excellence, vos Épouses!*, Dakar, Éditions Sépia, Nouvelles Éditions Africaines
- Ndiaye, A. Raphael (1986), *La place de la femme dans les rites au Sénégal*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar, Abidjan, Lomé
- Ndiaye, Mbaye (2007), "Systèmes de production et mutations des paysages ruraux dans la Basse Vallée du Ferlo au Sénégal", Thèse de Doctorat en Géographie, Université Michel Montaigne - Bordeaux III
- N'Diaye, Saki Olal (1971), "The Story of Malik Sy" *Cahiers d'études africaines*, 11, (43), pp. 467-487
- Ndoye, Tidiane (2007). Interviewed by Latir Mane. "Tidiane NDOYE, sociologue: «Le "mbaraan" est une stratégie de sortie de crise». Blog Post. (Online). Acedido a 15/12/2015 em <http://riddimparty.over-blog.com/article-5682778.html>
- Nef, Frederic (2006) "Je suis ma puce: vers une ontologie de l'inscription" *Critique*, 720
- Niang, El Hadj Mamadou "Leuz" (2013). Entrevistado por L'Observateur (sem informação). (Online). Dakaractu. Acedido a 17/11/2013, disponível em: http://www.dakaractu.com/El-hadj-Mamadou-Niang-alias-LEUZ--realisateur-de-DINAMA-NEKH-et-de-Un-Cafe-Avec-La-serie-Dinama-nekh--c-est-pour_a55432.html
- Niang, El Hadj Mamadou "Leuz" (2014). Entrevistado por Gogo Thiello por www.sunuker.com.

- (Online). Acedido a 23/07/2015, Disponível em <http://www.sunuker.com/2014/02/22/audiovisuel-baisse-du-taux-dauidence-des-telenovelas-les-productions-locales-crevent-lecran/>
- Niang, Amy, (2011), "Senegal: the coming of age of an heir apparent" in *Pambazuka Newsletter*, 536, 2011-06-23, (online), disponível em: <http://pambazuka.org/en/category/features/74283>
- Niang, Fatou (2014), "L'école primaire au Sénégal : éducation pour tous, qualité pour certains" *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, 13, pp.239-261.
- Niang, Mamadou, (1970) "Structures parentales et stratégie juridique du développement", Thèse pour le Doctorat de spécialité en droit et économie des pays d'Afrique, Université de Paris, Faculté de Droit et des Sciences Économiques, Paris
- Nilan, Pam & Carlos Feixa (2006), "Introduction: youth hybridity and plural world" in Pam Nilan & Carlos Feixa, *Global Youth? Hybrid Identities*, Plural Worlds, London and New York, Routledge,
- Ngaïde, Mamadou Lamine (1981), *Le vent de la Razzia ou les aventures de Amadou Sam Polel et de Goumalel*, Dakar, IFAN
- Nunes, Zita (2008), *Cannibal Democracy: race and representation in the Literature of the Americas*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London
- Nura Mustafa, Hudita, (2006), "Eros, beauty and crisis: notes from Senegal", *Feminist Africa*, Subaltern Sexualities", 6, pp. 20-32
- Nyamnjoh, Francis B. (2012), "Blinded by Sight: Divining the Future of Anthropology in Africa" *Africa Spectrum*, 47, 2-3, pp. 63-92
- Nyamnjoh, Francis B. (2005), "Fishing in Troubled Waters: Disquettes and Thiofs in Dakar" *Africa*, 75, pp. 295-324
- Nyamnjoh, Francis B. (2004), "Globalisation, Boundaries and Livelihoods" *Identity, Culture and Politics*, 5, (1&2), pp. 37-59
- Nyamnjoh, Francis B (2002) "Children, Media and Globalisation: a research agenda for Africa" in Cecilia von Feilitzen and Ulla Carlsson, eds., *Yearbook 2002: Children, Young People and Media Globalisation*, pp.43-52
- Nyamba, André. 2000. "La parole du téléphone" in Annie Chéneau-Loquay, ed., *Enjeux des Technologies de la communication en Afrique: du téléphone à Internet*, Éditions Karthala
- Nyirenda-Jere, Towela e Tesfaye Biru (2015), "Développement de l'Internet et gouvernance de l'Internet en Afrique", (Online), *Internet Society*, Disponível em: <http://www.internetsociety.org/sites/default/files/InternetInAfrica-20150708%20Final.pdf>

- O'Brien, Donal Cruise (1998), "The shadow-politics of Wolofisation" *The Journal of Modern African Studies*, 36, 1, pp. 25-46
- O'Brien, Donal B. Cruise, (1975) *Saints & Politicians: Essays in the organisation of a Senegalese peasant society*, Cambridge University Press
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre (2000). "Le « je » méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain" *Revue française de sociologie*, 41, (3). pp. 417-445
- Ortner, Sherry B. (2006), "Subjectivity and cultural critique" *Vibrant*, 3, (1), (Online), Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/issues/v3n1/sherry-b-ortner-subjectivity-and-cultural-critique/>
- Osha, Sanya (2004), "A Postcolonial Scene: on Girls' Sexuality" *Understanding Human Sexuality Seminar Series 2*, Africa Regional Sexuality Resource Centre, Lagos, Nigeria
- Palmieri, Joelle (2011), "Genre et Société numérique colonialitaire: effets politiques des usages de l'Internet par des organisations de femmes ou féministes en contexte de domination masculine et colonialitaire: les cas de l'Afrique du Sud et du Sénégal", Thèse de Doctorat en Science Politique, Université de Bordeaux
- Papacharissi, Zizi (2012). "A Networked Self: Identity Performance and Sociability on Social Network Sites". In *Frontiers in New Media Research*, F. L. Lee, L. Leung, J. Qiu, & D. Chu, eds., Taylor & Francis.
- Perry, Donna L. (2005) "Wolof Women, Economic Liberalization, and the Crisis of Masculinity in Rural Senegal" *Ethnology*, 44, (3), pp. 207-226
- Perry, Donna L. (2012) "Father, Sons and the State: discipline and punishment in a wolof hinterland", *Cultural Anthropology*, 24, (2), pp-33-67
- Pezeril, Charlotte (2007), "Reflexivité et dualité sexuelle: déconstruction d'une enquête anthropologique sur l'islam au Sénégal" *Journal des Anthropologues*, n° 1008-109, pp. 353-380
- Pinto, Ana Teixeira (2015), "Death Wall: Extinction, Entropy, Singularity" *e-flux Journal*, (Online), acedido a 22/11/2015, disponível em: <http://www.e-flux.com/journal/death-wall-extinction-entropy-singularity/>
- Plant, Sadie (2000). "On the mobile: the effects of mobile phones on social and individual life", *s.l.*, (online), disponível em: <http://classes.dma.ucla.edu/Winter03/104/docs/splant.pdf>
- Poleykett, Branwyn (2012), "Intimacy, Technoscience and the City: regulating "prostitution" in Dakar, 1946-2010", Phd dissertation, London School of Economics and Political Science
- Porter, Gina (2011) "I think a woman who travels a lot is befriending other men and that's why she travels': mobility constraints and their implications for rural women and girls in sub-Saharan Africa", *Gender, place and Culture.*, 18(1), pp.65-81

- Portes, Alejandro (2004), "Convergências teóricas e dados empíricos no estudo do transnacionalismo imigrante", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 69, pp. 73-93
- Power, Nina (2014), "Rainy Fascism Island" *eflux Journal*, 56, (Online), disponível em: <http://www.e-flux.com/journal/rainy-fascism-island/>
- Power, Nina e Alberto Toscano (2009), "The philosophy of Restoration - Alain Badiou and the enemies of May", *boundary 2*, 36, pp. 27-46
- Probst, Peter & Gerd Spittler(2005), "From an Anthropology of Astonishment to a Critique of Anthropology's Common Sense: an exploration of the notion of local vitality in Africa", *Bayreuth African Studies* (Online), pp.1-24, disponível em: http://www.ias.uni-bayreuth.de/de/publications/baso/1_probst_anthropology/index.html
- Prothmann, Sebastian (2014), "Youth in 'Kinpi Corner': Lifeworlds of young men beyond Migration and Immobility in Pikine, Senegal", PhD dissertation, Frankfurt, Johann-Wolfgang-Goethe-Universität
- Raha, Diju e Sorin Cohn-Stefcu (2009), "Turning the cellphone into an antipoverty vaccine" *Journal of Communications*, 4, (3), pp. 203-210
- Rancière, Jacques (2015), "L'excès des mots: pratiques de desidentificação et logiques heterogènes de la culture", *Práticas da História*, Entretien avec Maria-Benedita Basto et José Neves, 1, (1), pp.185-214
- Rancière, Jacques (2010), *O espectador emancipado*, Lisboa, Orfeu Negro
- Recuero Virto, Laura, "Mobile Phones in Africa: Who are the Investors?", *MPRA Paper*, 28309
- Ribeiro, Gustavo Lins (2006)"Antropologias Mundiais – para um novo cenário global na Antropologia", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21, (60),p p. 147-165
- Ricard, Alain (2004), "De l'Africanisme aux Études Africaines" *Afrique & Histoire*, Vol. 2/1, pp. 171-192
- Riccio, Bruno (2005), "Talkin' about Migration: some ethnographic notes on the ambivalent representation of migrants in contemporary Senegal" *Stichproben Wiener Zeitschrift für Kritische Afrikastudien*, 8, pp. 99-118
- Riccio, Bruno e Grillo, Ralph (2003) "Translocal Development: Italy-Senegal", paper presented in International Workshop on Migration and Poverty in West Africa 2003, University of Sussex (Sussex Centre for Migration Research)
- Richardson , I & Harper, C (2002) "Corporeal Virtuality: The Impossibility of a Fleshless Ontology", *s.l.*, Centre for Research in Culture and Communication, Murdoch University, (Online), Disponível em: <http://people.brunel.ac.uk/bst/2no2/Papers/Ingrid%20Richardson&Carly>

[%20Harper.htm](#)

- Robbins, Joel e Rumsey, Alan (2008), "Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds" *Anthropological Quarterly*, 81, (2), pp. 407-420
- Rocheteau, G, (1975) "Société wolof et mobilité", *Cahiers ORSTOM*, vol. XII, (1), pp.3-18,
- Rodman, Margaret C (1992), "Empowering Place: multilocality and multivocality" *American Anthropologist*, New Series, 94, (3) pp. 640-656
- Roquet, Dominique (2008), "Partir pour mieux durer: la migration comme réponse à la sécheresse au Sénégal?" *Espace populations sociétés*, 2008/1, pp. 37-53
- Rorty, Richard (2004), *A filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Publicações Dom Quixote
- Rorty, Richard (1999), *Consequências do Pragmatismo*, Lisboa, Instituto Piaget
- Olivier Sagna (2012), "De la domination politique à la domination économique : une histoire des télécommunications au Sénégal", *tic&société*, , 5, (2-3), (Online), disponível em:
<http://ticetsociete.revues.org/1030>
- Sagna Olivier (2010), "Privatisation, libéralisation, régulation. La réforme des télécommunications au Sénégal", *Afrique contemporaine*, 2, (234), p.113-126
- Said, Edward (2007), *Orientalismo*, Edições Cotovia
- Said, Edward (1989) "Representing the colonized: anthropology's interlocutors" *Critical Inquiry*, 15, (2), pp.205-225
- Sall, Mohamadou (2009), "Itinéraires et prise en charge de jeunes filles en danger moral: l'exemple du centre polyvalent de Thiaroye au Sénégal" *Sociétés et jeunesses en difficulté*, 8, (Online),
Disponível em : <http://sejed.revues.org/6430>
- Salomon, Christine (2009), "Vers le Nord" *Autrepart*, 49, pp.223-240
- Santoir Christian (1994) "Décadence et résistance du pastoralisme. Les Peuls de la vallée du fleuve Sénégal" *Cahiers d'études africaines*, 34, (133-135), pp. 231-263.
- Santos, Boaventura de Sousa e Maria Paula Meneses(2009), *Epistemologias do Sul*, Almedina, Coimbra
- Sarr, Ibrahima e Ibrahima Thiaw (2012), "Cultures, médias et diversité ethnique. La nation sénégalaise face à la wolofisation" *Revue électronique internationale de sciences du langage*, (Online), 18, Disponível em: http://www.sudlangues.sn/IMG/pdf/Sarr_Thiaw_A_N_SECK.pdf
- Sarr, Khalifa Ababacar (2004) "La Ferme Pilote d'Irrigation de Keur Momar Sarr et son rôle dans les transformations de l'espace", Mémoire de Maitrise, Université Gaston Berger de Saint Louis
- Sarró, Ramon (2009), *The Politics of Religious change on the upper Guinea Coast: iconoclasm done and undone*, London, Edimburgh University Press

- Seck, Alioune Badara (2009), *Gorgui Robert: Un toubab vagabond en quête d'Afrique*, Dakar, Impulse Éditions
- Sekyiamah, Nana Darkoa (2013), "Our sexual revolution is being blogged". *Voices of Africa* (Online), Acedido a 25 de Junho de 2013, Disponível em: <http://voicesofafrica.co.za/our-sexual-revolution-is-being-blogged/>
- Sembène, Ousmane (1966), *Le Mandat. Précédé de Véhi Ciosane*, Dakar, Présence Africaine
- Sembène, Ousmane (1960), *Les bouts de bois de Dieu*, Paris, Le Livre Contemporain
- Senego. 2012. "[Exclusivité Senego] Des Filles Sénégalaise Lesbiennes Filmées En Train De Se Livrer à Des Actes Pornographiques", (Online), Acedido a 25 de Maio 2012 http://actu-senegalaise.senego.com/exclusivite-senego-vido-des-filles-sngalaises-lesbiennes-filme-se-livres-des-actes-pornographique_18124.html
- Senego. 2012a. "Lesbiennes De Grand Yoff: Le Film Des Lesbiennes Atterrit Dans Les Téléphones Portables" (Online), Acedido a 25 de Maio 2012 http://actu-senegalaise.senego.com/lesbiennes-de-grand-yoff-le-film-du-partouze-atterrit-dans-les-tlphones-portables_18402.html
- Senego. 2012b. "Affaire Des Lesbiennes De Grand-yoff : Comment La Vidéo A Atteri Sur La Toile?" (Online), Acedido a 25 de Maio 2012 http://actu-senegalaise.senego.com/affaire-des-lesbiennes-de-grand-yoff-comment-la-vido-est-arrive-sur-la-toile_18237.html
- Senego. 2012c. "Affaires Des Lesbiennes De Grand Yoff : Les Auteurs évoquent La Démission Des Parents, Et L'arrivée Des Nouvelles Technologies" (Online), Acedido a 25 de Maio 2012 http://actu-senegalaise.senego.com/affaires-des-lesbiennes-de-grand-yoff-les-auteurs-evoquent-la-demission-des-parents-et-larrivee-des-nouvelles-technologies_18526.html
- Sey, Araba (2011), "New Media Practices in Ghana" *International Journal of Communications*, 5, pp. 380-405
- Scheld, Suzanne (2007) "Youth Cosmopolitanism: Clothing, the City and Globalization in Dakar, Senegal." *City and Society*, 19 (2), pp. 232-253
- Scheld, Suzanne (2003) "The City in a Shoe: Redefining Urban Africa through Sebago Footwear Consumption." *City and Society* 15 (1), pp. 109-130
- Schmitz, Jean, Roger Botte e Jean Boutrais (2001), *Figures Peules*, Éditions Karthala
- Schmitz, Jean (2006), "Des «aventuriers» aux «notables urbains» : économies morales et communautés transnationales du fleuve Sénégal", in J.F. Bayart et F. Adelhah, dir., *Migration et Anthropologie du voyage et migrations internationales*, Paris, FASOPO

- Sharp, Leslie A. (2000), "The Commodification of the Body and its Parts" *Annual Review of Anthropology*, 29, pp. 287-328
- Shah, Niaz A. (2006), "Womens Human Rights in the Koran: an Interpretative Approach" *Humans Rights Quarterly*, 28, pp.868-903
- Sheller, Mimi and John Urry (2006), "The new mobilities paradigm" *Environment and Planning A*, 38, pp. 207-226
- Shipley, Jesse Weaver (2015), "Manufacturing African Celebrity", *The Chronic*, (Online), Acedido a 22 de Janeiro de 2016, Disponível em: <http://chimurengachronic.co.za/manufacturing-african-celebrity/>
- Sievekine, Nadine (2007) "‘We don’t want equality, we want to be given our rights’: Muslim women negotiating global development concepts in Senegal" *Afrika Spectrum*, 42, (1), pp. 29-48
- Sikand, Yoginder, (2010) "Understanding Islamic Feminism: Interview with Ziba Mir-Hosseini", 07 February 2010, Countercurrents.org, (online), disponível em: <http://tabari.com/blog1/2010/02/09/understanding-islamic-feminism-interview-with-ziba-mir-hosseini/>
- Simondon, Gilbert, (2009) "Technical Mentality" *Parrhesia*, 7, pp. 17-27
- Simone, AbdouMaliq (2011), "Deals with imaginaries and perspectives: reworking urban economies in Kinshasa" *Social Dynamics*, 37, (1), pp.111-124
- Simone, AbdouMaliq (2011), "The ineligible majority: Urbanizing the postcolony in Africa and Southeast Asia" *Geoforum*, 42(3), pp. 266-270
- Simone, AbdouMaliq (2001), "Between Ghetto and Globe: remaking urban life in Africa" in Arne Torstensen, Inge Tvedten and Mariken Vaa, eds., *Associational life in African Cities*, Nordiska Afrikainstitutet, pp. 46-63
- Sinatti, Giulia (2009) "Home is Where the Heart Abides. Migration, Return and Housing in Dakar, Senegal." *Open House International*, 34(3), pp.49-56.
- Singerman, Diane (2007), "The economic imperatives of marriage: Emerging practices and identities among youth in the Middle East" *Working Paper 6*. Washington DC, and Dubai: Wolfensohn Centre for Development and Dubai School of Government.
- Small, Gary e Gigi Vorgan (2008), *iBrain: surviving the technological alteration of the modern mind*, Harper Collins ebooks
- Smith, Daniel Jordan, (2006) "Cell Phone, Sharing, and Social Status in an African Society" in *Canadian Journal of African Studies*, 40, (3), pp. 496-523.
- Smith, Etienne (2010), "Des arts de faire société: parentés à plaisanteries et constructions identitaires

- en Afrique de l'Ouest (Sénégal)", Thèse de Doctorat en Science Politique, Paris, Institut d'Études Politiques de Paris
- Smith, Etienne. (2010a). "La nationalisation par le bas : un nationalisme banal ? Le cas de la wolofisation au Sénégal", *Raisons politiques*, 37, p. 65-77
- Smith Étienne (2004) "Les cousinages de plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes.", *Raisons politiques*, 13 , p. 157-169
- Sloterdijk, Peter (2015) Interview with Nathan Gardels. The World Post. "Controversial Philosopher Says Man and Machine Will Fuse Into One Being: an interview with philosopher Peter Sloterdijk", (Online), disponível em: http://www.huffingtonpost.com/entry/peter-sloterdijk-man-machine-interview_55e37927e4b0aec9f3539a06
- Sloterdijk, Peter (2009), *Colère et Temps: essai politico-psychologique*, Hachette Littératures, coleção Pluriel
- Sloterdijk, Peter, (2009) "Rules for the Human Zoo: a response to the Letter on Humanism" *Environment and Planning D: Society and Space*, 27, pp. 12–28
- Sloterdijk, Peter (2009), *Theory of the Post-War Periods: observations on Franco-German relations since 1945*, Wien, New York, Springer
- Sloterdijk, Peter (2008), *Palácio de Cristal: para uma teoria filosófica da Globalização*, Lisboa, Relógio d' Água
- Sloterdijk, Peter (2002), *Bulles: Sphères I*, Fayard, coleção Pluriel
- Sloterdijk, Peter (2001), *Critique of Cynical Reason*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1st ed. 1987
- Sommers, Marc (2010), "Urban youth in Africa" *Environment and Urbanization*, 22, pp. 317-332
- Sow, Ibrahima e Zidouemba, Dominique Hado, eds. (2007), *Le Destin: problématiques, sens, représentations*, Actes de la Table Ronde organisée par Ibrahima Sow, Observatoire de L'imaginaire, UCAD, Dakar, 2007
- Sow, Ibrahima e Zidouemba, Dominique Hado, eds. (2006a), *La Mort: rites, formes, représentations, symboles, mythes ...*, Actes de la Table Ronde organisée par Ibrahima Sow, Observatoire de L'imaginaire, UCAD, Dakar, 2006
- Sow, Ibrahima e Zidouembam Dominique Hado, eds. (2006b), *Faru rab et coro rab: mythe ou réalité?*, Actes de la Table Ronde organisée par Ibrahima Sow, Observatoire de L'imaginaire, UCAD, Dakar, 2006
- Sow, Ibrahima e Zidouemba, Dominique Hado, eds. (2006c), *L'espace conjugal au Sénégal: réalités, diagnostics, dysfonctionnements, psychopathologies, thérapies*, Actes de la Table Ronde organisée

- par Ibrahima Sow, Observatoire de L'imaginaire, UCAD, Dakar, 2006
- Sow, Ibrahima (2008), *La symbolique de l'imaginaire: dialectique du faste et du néfaste à partir des présages, superstitions et gaaf*, Edited by Ibrahima Sow
- Sow, Ibrahima (2009), *Divination, marabout, destin, aux sources de l'imaginaire*, Dakar, IFAN
Cheikh Anta Diop
- Sow, Fatimata Dia (2010), "Intrahousehold resource allocation and well-being: the case of rural household in Senegal", *AWLAE series N°10*, Wageningen, Wageningen Academic Publishers
- Sow, Seydi (2003), *Les élans brisés*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), "Can the subaltern speak?" in Cary Nelson and Lawrence, *Grossberg Marxim and the Interpretation of Culture*, eds., Board of Trustees of the University of Illinois Press, pp.271-313
- Srinivasan, Amia (2015) "Stop the Robot Apocalypse" *London Review of Books*, 37, (18), pp. 3-6,
- Steyerl, Hito (2015), "Politics of Post-Representation, in conversation with Marvin Jordan" in DIS Magazine. (Online). acedido a 22/11/2015, disponível em: <http://dismagazine.com/disillusioned-2/62143/hito-steyerl-politics-of-post-representation/>
- Steyerl, Hito (2013), "Too much World: is the Internet dead?" *e-flux Journal*, 49
- Steyerl, Hito (2009), "In defense of the poor Image" *e-flux Journal*, 10.
- Stiegler, Bernard (2006). Interviewed by Jean-François Bissonnette. "De L'industrialisation du mal-être à la renaissance du politique - un entretien avec Bernard Stiegler", *Symposium: revue canadienne de philosophie continentale*. pp. 78-108
- Stiegler, Bernard, (2004), "Le désir asphyxié, ou comment l'industrie culturelle détruit l'individu: contribution à une théorie de la consommation de masse" *Le Monde Diplomatique*, Juillet 2004, pp. 24-25
- Stiegler, Bernard, (1994), *Technics and Time 1: the fault of Epimetheus*, Stanford University Press
- Stoller, Paul (1986), *The Taste of Ethnographic Things: the senses in Anthropology*, University of Pennsylvania Press
- Strathern, Andrew (1996), *Body Thoughts*, University of Michigan Press
- Strong, Krystal & Ossei-Owusu, Shaun (2014) "Naija boy remix: Afroexploitation and the new media creative economies of cosmopolitan African youth" *Journal of African Cultural Studies*, 26, (2), pp. 189-205
- Sylla, Assane (1980), *La Philosophie Morale des Wolof*, PhD diss. Atelier Reproduction de Theses, Université de Lille III, Lille
- Sylla, Ibrahima (2012) "L'Internet citoyen ay Sénégal: enjeux et scénarios" *Cybergeos : European*

Journal of Geography, Science et Toile, document 610, (Online), disponível em:

<http://cybergeog.revues.org/25408>

- Sylla, Ibrahima (2008), "TIC et acces des ruraux a l'information: L'exemple du Xam Marse de Manobi au Senegal" *Networks and Communications Studies*, NETCOM, 22, (1-2) & NETSUDS, 3, pp. 87-108
- Swarup, Ram (2002), *Understanding the Hadith*, Exposition Press, Prometheus Books
- Tall, Serigne Mansour (2004), "Senegalese émigrés: New information & Communication technologies", *Review of African Political Economy*, 31, (99), pp.31-48
- Tamale, Sylvia (2010), "Researching and theorizing sexualities in Africa" in Sonia Corrêa, Rafael de la Dehesa, Richard Parker, eds., *Sexuality and Politics: Regional Dialogues from the Global South*, 1, Sexuality Policy Watch, Rio de Janeiro
- Tandian, Aly (2010). "ICTs in Senegal: between migration culture and socio-cultural and politico-economic positioning". in Mireia Fernandez-Ardevol; Adela Ros Hija eds., *Communication Technologies in Latin America and Africa: A multidisciplinary perspective*. pp. 273-292.
- Tandon, Yash, (2011) "Kleptocratic capitalism: challenges of the green economy for sustainable Africa", Pambazuka Newsletter, 537, (Online), disponível em:
<http://pambazuka.org/en/category/features/74507>
- Thiam, Baba (2004), "Étude sur la téléphonie rurale au Sénégal", Dakar, Institut Panos Afrique de l'Ouest.
- Tomás, António (2007), *O Fazedor de Utopias*, Tinta da China, Lisboa
- Touré, Marèma (2015), "La recherche sur le genre en Afrique: quelques aspects épistémologiques, théoriques et culturels" in Fatou Sow & Ndeye Sokhna Guèye, dirs., *Genre et dynamiques socio-économiques et politiques en Afrique*, (Online), CODESRIA, http://www.codesria.org/IMG/pdf/6-Marema_Toure.pdf?1998/d102c36289ee1186f976db61b139be3482dac72c
- Townsend, Anthony M., (2000) "Life in the Real-Time City: mobile telephones and urban metabolism" *Journal of Urban Technology*, 7, (2), pp. 85-104
- Trefon, Theodore, (2010) "Administrative obstacles to reform in the Democratic Republic of Congo" *International Review of Administrative Sciences*, 74 (4), pp. 702-722
- Turkle, Sherry, (2008) "Always-On/Always-On-You: The tethered self" James E. Katz, ed., *Handbook of Mobile Communications*, Massachusetts Institute of Technology, pp. 121-137
- Turkle, Sherry and Papert, Seymour (1990), "Epistemological Pluralism: styles and voices within the computer culture" *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, 16 (1), pp. 128-157
- Turnbull, David (2000), *Masons, Tricksters and Cartographers: comparative studies in the sociology*

- of scientific and indigenous knowledge*, Routledge, London and New York
- Udefi, Amaechi (2009), "Rorty's neopragmatism and the imperative of discourse of African epistemology" *Human Affairs*, 9, pp. 78–86
- Uimonen, Paula (2003), "Networks of Global Interaction" *Cambridge Review of International Affairs*, 16 (2), 273-286
- Venables, Emilie. 2008. "Senegalese Women and the Cyber Café: Online Dating and Aspirations of Transnational Migration in Ziguinchor" *African and Asian Studies*, 7, pp. 471-490
- Verbeek, Peter-Paul (2005), *What Things Do: philosophical reflections on technology, agency and design*, The Pennsylvania State University Press
- Verbeek, Peter-Paul (2002), "Devices of Engagement: On Borgmann's Philosophy of Information and Technology" *Techné*, 6, (1), pp.69-92
- Verde, José F. P. C. (2003). "Astrónomos e Astrólogos, Nativos e Antropólogos: as Virtudes Epistemológicas do Etnocentrismo ", *Etnográfica: revista do Centro de Estudos de Antropologia Social* 7, 2, pp. 305-319.
- Verde, Filipe (1997). "A Crisandade dos Leopardos, a Objetividade dos Antropólogos e outras Verdades igualmente Falsas", *Etnográfica: revista do Centro de Estudos de Antropologia Social* 1, 1, pp.113-131.
- Vigh, Henrik Erdman and David Brehm Sausdal (2014), "From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn" *Anthropological Theory*, 14, pp.49-73
- Villalón, Leonardo Alfonso Villalón (1999), "Generational Changes, Political Stagnation, and the Evolving Dynamics of Religion and Politics in Senegal." *Africa Today*, 46, (3), pp. 129-147
- Virilio, Paul (2000) , *Cibermundo: a política do pior*, Editorial Teorema, Lisboa
- Vold Lexander, Kristin (2010), "Voeux électroniques plurilingues: nouvelles pratiques, nouvelles fonctions pour les langues africaines?" *Journal of Language Contact*, THEMA series, 3, pp. 228-246
- Wacquant, Loïc (2004), "Esclarecer o *habitus*", *Sociologia*, 14, pp. 35-41
- Wajcman, Judy (2008), "Life in the fast lane? towards a sociology of technology and time" *The British Journal of Sociology*, 59, (1), pp. 59-77
- Werner, Jean-François(2006), "How Women Are Using Television to Domesticate Globalization: A Case Study on the Reception and Consumption of Telenovelas in Senegal", *Visual Anthropology*, 19, (5), pp. 443-472
- Werner, Jean-François (1991), "La prostitution en milieu urbain: un exemple sénégalais" *Anthropologie et Société*, 15, (2-3), pp. 255-262

- Willems, Roos (2014) "Local realities and global possibilities: deconstructing the imaginations of aspiring migrants in Senegal" *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 21, (3), pp. 320-335
- Winner, Langdon, (1986), *The Whale and the reactor: a search for limits in an age of high technology*, Chicago University Press
- Winner, Langdon, (1986) "Do artifacts have politics?", in *The Whale and the reactor: a search for limits in an age of high technology*, Chicago University Press, pp.19-39
- Winner, Langdon (2003), "Internet y los sueños de una renovación democrática", *Isegoría*, 28, pp. 55-71
- Wolcher, Louis E., (2004)"The end of Technology: a polemic" *Washington Law Review*, 79, pp. 331-388
- Woolgar, Steve and Cooper, Geoff (1999), "Do Artefacts have ambivalence: Moses' Bridges, Winner's Bridges and other Urban Legends in S&TS" *Social Studies of Science*, 29, pp. 433-449
- Zezeza, Paul Tiyanbe (2007). "African Studies from a Global Perspective", Symposium for Human Rights and Leadership at London Metropolitan University, UK on 4 October 200
- Zenobia, Ismail (2009), "Citizens of the World? Africans, Media and Telecommunication", *Afrobarometer Briefing Paper*, 69, online em:
http://www.afrobarometer.org/papers/AfroBriefNo69_22may09_final.pdf
- Zigon, Jarrett (2007) "Moral breakdown and the ethical demand: a theoretical framework for an anthropology of moralities" *Anthropological Theory*, 7, (2), pp.131-150
- Zizek, Slavoj (2006), *A Subjectividade por vir: ensaios críticos sobre a Voz Obscena*, Lisboa, Relógio d'Água Editores
- Zizek, Slavoj (2009), *First as Tragedy than as Farce*, London & New York, Verso
- Zizek, Slavoj e Badiou, Alain (2009), *Philosophy in the Present*, Cambridge, Polity Press
- Zizek, Slavoj (2009), *O Sujeito Incómodo: o centro ausente da ontologia política*, Lisboa, Relógio d'Água Editores
- Zucarelli François (1973), "De la chefferie traditionnelle au canton : évolution du canton colonial au Sénégal – 1855-1960" *Cahiers d'études africaines*, 13, (50), pp. 213-238

ANEXOS

A- Magazine Confidences – exemplos de capa e lista de recolhas.



Fig. 1. Magazines Confidences n°38 “Les jeunes filles investissent les sites de rencontre à la recherche des clients!”

N°11 de 12/02/2012:

Capa: 1) "La prostitution clandestine des mendiantes" 2) People: La sexy Viviane déclare sa flamme à ... 3) Dois-je marier? 3) Temoignage: "Ma patronne mettait des potions magiques dans le repas de son mari..." 4) Santé Sexualité: L'infusion qui réchauffe et attire le désir chez les deux partenaires!

N°17 de 28/03/2012:

Capa: 1) "Harcelement sexuel en milieu professionnel: les femmes exposées aux avances indécentes de leurs supérieurs"; 2) L'Été se profile à l'horizon: «Joumbax out», «body serré» et habillement sexy refont surface! 3) Mon petit ami me trompe avec mon amie d'enfance 4) Temoignage: "Je me prostitue pour entretenir ma famille et payer mes études". 5) Santé-Sexualité: Comment grossir ses hanches de façon naturelle

N°19 de 08/04/2012:

Capa: 1) "L'univers des clubs féminins de football, handball et Basket: Quand les joueuses s'adonnent à des pratiques lesbiennes!" 2) Boîtes de nuits Dakaroises: Les mini jupes toujours en vogue 3) Je vis un calvaire dans ma vie de couple 4) Temoignage: Ma femme et mon patron on détruit ma vie 5) Santé - Douleur du bas-ventre chez la femme: "Le gingembre déclenche les règles et soulage les douleurs pelviennes!"

N°20 de 15/04/2012

Capa: 1) "Libertinage Sexuel des Jeunes filles mineures: Des pillules pour mener une vie sexuelle active" 2) Maintenant You est loin de ses fans! 3) Alioune Mbaye Nder a-t-il lâché Wade? 4) Gadio et Marieme Faye: Le candidat malheureux s'intéresse à ... 5) Depuis qu'elle a enfanté, ma femme est devenue très grosse ... 6) Témoinage: A cause de mon père, je me prostitue pour nourrir mes enfants ..." 7) Santé - Sexualité au sein du couple: "Ce que vous devez savoir sur les secrets de l'orgasme féminin!"

N°21 de 22/04/2012

Capa: 1) "Sexualité Précoce: quand filles et garçons découvrent très tôt le sexe" 2) «Thiakhagoune» : quand DJ Boubou rivalise avec les danseurs! 3) La danse version «couvher» : une tendance qui fait ravage dans les boîtes 4) Mon mari m'accuse d'adultère et me traite de «pute» 5) Temoignage: Je suis devenue une prostituée après le décès de mes parents! 6) Coin Santé ... Sexualité dans le couple: "la décoction qui maintient l'érection à plus d'une demi-heure"

N°22 de 28/04/2012

Capa: 1) Désir de retrouver une seconde jeunesse ou envie de nouvelles découvertes sur le plan sexuel: pourquoi les vieux ou «papis» courent derrière les filles. 2) Excès de Poids: Attention Viviane, il y a encore du chemin à faire! 3) Béthio Thioune: Le Cheikh semble jurer pour sa fidélité à Wade. 4) Je pense que ma femme me trompe ... 5) Témoinage: «Mon père a divorcé de ma mère pour épouser ma meilleure amie» 6) Coin Santé ... Sexualité: Quelle est la fréquence normale des rapports dans un couple?

N°25 de 27/05/2012

Capa: 1) Dans l'univers des ménages sénégalais: quand les «bonnes» sont victimes d'abus sexuel 2) Témoinage: Le jour où j'ai appris que ma propre servante est devenue ma coépouse ... 3) Des femmes se mettent en danger pour avoir de grosses fesses 4) Gouye-Gui aux États-Unis: Quand le lutteur s'initie à l'informatique! 5) Courrier du Coeur: On est ensemble depuis 6 mois et je ne sais pas où il habite 6) Coin Santé ... Traitement des Hépatites Virales: Essayez le Terminalia Catappa, le Tinospora, le tamarindus ...

N°27 de 10/06/2012

Capa: 1) Tabac, Chanvre Indien, Alcool: ces filles adeptes de l'alcool et de la nicotine 2) People: RTS - Aida Patra sur le point de départ. 3) Temoignage: Parce que je sortais avec son mari, elle m'a jeté un sort qui m'empêche d'avoir un enfant. 4) Coin Santé ... Couples et Sexualité: quelques moyens naturels et simple pour satisfaire.



Fig.2. Magazine Confidences n°20 – Libertinage sexuel des jeunes filles mineures: des pilules pour mener une vie sexuelle active.

N°28 de 17/08/2012

Capa: 1) Exclusif: Ndeye Gueye sur l'affaire «Goudy Town»: je possède des enregistrements et je vais livrer les noms des personnes qui l'ont maningancé 2) People... Aida Patra: le public n'a encore rien vu, il y aura des scènes plus osées. 3) Dossier: savoir décrypter les 8 pièges de l'amour. 4) Témoignage: Je veux quitter mon époux pour mon amant ...

N°32 de 15/07/2012

Capa: 1) Relations amoureuses entre hommes: des homosexuels se confient 2) Témoignage: «Ma femme m'a fait un enfant alors que je suis stérile» 3) People: Modou Lo entre dans l'histoire. 4) People: Un Mbacké Mbacké tombe sous le charme de Lissa. 5) Pour avoir retrouvé sa photo sur Facedakar: une actrice de «un Café avec» se retrouve dans la rue. 6) Dossier: Comment surmonter une rupture amoureuse? 7) Coin Santé ... «Finis vos problèmes d'érection avec ce médicament appelé 10/10!»

N°33 de 22/07/2012

Capa: 1) Pédophilie: ces adultes qui abusent sexuellement des enfants! 2) Ramadan: les habillements sexy bientôt à la trêve! 3) Abdou Samath Mbacké, tête de liste coalition Salam: «Je crois qu'on peut accorder une liberté provisoire à Cheikh Béthio» 4) People - Gouye Gui: «Je fais peur aux femmes» 5) People - Aida Samb dame le pion à Queen Biz! 6) Témoignage: «Ma vie s'est écroulée, quand j'ai appris que je portais le virus du Sida» 7) Une plainte réduit le cancer de l'ovaire et pourrait aider dans le traitement du Sida.

N°34 de 29/07/2012

Capa: 1) Violences Conjugales: ces hommes maltraités par leur épouses! 2) People: Paco Jackson serait-il un poltron? 3) Mois de Ramadan: Oustaz Alioune Sall aux jeunes filles! «Changez de comportement, mettez des habits décents, amples et sans trous» 4) Buzz: Claudel: il filmait l'étudiante sous la douche. 5) Société: Le Business lucratif des marabout sur des "talibés" 6) Témoignage: «Pour une histoire de caste, mes parents ont détruit ma vie à jamais!» 7) Coin Santé ... L'alimentation, les effets bénéfiques et les soins d'hygiène permis durant le Ramadan

N°38 de 09/09/2012

Capa: 1) Prostitution Clandestine via L'internet: Les jeunes filles investissent les sites de rencontre à la recherche de clients! 2) Concert de Soutien au sinistrés du Ministre Youssou Ndour: un retour sur scène au parfum de fiasco! 3) Les tenues sexy font des ravages dans les boites 4) Témoignage: «Pour être riche j'avais signé un pacte avec le Diable» 5) Soirées Dakaroises: quand l'ambiance atteint son paroxysme. 6) Chronique Ramadan: Aux femmes: quelques trucs pour une poitrine haute et belle.

N°41 de 30/09/2012

Capa: 1) Chantage, relations sexuelles filmées, simulation de grossesse: Ces «minettes» qui détroussent des personnalités ... 2) «Boul ma yerim» le nouveau langage des jeunes filles 3) Quand la chanteuse exhibe ses belles jambes! 4) Témoignage: À quel prix j'ai conservé mon Foyer qui allait dangereusement à la dérive? 5) Santé et Sexualité: Le baiser efficace dans la prévention de certaines maladies!

N° 43 de 14/10/2012

Capa: 1) Préjugés, harcèlement des chercheurs d'aventures: le calvaire quotidien des femmes divorcées! 2) Quand Oumou Sow se défoule 3) Quand Aida Patra adore s'habiller très court! 4) «Ma femme, enceinte de 5 mois, a été violée par trois malfrats» 5) Santé et Sexualité: Infections mycosiques: quels antidotes naturels face aux brûlures et aux démangeaisons?

N° 44 de 21/10/2012

Capa: 1) Cheveux naturels, tissus de classe, parures pour la fête de Tabaski: ces filles «mbaraneuses» qui dépouillent hommes. 2) "Comment la femme de mon patron m'a obligé à coucher avec elle?" 3) Eliminations des Lions: El Hadji Diouf: Joseph Koto et comme un entraîneur de navétanes et un

tocard. 4) Santé et Sexualité: L'abstinence n'est-elle pas la seule forme de contraception sûre à 100%?
N° 47 de 18/11/2012

Capa: 1) Les dessous du métier de mannequinat: prostitution déguisée, homosexualité, promotion «canapé»! 2) Metro-Dakar: L'ex directeur publication de Salit s'apprête à lancer un nouveau magazine 3) Amour: Comment trouver l'Amour? 4) La prostitution discrète de certains mannequins dans les hôtels de luxe! 5) Témoignage: Mes parents ont détruit ma vie.

N° 51 de 16/12/2012

Capa: 1) Oumou Sow, danseuse: Je suis plus terrible que les autres danseuses, aucun homme n'ose m'aborder si je ne le veux pas. 2) La Foire de Dakar: les femmes et les jeunes filles se ruent vers la poudre magique «pour trouver un mari» 3) People: pourquoi les jeunes filles s'habillent ainsi? 4) Témoignage: Mon mari a comploté avec sa soeur pour me faire croire qu'il est décédé.



Fig.3. Magazine Confidences N°44 – Ces filles «mbaraneuses» qui dépouillent hommes

B – Esboços de uma introdução.

Este anexo começou por ser parte do capítulo inicial desta tese. O teor “experiencial” e reflexivo do texto acabaria por ser considerado um elemento distrativo no contexto do trabalho precedente. Apesar de tudo o mesmo fornece alguns pontos de vista importantes sobre o percurso conducente à elaboração desta tese.

Uma das dificuldades primordiais encontradas nas primeiras abordagens ao meu objeto de estudo prendia-se com o tipo de abordagens que se encontravam sobre a tecnologia em África.

As minhas primeiras tentativas de definição de uma problemática aconteceram ainda antes do trabalho de terreno no Senegal no âmbito desta tese, embora à data (entre 2009 e 2010) já conhecesse o país de duas estadias diferentes em 2007 e 2008. Escrevia já, portanto, já com algum conhecimento adquirido sobre o que procurava definir. Essas minhas experiências ajudaram nos primeiros esboços programáticos.

Primeiras viagens: 2007

Em 2007 fizera um voluntariado incipiente com a ASREAD (Association Sénégalaise de Recherches d'Études et d'Appui au Développement) durante cerca de dois meses, na aldeia de Keur Momar Sarr, associação sobre a qual pouco ou nada sabia quando lá cheguei. Tinha encontrado um programa na Internet, de uma associação baseada em Dakar (da qual prefiro omitir o nome, em virtude do que vou escrever), mantida por um tipo que assim havia montado o seu negócio: abrir as portas do Senegal através de uma rede de contactos por ele estabelecida, a estrangeiros interessados em contribuir, voluntariar-se, ou simplesmente ter contacto com a indústria de desenvolvimento. Com um discurso bem oleado sobre o desenvolvimento um contacto muito pronto e sempre disponível, o senegalês de Dakar era convincente, para pessoas à procura de uma primeira experiência em África e sem possibilidade de enquadrar a sua experiência de outra forma. A sua proximidade com um dos membros fundadores da ASREAD, entretanto falecido, permitiu-lhe estabelecer os contactos certos, para criar uma rede de pessoas disponíveis para proporcionar a experiência cultural da *terànga* (hospitalidade).

A *terànga* é na realidade um sistema de prestações e obrigações muito denso e cheio de prescrições que, genericamente, se traduz por hospitalidade, mas que, com efeito, é uma característica muito premente por todo o país. A “arte de bem receber” não se estende apenas aos estrangeiros que visitam o país mas é uma parte integrante das relações sociais no Senegal e ligando-se de forma muito estreita com as redes de solidariedade. (ver Sylla, 1980; Moya, 2015)

A possibilidade de conhecer associações a trabalhar no desenvolvimento local rapidamente se esfumou, em detrimento de uma experiência mais direta de conhecimento de pessoas que iam abrindo as portas, sempre disponíveis (mediante, claro, um facilitador sempre presente, o dinheiro).

A associação, onde este senhor é a figura única e omnipresente, é na verdade uma mascarada inteligente. Uma parte considerável das pessoas acaba por conseguir ter boas experiências, outras experiências aterradoras. A partir de 2009 começaram a aparecer

blogues com referências ao esquema deste senhor, a expôr e a avisar os incautos sobre os seus métodos e intenções pouco claras. Pessoalmente a minha experiência pautou-se pela ambiguidade. Encontrei no percurso que fiz em 2007 e através dos contactos que estabeleci uma experiência enriquecedora em termos culturais, e fiquei com reservas em relação ao homem que geria a associação em Dakar, à sua gestão do dinheiro que lhe era entregue, ao seu programa (na realidade inexistente), parecendo-se mais com um clone inoperante da indústria do desenvolvimento, do que um programa com um contacto real com essa indústria.

A experiência com a ASREAD, por outro lado, não ficou marcada pela influência da pessoa na origem do contacto. Quando conheci a associação estava em pleno funcionamento. Receptora de fundos de parceiros internacionais, como a AJWS (American Jewish World Service) e CWS (Church World Service) ou ainda, no passado, do Banco Mundial a associação, composta exclusivamente por senegaleses, dedicava-se a enquadrar diferentes comunidades em projetos de desenvolvimento seguindo as linhas de apoio no momento disponíveis. A captação de fundos estava grandemente dependente do *lobbying* feito pelo presidente então em serviço (falecido em 2007) junto das instâncias político-administrativas em Dakar, nomeadamente junto da CONGAD, uma congregação de ONGs.

Em 2007, faziam o acompanhamento e monitorização dos projetos que tinham sido apoiados nos anos anteriores, em aldeias tais como Ganket Guent, Keur Samba Thiam, Sam Kebe, Aynumane, Ganket Balla, Teller, e outras. Tive oportunidade de visitar todas estas com um dos técnicos e assistir às reuniões regulares que eram mantidas com a organização comunitária responsável pelos projetos em curso.

Rapidamente ficaram claros os diferentes 'engajamentos' das diferentes comunidades, com resultados muito distintos. Do grande sucesso do projeto implementado nos anos 90 em Ganket Guent à inoperância de projetos em aldeias como Sam Kebe.

O trabalho da ASREAD, no entanto, não se esgotava apenas no enquadramento de fundos para projetos, mas também na alfabetização, na sensibilização contra a desflorestação e na fabricação de fornos de baixo consumo e, ainda, num projeto com a AJWS, a manutenção de um campo de cultivo de 10ha perto da aldeia de Syer (40Kms).

Os profissionais que trabalhavam nas diferentes frentes onde a associação estava envolvida provinham de um núcleo que havia sido formado nos anos 80, e aos quais se haviam juntado outros profissionais provenientes de outras áreas do desenvolvimento.

Venho acompanhando os percursos destes homens desde esse momento: as suas origens, percursos profissionais e pessoais, embora a relação com alguns seja mais aprofundada do que com outros com quem mantenho uma relação menos comunicativa. Inicialmente, no primeiro contacto, as coisas eram para mim algo confusas e estava longe de conseguir perceber o lugar de cada um na organização. Contactava diariamente com o contabilista da associação, um filho da aldeia, pessoa entre os meus contactos mais próximos, e na casa de quem fiquei alojado sempre que estive na aldeia. A relação com esta pessoa é importante a todos os níveis da minha experiência senegalesa e foi durante muito tempo a pessoa que me facilitou a entrada em todas as esferas que fui procurando.

A experiência de estar no Senegal, vindo de uma licenciatura em Antropologia, e tendo passado algum tempo em Portugal a tentar adquirir experiência no universo das ONG para o desenvolvimento de forma infrutífera, e em contacto com uma organização no terreno, com projetos concretos e pessoas concretas, carecia de definição. As coisas não

pareciam estruturadas de forma a se tornarem imediatamente compreensíveis. Para onde iam? O que faziam? Eram questões que indicam mais o meu quadro de referências do que a forma de proceder local, muito carente de oportunidades e circunstâncias. Assim passei dois meses a tentar encontrar alguma utilidade para mim mesmo, para ajudar na associação.. Pessoalmente estava interessado em conhecer o máximo possível do que se fazia, como e com quem.

De uma forma muito simplista parecia-me que a ausência de estratégia de comunicação atualizada e virada para a projeção para o exterior da imagem da associação, era um problema. O problema estava também no facto de que a ligação à Internet local era de baixo débito, e a associação contava-se entre os dois pontos de acesso local (à data), ao qual apenas algumas pessoas tinham acesso, enquanto as outras não só não tinham um acesso claro como lhes faltariam as competências necessárias para o realizar.

Não poderia haver nenhuma estratégia de comunicação clara se os instrumentos nos quais repousam as possibilidades eram demasiado incipientes. Ainda assim, durante quase dois meses procurei a melhor forma de ir conhecendo o que a associação fazia, registando fotograficamente pessoas e locais onde se desenvolveram projetos, e ainda procurando renovar a imagem da associação. Os meus esforços talvez tenham servido para mim mesmo, mas serviram de muito pouco ou quase nada para a associação, inserida numa lógica de dependência *vis-à-vis* dos fundos disponíveis nas instâncias internacionais.

O saldo desta experiência foi positivo sobretudo porque me lançou para querer mais. O enquadramento que esperava à partida, quando me comprometi com o tipo em Dakar, foi absolutamente gorado e o seu "esquema" foi desmascarado rapidamente.

À saída da aldeia no ano de 2007 acabei por falar com uma pessoa, ligado ao mundo do cinema e do documentário (participou na equipa técnica de um filme de Moussa Touré) e nasceu o interesse de realizar um documentário sobre um tema que durante esta estadia se tinha revelado importante: a questão do acesso à água potável. A questão central que orientaria um projeto de filme seria o facto de existirem aldeias sem acesso à rede de distribuição de água, havendo uma estação de tratamento ali mesmo. A importância estratégica da água bombeada para servir a aglomeração urbana de Dakar contrastava com as necessidades locais das populações afetadas pela seca, pela ausência de infraestruturas e acesso a serviços, o que revestia essa questão de contornos profundamente políticos.

M.F. ficaria encarregue de desenvolver durante os meses que se seguiriam os contactos com as pessoas que participariam no filme e criar um esboço de uma narrativa que se pudesse enraizar localmente, que fosse uma narrativa dali. M.F. deu o seu acordo. Pela minha parte, eu procuraria os meios de produção e encarregar-me-ia do material e das partes técnicas.

Primeiras viagens: 2008

Ao longo do ano de 2007, entre Maio e Dezembro, preparei uma segunda viagem, no sentido de realizar um documentário. Tendo escrito um projeto de pedido de financiamento, no concurso do I.C.A. para apoio à realização, este não foi, porém, possível. Apesar disso, convidara um ex-colega antropólogo, que entretanto se aproximara da realização e do documentário e decidimos avançar com o projeto com meios próprios. Em Fevereiro de 2008 chegámos à munidos de material para as gravações daquilo que se tornaria num filme: Waalo

Waalo.

Os constrangimentos eram muitos, começando pelos financeiros, mas o maior terá sido o facto do senegalês com quem mantivera contactos durante oito meses, que tinha abordado as pessoas que participariam no filme e delineado as circunstâncias onde gravaríamos (em linguagem técnica, que fizera a pré-produção local), nos ter exigido dinheiro para trabalhar connosco. Não fizéramos o nosso orçamento dessa forma, uma vez que as conversas com este senegalês tinham sempre ido no sentido da sua participação enquanto parte igual no projeto. Hoje, à distância, e conhecendo muito melhor a sociedade senegalesa e a forma como são negociados os trabalhos ou a participação neles, consigo dizer que uma grande dose de inocência nos fez acreditar que M.F. tinha visão além das necessidades quotidianas de um pai de família de uma aldeia do Ferlo senegalês. As exigências de M.F. não foram bem recebidas, não existiam meios suficientes para pagar dois meses de trabalho. Os primeiros momentos foram de frustração e acabámos por liberar M.F. e não chegámos a um acordo com ele.

Esse primeiro falhanço terá condicionado em muito a forma como o filme que acabaríamos por realizar ficou preso a um certo “olhar” sobre a realidade local, um “olhar” de dois ocidentais (antropólogos de formação) que durante dois meses foram gravando imagens e entrevistas ao mesmo tempo que conheciam a realidade que pretendiam retratar. Nesse sentido, há bastantes imagens captadas que conservam esse primeiro olhar, mas o todo do filme carecia de uma ponte entre as lógicas locais e a nossa “análise”, um pouco “fria” porque concentrada sobretudo na problemática do acesso a um recurso essencial. A ausência de conhecimento aprofundado é a diferença entre um olhar cirúrgico e um olhar com muitos mais recursos narrativos.

Ainda assim, cerca de 70 horas foram gravadas entre as aldeias de Keur Momar Sarr, Robo e Ndialbenabe Maka (Keur Ndiaga): uma aldeia sede de arrondissement; uma aldeia Halpulaar feita de aglomerados esparsos que se abastecia de água potável em Keur Momar Sarr (a 3kms) e uma aldeia também feita de aglomerados, no lado *jeeri* do Lac de Guiers em pleno Bas Ferlo, distante de 8kms de Ganket Balla e a 30 minutos de carroça do lago, onde se abasteciam de água à data da realização de Waalo Waalo. Três realidades distintas relativamente a um recurso tão primário na vida das pessoas. Na aldeia de Keur Momar Sarr, abastecida por água potável, proveniente da estação de tratamento de Gnit, as questões da água esfumavam-se no quotidiano, apenas para darem lugar a alguma indignação, por parte de algumas pessoas, em nome das populações discriminadas no acesso ao recurso. Numa tentativa de espacializar e dar sentido a outras questões locais, acabámos por conversar com jovens e filmar em várias ocasiões o mercado local.

Essas conversas que inicialmente considerávamos acessórias acabariam por figurar no filme, pela premência e insistência com que as ouvíamos. Em 2008 as questões da migração internacional eram ainda muito discutidas entre os jovens. Por seu lado, o mercado semanal local continua a concentrar muita da atividade económica das famílias locais (que se desdobram em inúmeras atividades que embora não se centrem apenas nas sextas-feiras e sábados, aí encontram uma parte considerável das suas receitas familiares).

As filmagens duraram dois meses. O meu companheiro de viagem regressou a Portugal. Eu continuei no Senegal e parti durante três semanas para o Mali, regressando em seguida a Keur Momar Sarr, continuando a aprofundar os meus conhecimentos das dinâmicas locais e as minhas relações interpessoais, bem como a língua wolof.

Entre Julho de 2008 e Julho de 2009 seguiu-se um período de montagem do filme *Waalo Waalo*, novamente com meios próprios. A linha de abordagem estava já delineada mas o processo foi uma nova reaproximação à realidade filmada, às dinâmicas observadas. A ideia de «experiência» deveria ter conduzido todo o processo, mas o saldo daí retirado é não apenas um filme de 69 minutos, que não respeitava em absoluto as regras (circunstanciais) da indústria do cinema documental (a começar pelo uso do mini-DV quando a maioria dos filmes em competições eram já quase todos em HD), mas um filme que deveria ser pensado como processo e não como produto acabado. A realização, filmagem e edição acabariam por ser em si mesmos “a experiência”, da qual ressaltavam no ponto de chegada todos os obstáculos encontrados numa realidade onde as dificuldades de realização da grande parte dos projetos é a norma, não apenas para estrangeiros mas igualmente para senegaleses.

A materialização dessa experiência num “artefacto multimédia”, passível de ser visto, ouvido, comentado, criticado, revisitado, mesmo que o mesmo não tenha ganho uma existência num circuito de indústria, é o resultado que objetivamente é possível considerar. O único apoio granjeado para *Waalo Waalo* aconteceu já posteriormente à existência de uma sequência final de filme, por parte de João Miller Guerra e Filipa Reis (da *Vende-se Filmes*) que cordialmente aceitaram tentar colocar o filme num circuito de festivais e cederam as suas instalações de produção para a pós-produção de som com o software e hardware indicados.

2009 – Doutoramento em Estudos Africanos.

Foi com este percurso já feito que cheguei ao doutoramento em Estudos Africanos e concebi um projeto de bolsa junto da Fundação para a Ciência e Tecnologia, para o qual acabaria por receber apoio a partir do ano de 2010.

A entrada no doutoramento coincidiu com o fim do processo do filme *Waalo Waalo* e com a necessidade de continuar a aprofundar os conhecimentos sobre o Senegal e, mais particularmente nessa fase, do Senegal rural. Estranhamente, nas primeiras pesquisas realizadas, a informação sobre o Senegal rural, parecia centrar-se sobretudo em questões históricas, de organização sócio-política (o modelo islamo-wolof de Christian Coulon); questões religiosas, de desenvolvimento (na perspetiva de indústria), de modos de vida – nomeadamente sobre o pastoralismo – geografia, demografia, agricultura e, e aqui seguramente que as questões epistemológicas têm grande importância, uma enorme proliferação de estudos sobre migração.

A imagem que se podia entrever a partir de grande parte dessa literatura que consultei inicialmente, o que provavelmente tem a ver com o facto de serem obras de referência, pouco tinha a ver com a imagem que guardara comigo resultado das minhas experiências anteriores no Senegal.

Assim, querendo abordar a contemporaneidade, e enraíza-la localmente, na linha de antropologia ao mesmo tempo preocupadas como fenómenos globais e com fenómenos locais (Appadurai, 1996), fui-me aproximando de temáticas como a migração e tecnologias de informação e comunicação. Pensar a globalização e a contemporaneidade saturada de comunicações era, em Keur Momar Sarr e zonas circundantes, e numa primeira abordagem, pensá-la a partir de uma quase ausência.

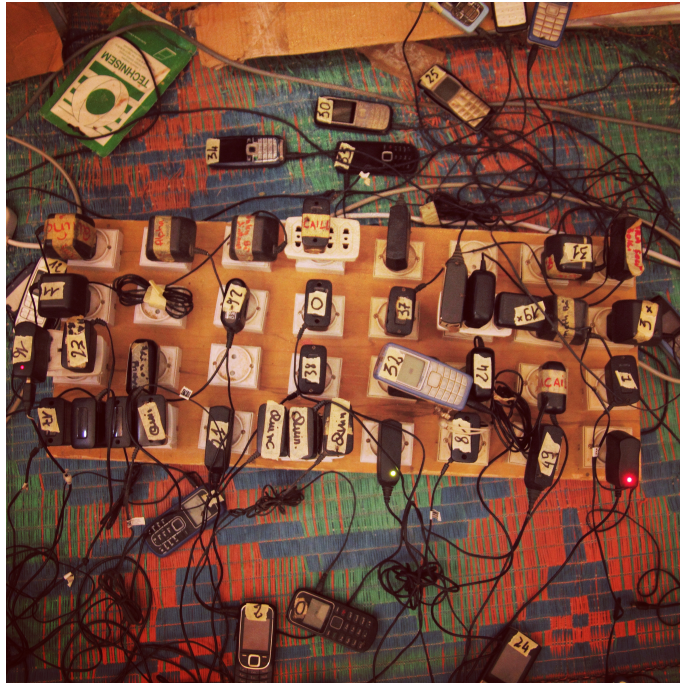
Pensar no professor de Robo, P. A. Fall, que refletia sobre as dificuldades de

materializar em imagens, a crianças de 6 a 12 anos numa aldeia Halpulaar, da qual a maior parte nunca tinha saído, os símbolos das conquistas tecnológicas da humanidade (coisas simples como os aviões e comboios por exemplo), era na verdade uma história de ausências afinal tão presentes no quotidiano, através de todo o tipo de objetos.

Foi a ambiguidade dessa materialidade da tecnologia, ao mesmo tempo aparentemente ausente e difícil de materializar em imagens para crianças num aldeia “do mato”, e tão presente através de rádios, televisões, antenas de satélite, telemóveis, computadores, que me interessou explorar; como se encontravam e se relacionavam ritmos de vida tão diferentes num mesmo espaço social onde as diferentes lógicas se encontravam. Foi então que comecei a pensar em termos de «apropriação de tecnologias».

A temática permitia pensar a intersecção entre a presença e ausência de tecnologia, bem como pensar a importância da tecnologia na mudança das sociabilidades.

ANEXO C



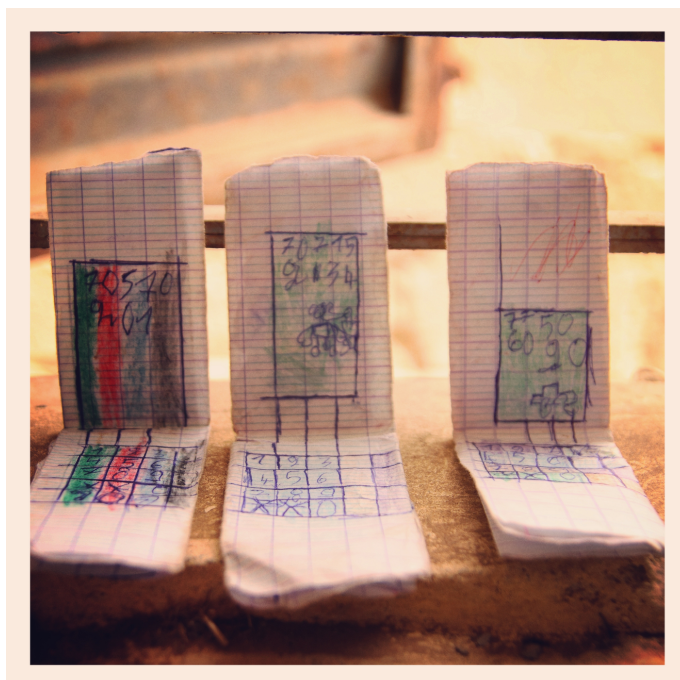
1. Carregamento de telemóveis no mercado semanal de Keur Momar Sarr. Negócio florescente para habitantes locais que vendem uma carga a 100 CFA, sobretudo a pessoas de aldeias sem acesso à corrente elétrica. 2012.



2. Sistema de carregamento alternativo para bateria de automóvel. Aldeia de Foss. 2011.



3. Jovem liga-se ao Facebook pela primeira vez e manipula o telemóvel que lhe foi oferecido recentemente. Keur Momar Sarr 2011.



4. Telemóveis de brincar feitos por crianças da aldeia. Keur Momar Sarr. 2011.



5. Jovem orienta a parabólica num dia em que o sinal dos canais de televisão apresentava interferências. 2007.



6. Jovens homens juntam-se numa casa em Keur Momar Sarr para assistir a um combate de luta senegalesa. 2011.



7. Símbolos globais e símbolos locais. Adidas e Serigne Mansour Sy, khalife général Tidjiane até 2012.



8. Gaveta da rádio comunitária Jeeri FM com cassettes, ainda o principal suporte de difusão musical à data. Keur Momar Sarr. 2007.



9. Jovem mulher prepara *attaya* (chá verde com menta) e ouve rádio depois de uma dura jornada repleta de tarefas. Robo. 2008.



10. *Nan*, antes da partida, pede-se ao ancião, figura patriarcal de referência, para rezar por aqueles que partem. Ndiabenabe Maka. 2008.



11. Representação do *Cosaan* (tradição) na data da celebração do dia da Independência, dia 4 de Abril. Representação normalmente feita através dos mais jovens quase sempre apenas baseada na roupa. Neste caso não é acompanhada de qualquer encenação. Keur Momar Sarr. 2008.



12. Parafernália de um marabout. Elementos de “feitiços”. Keur Momar Sarr. 2008.



13. Alfabetização em *Halpulaar* para mulheres, na aldeia de Teler, promovida pela ONG ASREAD. Programa enquadrado por fundos internacionais.



14. Mulher enche câmara de ar de pneu para levar água do Lac de Guiers para casa, em Ndiabenabe Maka, a 30 minutos de carroça. Águas com taxas de prevalência de *bilharziose* muito elevada, consumidas sem tratamento. Tarefa diária. 2008



15. Reunião semanal para leituras (cantadas) do *wird tijane* com cânticos sobre a história de El Hadj Malick Sy.



16. Representação de mulher no muro de uma *boutique* vendendo produtos de beleza, segurando um telefone.



17. Mulher lava no *Lac de Guiers* na aldeia de Géo, do lado oposto da margem de Keur Momar Sarr. Na altura não havia ligação ao serviço de água potável mas mesmo depois continuou-se a aproveitar o recurso gratuito. 2008.



18. Parede interior da única divisão cimentada de uma casa. Recorte de lutador “Mohammed Ndao Tyson” que representou nos anos 90 a geração *buul Fale*