



CENTRO DE ESTUDOS
AFRICANOS

SENEGAL
Um País na Fronteira de
Vários Mundos

Manuel Maria Braga

CEA - Centro de Estudos Africanos
ISCTE - Instituto das Ciências do Trabalho e da Empresa,
Avenida das Forças Armadas, Edifício ISCTE, Sala 2N17
1649-026 Lisboa - Portugal
Tel: (+351) 21 790 30 67 | Fax: (+351) 21 795 53 61
URL: <http://cea.iscte.pt> | Email: cea@iscte.pt

12

**Senegal: Um País
na Fronteira de Vários Mundos**

Manuel Maria Braga

OCCASIONAL PAPER SERIES NR.12

Manuel Maria Braga, nasceu em Lisboa, a 30 de Abril de 1979, é licenciado em Economia pelo ISEG-UTL em 2000. Mestrando em Estudos Africanos e Doutorando em Sociologia pelo ISCTE. Participou como investigador no projecto multidisciplinar “Estado, Autoridades Tradicionais e Modernização Política: O Papel das Autoridades Tradicionais no Processo de Mudança Política em África” do CEA e financiado pela FCT.

Criado em 1981, o Centro de Estudos Africanos tem como objectivo promover, de forma consequentemente interdisciplinar, os estudos africanos em ciências sociais.

Sediado no Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa de Lisboa, o CEA dispõe de personalidade jurídica própria e de autonomia institucional, concebendo-se como espaço aberto a todos os cientistas sociais em Portugal que se identificam com o objectivo atrás enunciado.

O CEA é, essencialmente, um centro de investigação. A diversidade das formações e dos interesses científicos dos seus actualmente mais de 120 sócios confere-lhe uma capacidade de investigação numa variedade de áreas temáticas ligadas à realidade contemporânea dos países e das sociedades africanas.

Com base na sua investigação, o CEA organiza frequentes debates científicos, sempre com uma forte componente internacional. As suas publicações incluem, para além da revista *Cadernos de Estudos Africanos*, uma série de cadernos monográficos (*working papers*). A sua cooperação com instituições científicas nos países africanos de língua oficial portuguesa visa o desenvolvimento das ciências sociais nestes países.

O trabalho do CEA deu origem à criação no ISCTE, em 1997, da Área de Estudos Africanos, unidade departamental encarregada de organizar cursos de licenciatura e de mestrado, bem como um programa doutoral, no domínio do desenvolvimento e dos estudos africanos. Entre esta Área e o CEA existem laços estreitos de colaboração.

ISBN n.º 972-8335-13-X

CEA/ISCTE
Centro de Estudos Africanos
Ed. ISCTE, Av. Forças Armadas
1649-026 Lisboa Portugal
Tel:(+351) 21 7903067 Fax: (+351) 21 7955361 E-mail: cea@iscte.pt
Website: www.cea.iscte.pt

As opiniões expressas responsabilizam exclusivamente os respectivos autores.
Setembro 2004

“O que é necessário não é modernizar o Islão,
mas antes, islamizar a Modernidade”

Sidy Lamine

Introdução

Num momento em que o Ocidente, de forma a legitimar a sua posição hegemónica e de liderança político-ideológica “instaurou”, como principal ameaça aos valores por si defendidos (e, como tal, tidos como superiores) o mundo islâmico, este trabalho procurará efectuar uma ruptura epistemológica com o senso comum que inunda muitos dos actuais quadros metodológicos de análise, efectuando para tal, uma decomposição das relações afro-arabo-islâmicas (assumindo como epicentro o Senegal) segundo os vectores temporal, espacial e paradigmático.

No âmbito das relações internacionais o estudo das dinâmicas islâmicas encontra-se envolto de acrescida relevância, na medida em que estas se consubstanciam, de uma forma cada vez mais evidente, como portadoras de símbolos e contrapartidas materiais, que as tornam como claras opções às tradicionais relações Norte/Sul que, gradualmente têm vindo a ocupar um lugar cada vez mais secundário, nas agendas políticas dos países apresentados como desenvolvidos, tornando ainda mais gravosa a situação em que se encontram os já de si débeis tecidos sociais africanos. Porém, a importância dos actuais fluxos islâmicos (que extravasam claramente os de âmbito religioso) reflecte complementarmente, e no caso particular do Senegal, aquilo que se pode designar como o legado de Senghor e os seus círculos de influência externa (Schraeder, 1997: 501-506), que serão alvo de discussão subsequente, e que acrescentam uma nova dimensão à análise do objecto de estudo.

O necessário enquadramento teórico procurará, por um lado, apresentar e discutir determinados conceitos-chave comumente utilizados, mas cuja aplicação rigorosa peca por parca e, até certo ponto elitista; por outro, e na medida em que o mundo arabo-islâmico interage com outros mundos, utilizar-se-á o caso senegalês para ilustrar os diversos pontos de tangencia e de interpenetração que (re)configuram os fluxos de natureza islâmica. Posteriormente proceder-se-á a uma periodização larga da difusão do Islão, na área da Senegâmbia/Senegal, utilizando para tal, três fases suficientemente homogéneas para serem definidas como “vagas de islamização”: *i)* a difusão pré-colonial do Islão (do século XI até meados do século XIX); *ii)* o períodos colonial (de finais do século XIX até 1960) e; *iii)* a falência do estado e a emergência de novos actores sociais (de meados dos anos 70 até aos dias de hoje).

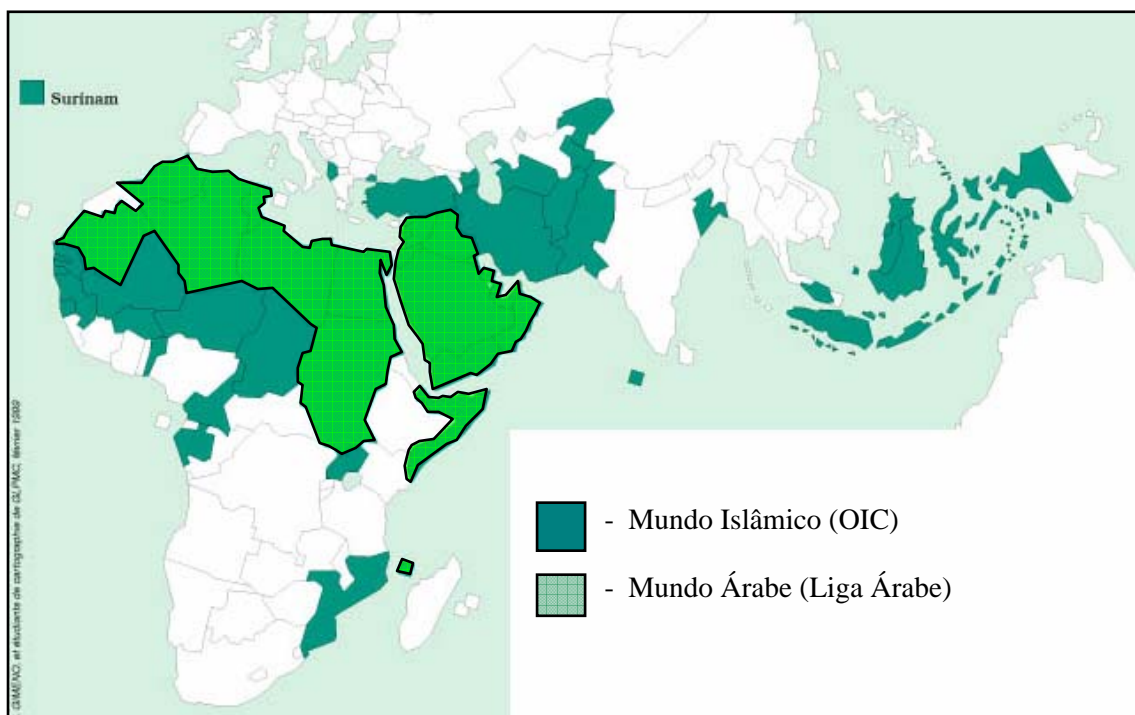
Um Islão, mas muitos Muçulmanos...

O actual sentimento anti-muçulmano (ou anti-árabe?) que tem vindo a germinar no seio do “mundo ocidental” é, em grande parte, fruto de uma relação de causalidade que tem como pontos de partida o desconhecimento da cultura outra, o recusar de valores outros, ou o alisar pejorativo das rugosidades existentes nos tecidos sociais outros, no qual, por exemplo, se constrói uma identidade compósita (mas extraordinariamente heterogénea) com a

capacidade de reduzir, através de manipulações várias, o Islão a uma permanente fonte de insegurança. Este ponto do trabalho servirá precisamente para decompor o Islão, nos diversos actores que lhe dão forma, nos diversos espaços geopolíticos em que é (re)construído e na miríade de dinâmicas que resultam da interacção entre aqueles dois vectores tendo, todavia, como veículo condutor desta tentativa de “decantação epistemológica” a forma como a formação social territorial¹ senegalesa se apropriou da identidade muçulmana.

Uma primeira clarificação conceptual que urge efectuar é a diferenciação entre **árabes** e **muçulmanos**, pois embora com raízes que se inter-penetraram e confundem, estes mundos não são coincidentes (a Figura 1 apresenta apenas a distribuição arábica e islâmica segundo uma matriz de estado-nação - utilização do Paradigma Realista - pelo que se consideram apenas países onde estas identidades sociais ocupam um lugar de destaque nas respectivas formações sociais territoriais).

Os **árabes** possuem como denominador comum o traço genealógico (patrilinear) que lhes confere um estatuto de descendentes de arábicos e a sua expansão geográfica é explicável essencialmente pelos dois pilares da *da'wa*ⁱⁱ: o crescimento demográfico (filho de pai árabe é automaticamente árabe) e a conquista territorial (especialmente através da *jihad*). Os **muçulmanos**, embora devam a sua difusão inicial aos árabes (pelos processos atrás descritos), a partir de determinado momento (aquando da difusão do Islão para a África Negra e para a Ásia - século XI) autonomizaram-se e encetaram um percurso de “mera” islamização dos descrentes (no caso africano, animistas e seguidores de religiões sincréticas) utilizando para tal, mecanismos outros que não necessariamente a *jihad*, pelo que, o factor de coesão que partilham é o facto de pertencerem à *umma*. Em suma, ser árabe é (quase) condição suficiente, mas não necessária, para se ser muçulmano mas, ser muçulmano é apenas (quase) condição necessária e não suficiente para se ser árabe.

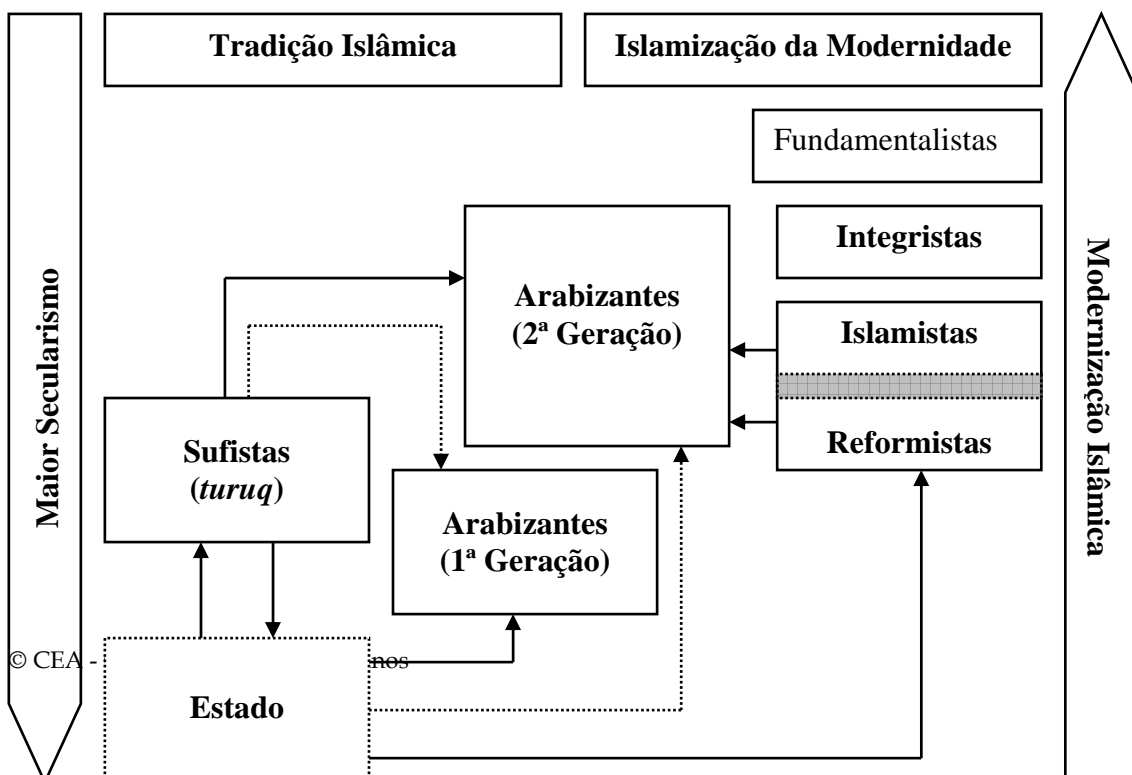


Fonte: Com base em mapas apresentados em Sciences Po - Cartographie
Figura 1 - **Mundos Árabe e Islâmico Segundo o Paradigma Realista**

Mas o Islão não é uno e muito menos indivisível, pelo que, e na medida em que o epicentro da análise aqui em elaboração é o Senegal torna-se relevante sublinhar que o Islão Africano (Rosander, 1997: 1) é uma forma cultural e religiosamente flexível e contextualizada (em ambiente sufista), que deve, conseqüentemente, ser interpretada, com especial cuidado e evitando utilizar quadros metodológicos de análise válidos para o mesmo objecto real (o Islão, nomeadamente a sua vertente política), mas em espaços geo-sociais outros.

As actuais dinâmicas que intertecem o “novo” Islão Africano são conduzidas por actores sociais, que possuindo determinados traços comuns, apropriam-se deles de formas distintas e colocam-se num dos lados do binómio (Tradição/Modernidade) que, embora de fronteiras internas pouco definidas e esbatidas, é a arena de conflito privilegiada para a conquista de autoridade de gestão do sagrado (esta luta é possível, pois nenhum dos intervenientes - mesmo no Senegal, onde as *turuq* usufruem de uma larga implementação político-religiosa - detêm, por completo, o monopólio desta autoridade (Eickelman and Piscatori, 1996: 68)). Por um lado a “Tradição Islâmica” pode ser percebida como uma parte essencial da herança islâmica, mas não necessariamente inseparável, ou oposta, às influências ocidentais ou de progresso; por outro, a “Modernidade Islâmica” é profundamente ideológica e histórica, percebida de uma forma gradativa pelos seus adeptos, o que a fragmenta em modernidades que usufruem de um carácter ilusório e que se encontram expostas a uma série de influências que as tornam mais míticas do que factuais (Rosander, 1997: 9-10).

Os principais actores envolvidos nesta luta (entre o Tradicional e o Moderno), embora detentores de características próprias, não evitam, todavia, e pelo menos de um ponto de vista da retórica do discurso promovido, a existência de pontos de tangencia, ou de sobreposição, entre si, que apenas conseguem ser clarificados (e apenas parcialmente) quando as suas acções concretas são tomadas em consideração. Assim, e ainda que de uma forma bastante sistematizada, a Figura 2, procura apresentar o lugar ocupado (pelo menos em



teoria, e utilizando actores-tipo) pelas diversas forças que seguidamente serão alvo de atenção mais cuidada.

Figura 2 - As Relações entre Actores “Islâmicos” no Contexto Sengalês.

Tal como refere Villalón (Villalón, 1995: 243), apesar do Senegal ser um **estado** laico, onde o secularismo procura respeitar a tradição francófona (o que não é de estranhar dado o seu “estatuto” de antiga colónia francesa), este não é indissociável do sistema de relações que enforma o Islão Africano, na medida em que, os contactos que estabelece com os diversos actores islâmicos são próximos e traduzem-se em processos de cooperação e/ou conflito, a todos os níveis (mas especialmente com os *marabouts*), pelo controlo efectivo de clientelas particulares.

Ainda do lado mais tradicionalista do Islão, e usufruindo de relações do tipo “patrão/cliente” com o estadoⁱⁱⁱ (embora estas actualmente em mutação, como adiante se verá), as *turuq* (singular *tariqa*) apresentam-se como as representantes mais importantes do *tasawwuf* (sufismo), com a particularidade (específica da costa ocidental africana) de basearem grande parte da sua força nos fluxos (materiais, religiosos, humanos) existentes entre os *marabouts* e os *talibées*. Grandes responsáveis pela difusão do Islão na Senegâmbia (Fall, 1993: 197), as confrarias sufistas^{iv} (potencialmente personificáveis nos *marabouts*) expandem a sua área de influência para além do plano religioso, sendo pólos de poder incontornáveis nos campos político, social e, mais recentemente económico, pelo que são um dos principais bloqueios, se não o principal, ao alastramento das tendências modernistas e arabizantes sendo, naturalmente também instrumentalizadas pelo estado neste sentido.

O conceito de “**fundamentalista**”, tal como Westerlund (Westerlund, 1997: 309) e Gomez-Perez (Gomez-Perez, 1998: 142) alertam é de aplicação imprecisa pois, para além de ser de origem ocidentalizada (especialmente após a Revolução Islâmica no Irão, em 1979), remete para a ideia de respeito escrupuloso dos fundamentos, o que para além de ser difícil de precisar (na medida em que os fundamentos base não são os mesmos, por exemplo, entre sunitas e xiitas) é de utilidade muito duvidosa num contexto de Islão Africano onde a ortodoxia draconiana do Islão Árabe tem pouco eco. Apesar destas deficiências epistemológicas (às quais se pode acrescentar uma utilização indiscriminada, pejorativa e acusatória), o conceito é geralmente utilizado para apontar grupos radicais islâmicos com objectivos políticos concretos e estruturados.

Usufruindo de uma maior consolidação e objectividade em termos de significância, mas ainda conotados com os aspectos mais negativos da modernidade islâmica, os “**integristas**” rejeitam linearmente toda e qualquer inovação e defendem um regresso incondicional aos ensinamentos do Profeta. Assumem-se, paradoxalmente, e de uma forma simultânea, como uma força de bloqueio à expansão dos movimentos modernizantes (devido ao efeito de “sinédoque social” que se estabelece - no qual se toma todo o movimento de modernização islâmica, pela parte integrista que, no caso senegalês, muito residualmente a compõe -) e como uma fonte de preocupação para o estado (devido ao radicalismo das suas posições) e para os membros das *turuq* que se sentem a sua hegemonia, quase incontestada, ameaçada.

Substancialmente mais relevantes, no contexto senegalês, mas ainda assim, ocupando um lugar não nuclear no espaço de relações político-sociais, os **reformadores** (a diferença, entre islamistas e reformistas, é apenas perceptível ao nível da *real politik*) procuram afirmar-se, desde o início da década de 70, como uma contra-elite em consolidação que congrega actores tão diversos como os novos intelectuais urbanos, indivíduos pertencentes à 2ª geração de arabizantes ou jovens pouco escolarizados e desempregados que encontram nestas estruturas (essencialmente de cariz local) uma forma estruturada de contestar o estado e as suas instituições “maraboutizadas”.

Por um lado, e usufruindo de boas relações com o estado, os **reformistas** ocupam a ala mais moderada dos reformadores preconizando, em paralelo, a “luta contra as forças religiosas (em particular as confrarias sufistas) e sociais (conservadores e tradicionalistas) consideradas como a encarnação do obscurantismo” (Gomez-Perez, 1998: 137) e a defesa de um Islão definido exclusivamente por referência às suas fontes autênticas (o Corão e a Sunna). Contudo, e apesar de importantes (mas inconstantes) apoios materiais oriundos do Egipto, Mauritânia e Argélia, os impactos destes movimentos sobre os tecidos sociais senegaleses têm-se pautado pela superficialidade e pela descontinuidade.

Embora de carácter cíclico, na faixa saheliana, os actuais **islamistas** consubstanciam-se nos que concebem a religião muçulmana como parte integrante do estado e da sociedade, pelo que se apropriam dela, não apenas como uma fonte teológica, mas como uma ideologia e uma forma compreensiva do modo de vida; tal acomodação implica o estabelecimento da lei islâmica (*sha'ria*), a islamização da modernidade (procurando, desta forma, legitimar o Islão como força de desenvolvimento) e a depuração do Islão Africano, expurgando-o de ideias e práticas locais ou de índole ocidental. Ainda que a sua força organizacional seja revelada ao nível local, os movimentos islamistas encontram-se integrados em redes pan-islâmicas (e tendencialmente pró-árabes) que possuem como principais dinamizadores, a montante, a Arábia Saudita (numa tentativa de difusão e implementação do Wahhabismo^v) e o Irão (especialmente após a Revolução Islâmica e na expectativa de publicitar a vertente xiita), e a jusante, o Norte de África, mas também, embora em menor grau, o Senegal, a Nigéria e a Tanzânia.

O último actor islâmico que será aqui alvo de clarificação conceptual é o **arabizante**; este grupo, apesar de ocupar um lugar ainda marginal nas relações de força existentes (à semelhança do que ocorre com a maioria dos movimentos de cariz modernizante) vê a sua coesão, enquanto contra-poder em ascensão, ser construída em redor da legitimidade que lhe é emprestada pelos restantes actores islâmicos, pelo que a identidade social dita arabizante, para além de diferenciada em termos de primeira, ou segundas gerações^{vi}, deve ser desagregada em arabizantes-reformadores, arabizantes-islamistas e arabizantes-sufistas. Todavia e, apesar desta heterogeneidade interna, os arabizantes, como um todo, procuram: *a)* conciliar o progresso, com a defesa dos valores islâmicos; *b)* sanear e revitalizar o Islão senegalês; *c)* definir uma ideologia própria; *d)* afirmar-se como intermediários privilegiados entre o

Senegal e o mundo árabe e; e) harmonizar as difíceis relações existentes com a formação social territorial senegalesa, como um todo.

Identificados que estão os principais actores islâmicos e após se ter modelizado um sistema de relações que permite enquadrar o espaço ocupado por cada um deles (segundo os eixos da modernização ou tradicionalismo e por referência aos restantes actores), subsiste ainda a necessidade de averiguar qual o percurso de islamização (ao longo dos últimos dez séculos) que permitiu aos tecidos sociais senegambianos o ajustamento supra-apresentado... é deste aspecto que se procurará dar conta nas próximas páginas.

As Vagas de Islamização

As relações afro-islâmicas na costa ocidental africana, em particular na área da Senegâmbia, devem ser alvo de uma análise historicamente enquadrada por espaços temporais largos que consigam ser, por um lado, suficientemente homogêneos e coerentes como períodos e, por outro, relevantes para a compreensão das dinâmicas aqui em estudo, nomeadamente quando inseridas em contextos outros, como a colonização efectiva pelas potências europeias, as independências africanas, ou mais recentemente, o fenómeno da globalização e da crescente marginalização do “Sul”. Desta forma, e para este propósito ser alcançado, optou-se pela construção de 3 grandes “vagas” de influência islâmica^{vii}: *i*) a pré-colonial (entre o século XI e meados do século XIX); *ii*) a colonial (num processo paralelo à colonização efectiva francesa entre 1860 e 1960) e; *iii*) a pós-colonial (especialmente após a revolução iraniana e o esvaziamento do poder de estado senegalês).

A Vaga de Islamização Pré-Colonial

Embora o ponto de partida desta “vaga de islamização” tenha sido colocado no século XI (por ser este o momento em que o Islão começa a ser apropriado pelos tecidos sociais senegambianos), aquele poderia ser deslocado cinco séculos para montante, sem elevados prejuízos para a coerência e coesão do período temporal em causa, sob o pretexto de agregar às dinâmicas em estudo, o início do comércio trans-sahariano (Diouf, 2001: 221) e, conseqüentemente, o início das relações regulares entre árabes/muçulmanos e africanos/animistas, na costa ocidental africana. Todavia, e sendo consensual (Levtzion, 2000: 64) (Boulègue, 1987: 93) (Hunwick, 1997: 30-31) (Diouf, 2001: 221) que, na área geográfica em consideração, o primeiro reino a ser islamizado foi o de *Takrur*, no século XI, utilizar-se-á este marco histórico como ponto de ruptura e de delimitação temporal.

Porventura o Islão pré-colonial, difundido na África Sub-sahariana, possui como principais características identitárias, por um lado (e como fica patente pela observação da Figura 3), a utilização de instrumentos outros, que não a *jihad*, para alargar as fronteiras do mundo islâmico (situação distinta da verificada nos séculos VII e VIII, aquando da expansão árabo-islâmica, verificada no Norte de África ((Levtzion, 2000: 63) e (von Sivers, 2000: 25)) e baseada em actividades militares de índole religiosa) e; por outro, e como adiante se terá a oportunidade de aprofundar, um processo de islamização dos tecidos sociais africanos

relativamente lento, superficial, efectuado no sentido *top-bottom* (a adopção da “nova” religião partia da vontade do rei e/ou da aristocracia e só posteriormente era adoptada, de uma forma mitigada, pelos restantes tecidos sociais^{viii}) e interpretado, por vezes, como uma forma de protecção face ao tráfico de escravos preconizado pelos árabes.

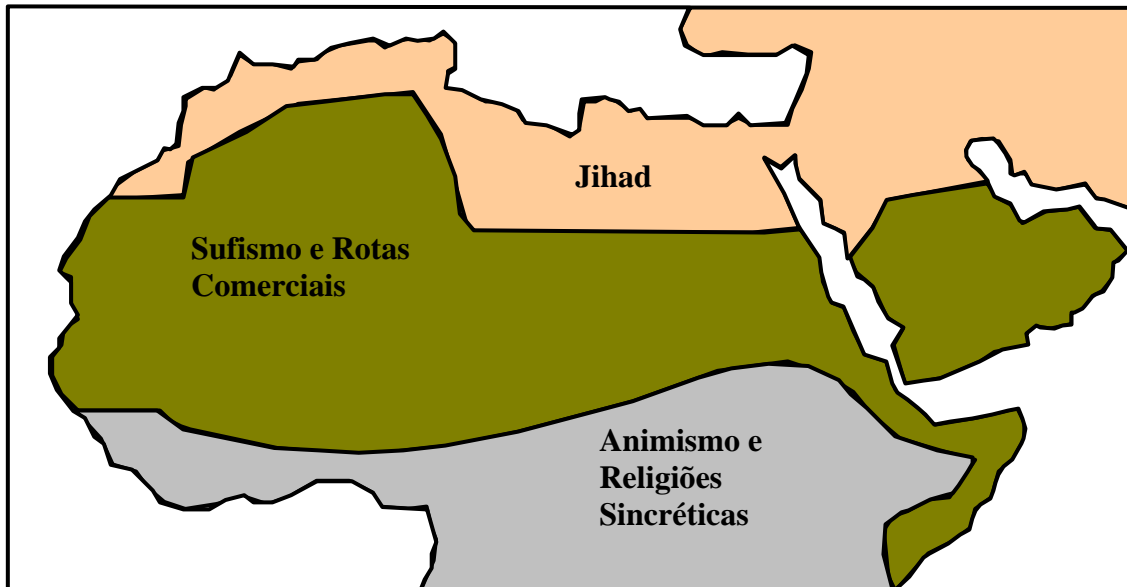


Figura 3 - As Formas de Difusão do Islão (do século XI aos séculos XV-XVI)

No que concerne ao caso senegambiano em particular, as estratégias de islamização utilizadas, embora não em simultâneo, reportam-se a três linhas de força relativamente distintas e portadoras de um elevado grau de independência entre si, que podem ser reduzidas, em termos ilustrativos, a três actores-tipo proscutores de três estratégias-tipo^{ix}: *i*) o Clero *Zawaya* (estratégia de miscelanização); *ii*) o Clero *Mandinga* (estratégia de utilização das rotas comerciais já existentes) e; *iii*) o Clero *Torodbe* (estratégia de estabelecimento de alianças políticas e de aprofundamento da identidade muçulmana). É com base nestes três vectores de difusão dos ensinamentos do Profeta que se procurará evidenciar o carácter, até certo ponto atípico, desta área geográfica do *Bilad al-Sudan*^x, e as dinâmicas que moldaram, de forma indelével, os actuais fluxos endógenos e exógenos que tecem a formação social senegalesa.

Proveniente do Sahara e do Magreb (Argélia, Marrocos e Sahara Ocidental) e portador da tradição Almorávida (que se encontrava num processo de desagregação, que viria a culminar, segundo Willis (Willis, 1979: 7), no século XII) o Clero *Zawaya* materializou-se, no século XI, como o primeiro actor islâmico islamizante a actuar na Costa Ocidental Africana^{xi}, facto que pode estar relacionado com a sua estratégia de miscelanização étnica e religiosa e pela apresentação de um discurso minimizador das diferenças entre súbditos e notáveis. Embora humilhados por berberes e guerreiros árabes (a quem, inclusivamente, pagavam tributo), os *marabouts Znaga* (os mais representativos, segundo Boulègue (Boulègue, 1987: 97), do clero *Zawaya*) conseguiram impor-se no contexto senegambiano promovendo uma adesão não exclusiva ao Islão (Boulègue, 1987: 97), de cariz comunitário (pelo que

raramente se verificaram rupturas/fragmentações nos tecidos sociais alvos do proselitismo islâmico) e promotora da escola de pensamento *Maliki*, o que permitiu, simultaneamente, a construção de uma estrutura intelectual muito mais próxima do Magreb, do que do restante *Bilad al-Sudan* (Hunwick, 1997: 30) e o esbatimento gradual das fronteiras humanas e físicas entre estes dois espaços.

Primeiro, com a fragmentação do reino de *Takrur* (em *Tukolor* e *Fuldbe*), no século XIII, e posteriormente com a absorção deste pelo império Jolof, até finais do século XIV, o clero *Zawaya* encontra nos tecidos sociais *Wolof*, especialmente nos portadores de uma identidade política relativa ao *Kayor* (um dos principais espaços políticos da Senegâmbia, juntamente com *Walo*, *Futa Toro*, *Bawol* e *Siin* (Diouf, 2001: 222)), um espaço profícuo para a difusão do Islão, mas especialmente, para a consolidação do poder político-religioso dos *marabouts* (tidos em elevada consideração, dada a sua escolaridade e santidade (*baraka*)), na medida em que a apropriação do Islão, por estes tecidos sociais, efectuou-se no sentido *bottom-up* (Levtzion, 2000: 79). Segundo Willis (Willis; 1979: 12-13), a influência deste actor islamizante alastra-se, na área ocupada pelo Senegal, até ao período colonial, nomeadamente através dos grupos *Idaw al-Hajj* (próximo da Qadiriyya), *Ahl al-Aqil* (com fortes ligações ao *Bilad al-Sudan*) e *Khadija*.

A partir do século XV, e utilizando as vias de comunicação já existentes (com especial relevo para as rotas comerciais), o Clero *Mandinga* (cuja origem reside nos *Sheykhs Saghanughu* que acompanhavam os *Mandinga-Juulá*^{xii} nas suas actividades comerciais por toda a costa ocidental africana, promove um Islão sincrético, “africanizado” e tolerante que tinha como triplo objectivo: *i*) a superação da identidade religiosa à identidade étnica; *ii*) a consolidação e cristalização da autoridade política e religiosa (o que permitiu que muitos reis africanos se convertessem, como forma de reforço da legitimação do poder, por si exercido) e; *iii*) o estabelecimento de redes pessoais de contactos, que tinham como função o crescimento contínuo das rotas comerciais e consequente difusão pacífica do Islão (na medida em que a *jihad*, como instrumento de mudança política, religiosa e social, era, por norma, rejeitada (Wilks, 2000; 106)).

A estratégia de construção de uma diáspora comercial mandinga^{xiii} (na qual a identidade islâmica era condição necessária para usufruir dos benefícios das redes mercantis) como estrutura fundamental deste actor islamizante deparou, todavia, com dois obstáculos, que condicionaram, em grande parte a prossecução dos objectivos delineados (Levtzion, 2000: 67-68): por um lado, e numa primeira fase, o estabelecimento de contactos revelou-se uma tarefa dispendiosa (devido ao pagamento de “impostos comerciais”), lenta e conjuntural (pois sempre que o Islão representava uma ameaça às dinastias dirigentes, estas repudiavam-no e reprimiam-no); por outro, mesmo após o estabelecimento dos clérigos nas comunidades de acolhimento, e apesar da relativa imunidade de que gozavam, aqueles encontravam-se interditos de participar em actividades políticas, ou em outras que perigassem a hegemonia dos soberanos locais (o que implicou uma forte limitação da actividade de islamização porquanto o discurso promovido defendia a minimização das diferenças sociais).

Por último, e representantes de um Islão mais característico do *Bilad al-Sudan*, o **Clero *Torodbe***, constituído, na sua essência, por tecidos sociais apátridas, de origem modesta e de índole camponesa e “detentores” de posições minoritárias em diversas comunidades do Sudão Ocidental, é o principal responsável pelo crescimento do Islão no *Futa Toro* (zona de fronteira a Nordeste da Senegâmbia), a partir do século XV, baseando a sua estratégia de proselitismo religioso, no estabelecimento de alianças políticas com os reinos vizinhos, na utilização de uma língua franca regional (o *Fulfulbe*) e na exacerbação da identidade muçulmana. A influência destes clérigos chegou a *Buntu*, ao *Futa Jallon*, a *Messina* e a outras áreas da bacia do Níger (Willis, 1979: 25-26), de uma forma relativamente rápida, só travada pelos conflitos (*jihads*) que ocorreram, entre a dinastia *Torodbe* e os chefes guerreiros *Deniankobe*, entre os séculos XVII e XVIII, no *Futa Toro* e que culminaram com a constituição de um imãato islâmico nessa região.

De uma forma geral, e para concluir a breve análise relativa a esta vaga de islamização, torna-se importante sublinhar duas ideias-chave: a primeira, é que a islamização da costa ocidental africana foi um processo de índole urbana até ao século XVII e estabelecido ao longo das rotas comerciais já existentes; a segunda, prende-se com a incontornável centralidade das *turuq* (nomeadamente a *Qaddiriyya*, a *Turudiyya* e a *Tijaniyya*) e dos respectivos *marabouts* na difusão do Islão no período pré-colonial.

A Vaga de Islamização Colonial

A Batalha de Dekkile, em 1886, é um marco incontornável que assinala uma tripla ruptura, nuclear para a compreensão da islamização do Senegal: por um lado, materializa o momento de cisão entre o fim da resistência armada^{xiv}, preconizada por *Lat Dior* (o *damel* do *Kayor*), e o início da resistência pacífica cimentada na religião islâmica (Triaud, 2000: 180), cujo expoente máximo é o *marabout Ahmadu Bemba* fundador da *Mouridiyya* (uma *tariqa* que se tornou autónoma da *Qaddiriyya*); por outro, assinala a passagem de uma colonização de âmbito urbano^{xv} (centrada nos maiores centros populacionais e nos eixos ferroviários e rodoviários existentes), para uma ocupação territorial efectiva e plena de todo o território colonial senegalês, definido, segundo Diouf (Diouf, 2001: 227), desde 1890 e; finalmente, introduz uma nova dimensão à instrumentalização do Islão, ou seja, de mediador de luta de classes ((Chazan, 1999: 98), (O’Brien, 1975: 101) e (Jah, 1993: 185)), o Islão, passa a afirmar-se como mediador na luta cultural entre europeus e africanos.

A entrada no jogo político, económico e social de um novo actor, pouco esclarecido em relação às dinâmicas dos tecidos sociais autóctones e portador de um quadro metodológico de análise do Islão Africano desajustado (baseado na experiência de colonização do território argelino) conduziu a uma situação em que o principal “motor” da difusão dos ideais muçulmanos foi... a própria França^{xvi}. Por paradoxal e contraditória que possa parecer esta afirmação, a verdade é que, esta vaga de islamização (a maior em termos de pujança e impacto (Triaud, 2000: 169)) surgiu principalmente (e não exclusivamente) como contra-posição e forma de intermediação entre o *direct rule*, preconizado pela administração colonial, e os tecidos sociais senegaleses ((Chazan, 1999:

98) e (Christelow, 2000: 383)) que elegeram como seus representantes naturais os *marabouts* e como espaços políticos, por excelência, as *turuq*.

A proclamação conjuntural da França como “maior potência islâmica” (Triaud, 2000: 169), a tentativa (fracassada) de construção exógena (francófona) de um Islão Negro, o “debate inócuo” (O’Brien, 1975: 88-89) sobre qual a política colonial a prosseguir (se a “assimilação”, ou em alternativa, a “associação” dos tecidos sociais africanos, no grande império francês^{xvii}), ou mesmo, o aproveitamento pelas autoridades coloniais das estruturas islâmicas existentes, como forma de *indirect rule* (mitigada)^{xviii} (Kokole, 1993: 235), não conseguiram, todavia esconder o receio que a metrópole europeia sempre sentiu em relação às actividades islâmicas (com especial relevância para os movimentos de *jihād*), na medida em que percepcionava estas, acima de tudo, como uma ameaça à já débil legitimidade e sustentação “popular” de que gozavam as administrações coloniais (sentimento que Triaud apelida de “Teoria da Conspiração” (Triaud, 2000: 178)).

Porém, o impacto do imperialismo e expansionismo preconizado pela França, em nome de uma pretensa missão civilizacional, iluminada pela Revolução de 1789 (Martin, 1995: 164), produziu efeitos adversos para a própria política colonial (anti-islâmica, por defeito), que se consubstanciaram, por exemplo: no reforço do poder económico, social e político das elites muçulmanas (mormente *marabouts* da *tariqa Mouride*) ligadas à produção do amendoim; na prossecução de uma política passiva de *wolofização* dos tecidos sociais senegaleses (pois os *Wolof* ocupavam a maioria dos lugares burocráticos do aparelho de estado) e consequente islamização destes (O’Brien, 1975: 154); na promoção e desenvolvimento de redes de comércio africano, controladas por *Juulas* islamizados (Christelow, 2000: 380) e; na pacificação das relações entre os diversos tecidos da formação social territorial senegalesa que, desta forma se uniram, sob o desígnio de combater, mesmo que passivamente e de forma latente, a ocupação colonial.

Durante todo o período colonial, e embora o Senegal fosse uma colónia pouco dispendiosa tanto em termos materiais, como humanos (O’Brien, 1975: 30), a administração francesa viu-se obrigada a reajustar, por vezes, a sua política com o duplo objectivo de, por um lado, assegurar que o Islão Africano mantivesse o seu papel de assimilação em “segunda mão” circunscrito ao controlo dos homens-santo, que assim se tornavam credores de grande parte da legitimidade advogada pela metrópole (O’Brien, 1975: 92-93) e; por outro, maximizar a utilidade da posse de um império, especialmente em períodos de crise, tal como ocorreu nas duas grandes guerras. Utilizando a periodização proposta por Triaud (Triaud, 2000: 173-177), poder-se-ão construir quatro sub-fases que representam gradações diferentes destes dois objectivos: *i*) o período da conquista e utilização do modelo de colonização argelino, entre 1850 e 1900; *ii*) o caminho para a I Guerra e a colocação do Islão sob suspeita, entre 1905 e 1914; *iii*) a “domesticação” do Islão entre as duas guerras, de 1918 a 1945 e; *iv*) o crepúsculo dos assuntos islâmicos na aurora das independências (1945 a 1956).

De um ponto de vista global, as três primeiras sub-fases podem ser consideradas, como que promotoras de um certo isolamento do Senegal face

ao mundo islâmico^{xix} (Hunwick, 1997: 33), pelo que, e no âmbito deste trabalho, colocar-se-á o enfoque na que se encontra balizada entre 1945 e 1956. Todavia, a fraqueza dos laços afro-islâmicos, mormente os afro-árabes, não poderá justificar-se “apenas” pelo facto do Senegal ter representado o epicentro da política colonial francesa para a costa ocidental africana (Guèye, et alii, 1993: 253); a relativa pobreza dos países árabes (que só a partir dos anos 50 começaram a usufruir dos benefícios de uma economia mundial cada vez mais insaciável do recurso energético petróleo) e a relativa indiferença que o Egipto demonstrou até à liderança de Nasser (momento a partir do qual este país tentou afirmar-se como um país-charneira entre três mundos: o islâmico, o árabe e o africano), são também causas irrefutáveis das fracas ligações até então estabelecidas.

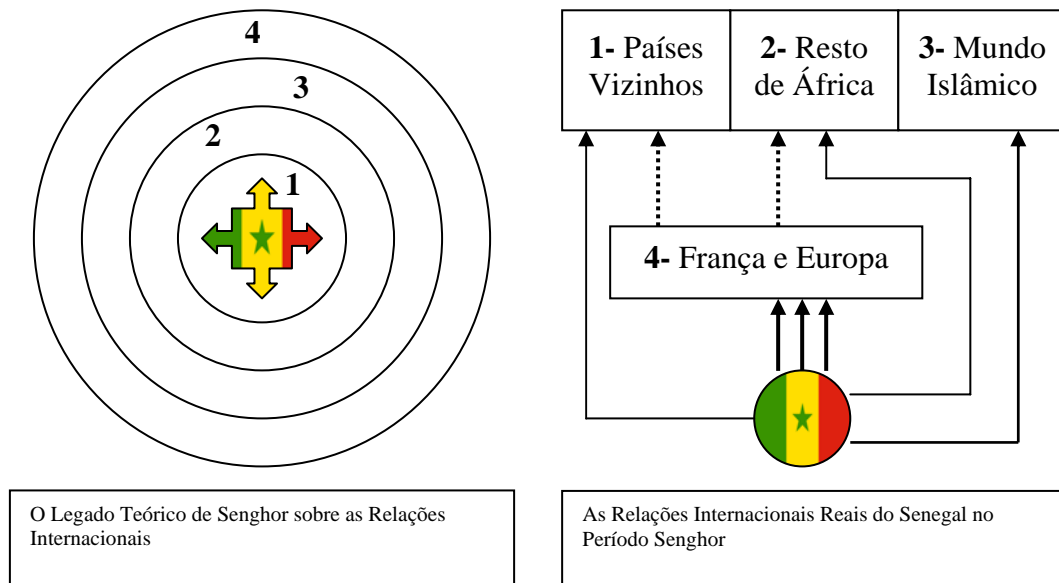
É portanto, a partir da década de 50, que a *hajj*^{xx} deixa de ser o principal (se não único) fluxo islâmico trans-sahariano e assiste-se à intensificação das relações afro-árabes e conseqüente introdução de influências reformistas (cujo caso mais flagrante é o Wahhabismo) que, embora de impacto limitado, não deixaram de ser uma fonte de preocupação suplementar para as autoridades coloniais e para os próprios líderes das confrarias sufistas, que viam assim a sua hegemonia, enquanto intermediários, ameaçada. Por outro lado, é neste período que a combinação nacionalismo/Islão atinge o seu ponto máximo de maturação assegurando, em primeiro lugar, uma importante fonte de apoios material e humano, por parte dos países árabes (em especial), aos movimentos africanos de libertação e às camadas mais jovens e menos escolarizadas das populações africanas e, em segundo, uma lógica relacional muito mais legítima que a proposta pela crescente influência israelita no continente africano.

Com o período colonial a tripla herança africana^{xxi} ficou finalmente concluída e, apesar do Islão ser percebido, pelos colonizadores, como um estágio intermédio entre a barbárie e a civilidade, aquele foi constantemente alvo de tentativas de erosão, que apenas serviram para o africanizar mais e enraizá-lo nos tecidos sociais da costa ocidental africana, de uma forma nunca antes alcançada. Permitindo a expansão endógena da identidade muçulmana, as autoridades coloniais construíram a necessidade de revitalização do Islão Africano, o que só se mostrou possível sob forte influência exógena... e é essa a razão de ser da terceira, e última, vaga de islamização.

A Vaga de Islamização Pós-Colonial

Qual a verdadeira importância das relações arabo-islâmicas na política externa do Senegal, especialmente no período pós-colonial^{xxii}? Qual o interesse que os países árabes têm na promoção de contactos, de índole islâmica, com países africanos, no caso particular, com o Senegal? Qual a verdadeira autonomia das relações externas senegalesas? Qual o real impacto das influências islamizantes, mormente as arabizantes, para a formação social territorial senegalesa? Como ponto de partida, para responder a estas perguntas, a Figura 3, procura sistematizar, de uma forma comparativa, por um lado, o legado de Senghor (e a materialização de um discurso politicamente correcto de alguém - o Presidente Leopold Sédar Senghor - com ambições pan-africanistas), e por outro, a política externa realmente prosseguida desde a década de 60 até à actualidade.

A conceptualização teórica das relações internacionais do Senegal evidencia três preocupações centrais, que precisam ser enquadradas no ambiente de bipolarização político-ideológica vivido durante as décadas da Guerra Fria: *i)* a adoção de um discurso promotor de uma terceira via (Movimento dos Não Alinhados) independente e direccionada para um “Sul” ainda sem poder de decisão consertado; *ii)* a defesa do ideal pan-africanista, e de afro-optimismo, que caracterizou a política intra-africana até à década de 70 e; *iii)* a satisfação das pressões internas, no sentido de integrar os tecidos sociais islâmicos senegaleses na *umma*.



Fonte: O Legado de Senghor construído a partir de Schraeder (1997: 501-507)

Figura 4 - As Relações Internacionais Pós-Coloniais do Senegal

A apresentação da concepção “*de jure*” das relações internacionais pode ser sistematizada da seguinte forma: o primeiro círculo refere-se aos países com os quais o Senegal tem fronteiras terrestres^{xxiii} e procuraria promover um clima de prosperidade e estabilidade, que potenciaria o papel deste enquanto potência regional desafiando, assim, a hegemonia Nigeriana; o segundo círculo tem como área de intervenção o continente africano e materializa o desejo de liderança - que Senghor nunca escondeu e que Diop (presidente entre 1981 e 2001) não teve hipótese de demonstrar - das organizações destinadas à promoção da integração regional e de unidade africana; o terceiro círculo reporta-se ao mundo islâmico e “é construído sobre a herança de nação muçulmana, na encruzilhada do Norte de África com a África Sub-sahariana” (Schraeder, 1997: 504), procurando potenciar, desta forma, o lugar de charneira (entre o mundo islâmico e o mundo africano) ocupado pelo Senegal; por fim, o último círculo das relações internacionais é aquele que cristaliza as relações metrópole/colónia, agora sob o pretexto da Francofonia e da necessidade de construção de uma Euroáfrica, na qual a França, o Senegal e o Franco CFA seriam as “peças-chave”.

Porém, este legado teórico, desde muito cedo evidenciou determinadas fragilidades que, de uma forma gradual, obrigaram a um redesenhar de uma nova política externa *de facto*, com prioridades substancialmente diferentes das

previamente definidas. Na realidade, as relações internacionais senegalesas, desde sempre, foram construídas respeitando os interesses franceses (em particular) e /ou ocidentais (em geral), o que as tornou fortemente dependentes de determinados interesses exógenos (em que as dicotomias francofonia/anglofonia e bloco capitalista/bloco comunista são apenas as duas faces mais visíveis) só contornáveis a espaços e revestidas de importância secundária. É neste contexto de uma autonomia externa relativa, que as relações arabo-islâmicas assumem um papel relevante, não só como uma forma de legitimação interna (de manutenção de um estado secular), mas, e sobretudo, como forma de construção de uma linha de relações externas alternativa às existentes e facilmente manipuladas por interesses outros, que não os senegaleses (em particular) e/ou os africanos (em geral).

A década de 60, imersa no afro-optimismo natural da recente vaga de independências (Young, 1994: 232-238) e marcada, de forma indelével, pelo ambiente de Guerra-fria, que condicionava os países recém-nascidos a um jogo político de regras ambíguas e conjunturais, é estruturada, em termos de relações internacionais, primeiramente, pela tentativa de emergência destes novos estados, como uma força organizada e coesa, autónoma dos dois blocos existentes; em segundo lugar, pelo lento restabelecimento das relações afro-árabes e afro-islâmicas, que só a partir do início da década seguinte (mais precisamente a partir da primeira crise petrolífera, em 1973) se apresentaram como uma verdadeira alternativa e; por último, pela prática eclética de uma auto-suficiência sustentada exogenamente (Harbeson, 1995: 4-5), por recursos fornecidos por cada um dos blocos e, no caso particular do Senegal, pela sua antiga metrópole, que sempre gozou de um estatuto de “terceira via” aos olhos das suas antigas colónias.

A aproximação, neste período, entre os mundos africano, islâmico e árabe, embora gradual e, até certo ponto, informal (um “mal” necessário para não desequilibrar os aparentes equilíbrios de forças existentes entre as duas superpotências) foi a suficiente para se partilharem inimigos, receios e estratégias, que assentavam especialmente em quatro aspectos (Mazrui, 1979: 141): *i)* a defesa dos ideais de pan-africanismo, pan-arabismo e pan-islâmismo (tarefa de exequibilidade difícil, que conduziu inclusivamente a alguns atritos entre a Liga Árabe e a OUA (Organização para a Unidade Africana) e cujo principal objectivo era a potenciação dos ideais das identidades muçulmana (árabe) e da “negritude”); *ii)* a partilha de um passado comum de colonização e o sentimento de dívida, dos países africanos em relação aos árabes, por estes terem ocupado um lugar de vanguarda no movimento anti-imperialista do terceiro-mundo; *iii)* a promoção de um discurso conjunto anti-Apartheid e de condenação das relações entre a África do Sul e Israel e, em contrapartida; *iv)* o apoio à causa Palestiniana e consequente condenação de Israel (algo que, embora tenha tido como ponto de partida a Conferência de Casablanca, em 1962, só foi defendido pelos países africanos, de uma forma generalizada, a partir de finais da década de 60).

O aprofundamento verificado durante a década de 60, nas relações afro-árabes efectuou-se segundo três eixos, relativamente autónomos e construídos em torno de diferentes actores: por um lado, e sob o forte patrocínio de países como o Egipto, Arábia Saudita^{xxiv}, Marrocos e Líbia (Hunwick, 1997: 30), em

termos bilaterais; paralelamente, através da inserção dos países africanos em diversas organizações pan-islâmicas (algumas delas, como é o caso da Liga do Mundo Muçulmano (1962), com um carácter islamista e de difusão de uma *da'wa* com base no wahhabismo (Schulze, 1993: 26-31)), nomeadamente a OIC (Organização da Conferência Islâmica - 1969^{xxv}), o IBD (Banco Islâmico de Desenvolvimento), a ICO (Organização do "Chamamento" Islâmico - 1972) e a AIC (Centro Africano Islâmico - 1967), cujas principais funções eram a defesa da identidade muçulmana e a prossecução de medidas anti-imperialistas; por último, e com especial relevo no caso senegalês, pela internacionalização dos *marabouts*, não só com base numa arabização (no Egipto, Arábia Saudita e Marrocos (Rosander, 1997: 12)), mas também, por crescentes interacções com o mundo ocidental (em particular, França e EUA), o que os tornou alvo de acrescidas críticas anti-sufistas.

Na década seguinte e com as receitas provenientes das crises petrolíferas (em 1973 e 1979), o Islão passa a ser o investimento simbólico mais relevante dos petrodólares, entretanto criados, o que diminuiu, de uma forma sem precedentes, o Sahara como barreira política, entre o Médio Oriente e a África Sub-sahariana, e promoveu a arabização dos tecidos sociais africanos, nomeadamente através do fomento de relações académicas, políticas e de cooperação em ambos os sentidos. Complementarmente começam a surgir novas iniciativas de âmbito islâmico (a constituição de bancos islâmicos^{xxvi}, a instalação de diversas ONG's muçulmanas que actuam nas mais diversas áreas sociais - educação, saúde, protecção social - e geralmente financiadas pelos países árabes, mas enfrentando alguma indiferença e/ou oposição pelo poder estatal (Guèye et alii, 1993: 261-262), ou a própria diplomacia da OPEC (com um contingente árabe significativo), que após as crises petrolíferas colocou especial ênfase na parceria afro-árabe (Chazan, 1999: 422, 456, 457)) que se consubstanciam, de uma forma cada vez mais evidente como um canal de relações a não ignorar.

É igualmente neste período que a Líbia, sob o comando de Qadhafi, procura substituir o Egipto, na sua posição de país-charneira, o que se traduziu por uma ingerência, por vezes belicista, nas políticas internas de diversos países africanos (os casos do Chad e, mais recentemente, da Gambia serão, porventura, os mais divulgados) e por uma tentativa de construção de um pan-arabismo activo e real (Huliaras, 2001: 6-7). Todavia, não é só a Líbia que procura reforçar posições no continente africano, a Arábia Saudita, o Kuwait, o Egipto e o Irão (especialmente após a Revolução Islâmica em 1979) procuram efectuar investimentos, especialmente de âmbito islamizante, canalizando a maioria destes fundos (até aos anos 90) para o Mali, a Somália, o Sudão, o Senegal e a Guiné (Mazrui, 1979: 151) com o duplo intuito de combater as fortes tendências sufistas da costa ocidental africana e de promover o pan-islamismo e o pan-arabismo ainda em estado embrionário nestes países.

Todavia o sonho alimentado pela afro-euforia, começava a transformar-se, no início dos anos 80, num autêntico pesadelo, não só para os próprios países africanos (especialmente para os seus tecidos sociais mais desprotegidos), mas também para toda a comunidade internacional que se mostrava impotente para contrariar a tendência decadente em que os poderes políticos, que ela própria havia construído e suportado (financeira, material e humanamente), se

encontravam. Assim, e como solução do bloco ocidental, são apresentadas as instituições de Bretton Woods^{xxvii} (FMI e Banco Mundial) com uma missão renovada, e portadoras de um “receituário”, baseado em políticas neo-liberais e monetaristas, que teriam como função sanear as contas públicas dos países africanos e reestruturar toda a política económica, de modo a esta se tornar compatível com as novas regras do mercado mundial... Porém, os resultados foram decepcionantes e apenas serviram para fragilizar ainda mais o estado e facilitar o recrudescimento de movimentos radicais de índole étnica e religiosa.

No Senegal, esta quebra de legitimidade e de credibilização do estado, pautou-se pelo enfraquecimento das redes clientelares, pela perda de coesão do próprio Partido Socialista (partido de Leopold Senghor e de Abdou Diouf) e pela emergência de movimentos de índole arabizante e reformista, que desta feita não puderam ser acomodados no aparelho de estado (tal como ocorrera, na década de 60 com os arabizantes de primeira geração), na medida em que este se encontrava sob apertado controlo dos Programas de Ajustamento Estrutural. Não é de estranhar portanto, que as relações com os restantes países islâmicos e países árabes apresentassem um cariz de extrema relevância, na medida em que se apresentavam como uma potencial fonte de recursos outros, que não os controlados pelas organizações do mundo ocidental.

Os anos 90 são portadores de um realinhamento profundo nas relações internacionais mundiais, que se materializa, no contexto africano, na sua crescente marginalização (pelos países do Norte), pela imposição de mudanças estruturais nas suas estruturas políticas (os processos de democratização, apelidados pelos mais optimistas como as segundas independências (Young, 1994; 242)) e o aparecimento de novos actores concorrentes às ajudas, até então destinadas ao continente africano (nomeadamente os países da Europa de Leste, após a implosão da URSS (Harbeson, 1995: 9)). Assim, e se durante a Guerra-fria, as relações alicerçadas no Islão representavam uma importante alternativa, mesmo no seio das próprias relações entre o Movimento dos Não Alinhados, a partir da década de 90, com a falência simbólica e ideológica desta força assiste-se a um recrudescer de importância das relações afro-arabo-islâmicas, por estas se apresentarem como “a” alternativa mais viável ao esquecimento a que o continente africano está votado.

Colocando o enfoque sobre o Senegal, a política externa deste evidencia uma tentativa de respeitar determinados princípios que a enformam e que lhe emprestam legitimidade para não ser contestada, nem interna, nem externamente. Assim a promoção da francofonia, a crença profunda na ideia de “negritude”, de unidade africana e nas experiências de integração regional, a adesão ao conceito de não alinhamento e a promoção de um Islão moderado e sob controlo (indirecto e “suave”) do estado, embora conduzam a estratégias de relacionamento internacional, nem sempre concordantes, procuram responder às necessidades endógenas (de afirmação identitária islâmica, de promoção de desenvolvimento e de procura de afirmação do próprio Senegal enquanto potência regional) e às condicionantes colocadas pelas comunidades internacionais (instituições financeiras internacionais, agentes islamizantes, forças de índole ocidental e neo-imperial, multinacionais), de forma a minimizar potenciais atritos entre elas.

O revivalismo islâmico, que perturba os equilíbrios estabelecidos pela hegemonia americana (Volman, 1993: 27), a incapacidade da OUA solucionar alguns dos problemas endémicos que enfraquecem o continente (Zartman, 1995: 240), a aposta contínua que os países árabes têm efectuado (desde os anos 70) em diversos países africanos, o extraordinário crescimento que o Islão tem sentido a Sul do Sahara (tanto através das elevadas taxas de natalidade, como de uma contínua conversão dos tecidos sociais autóctones (Mazrui, 1995: 78-80)) e a ocidentalização de muitas das estruturas político-sociais mais relevantes são apenas algumas das dinâmicas que constituem a síntese que foi sendo tecida ao longo da última década e que actualmente, no início do século XXI, decalca no território africano uma nova luta latente, não entre o capitalismo e o comunismo, não entre a francofonia e a anglofobia, mas sim, entre um mundo ocidental arrogante e presumivelmente detentor de verdades irrevogáveis e um mundo arabo-islâmico fechado sobre si próprio e incapaz de se abrir a experiências outras.

Conclusão

Este trabalho de pesquisa procurou, de uma forma necessariamente transversal, heterodoxa e superficial abordar a problemática das relações afro-arabo-islâmicas enquadrando-as em diversos contextos históricos, políticos e sociais e identificando quais os principais actores islamizantes em cada um dos cenários abordados. Assim, e partindo de um esclarecimento conceptual fundamental, em que os diversos actores foram alvo de relativização do seu papel (na formação social territorial senegalesa) e de uma breve caracterização, partiu-se para uma abordagem histórica que evidenciou, por um lado, o carácter de extrema riqueza que goza o Islão na Senegâmbia, facto que se prende com as suas múltiplas origens e a forma, até certo ponto atípica, como os tecidos sociais autóctones se apropriaram da nova religião e; por outro, a permanente inserção desta área geo-social no mundo islâmico, muito por culpa das redes de comércio trans-saharianas, que ligavam o centro muçulmano à periferia africana.

Após um período colonial essencialmente islamizado de forma endógena, em que os contactos com as restantes dinâmicas islamizantes se encontraram reduzidos ao mínimo, as independências trouxeram uma nova vaga de influência islâmica, mais radical, é certo, mas portadora de uma nova esperança para a inserção do continente africano nos espaços mundiais e regionais. Como tal, e contrariamente ao que um relativo simplismo analítico poderia deixar antever, as relações externas senegalesas não se encontram inseridas numa matriz que considere apenas: *i)* a cristalização das relações de dependência, entre a antiga colónia e a respectiva potência colonial; *ii)* a influência da ideologia do não alinhamento e; *iii)* o forte cunho presidencialista das fluxos internacionais. Tal como se evidenciou, a política externa senegalesa (em particular, mas generalizável aos restantes países sub-saharianos) respeita uma série de princípios, não necessariamente concordantes, e que complexificam sobremaneira, não só a análise, mas sobretudo a tentativa de prospectar cenários e estratégias futuras para a inserção do Senegal e de África na teia de relações mundiais.

Um dado é certo... tal como Mazrui (Mazrui, 1995: 78-80) sublinha: “O continente africano arrisca-se, no final do século XXI de ser o primeiro e único continente maioritariamente islâmico” e este aspecto é de “sagrada” importância para o estudo da África actual... e do Senegal em particular...

Referências Bibliográficas

- .al-Gabid, Hamid (1993), “Organization of Islamic Conference (OIC) and the Development of Africa”, in Alkali, Nura *et alii* (eds), *Islam in Africa - Proceedings of the Islam in Africa Conference*, Spectrum Books Limited, Ibadan.
- .Behrman, Lucy (1999), *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*, toExcel, New York.
- .Boulègue, Jean (1987), *Le Gran Jolof (XII - XVI Siècle)*, Éditions Façades, Blois.
- .Chazan, Naomi *et alii* (1999), *Politics and Society in Contemporary Africa*, Lynne Rienner Publishers, Boulder.
- .Christelow, Allan (2000), “Islamic Law in Africa”, in Levtzion, Nehemia and Pouwels, Randall (eds.), *The History of Islam in Africa*, James Currey, Oxford.
- .Dias, Eduardo Costa (2000), “Estado, Estruturas Políticas Tradicionais e Cidadania: O Caso Senegambiano”, in Viegas, José Manuel e Dias, Eduardo Costa (eds.), *Cidadania, Integração, Globalização*, Celta, Oeiras.
- .Diouf, Mamadou (2001), *Histoire du Senegal*, Maisonneuve & Larose, Paris.
- .Eickelman, Dale F. and Piscatori, James (1996), *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton.
- .El-Miskin, Tijani (1993), “Da’wa and the Challenge of Secularism: A Conceptual Agenda for Islamic Ideologues”, in Alkali, Nura *et alii* (eds), *Islam in Africa - Proceedings of the Islam in Africa Conference*, Spectrum Books Limited, Ibadan.
- .Fall, Mar (1993), “Les Arabisants au Sénégal”, in Otayek, René (ed.), *Le Radicalisme Islamique Sud Du Sahara - Da’wa, Arabisations et Critique de l’Occident*, Karthala, Paris.
- .Gomez-Perez, Muriel (1998), “Associations Islamiques à Dakar”, in Kame, Ousmane et Triaud, Jean-Louis (eds.), *Islam et Islamismes au Sud du Sahara*, Karthala, Paris.

- .Guèye, Mamadou Bara *et alii* (1993), "Senegal: Country Overview", in Wellard, Kate and Copestone, James (eds.), *Non-Governmental Organizations and the State in Africa*, Routledge, New York.
- .Gusau, Sule Ahmed (1993), "Prospects and Problems of Islamic Banking in Africa", in Alkali, Nura *et alii* (eds), *Islam in Africa - Proceedings of the Islam in Africa Conference*, Spectrum Books Limited, Ibadan.
- .Harbeson, John (1995), "Africa in World Politics: Amid Renewal, Deepening Crisis", in Harbeson, John and Rothchild, Donald (eds.), *Africa in World Politics: Post-Cold War Challenges*, Westview Press, Boulder.
- .Huliaras, Asteris (2001), "Qadhafi's Comeback: Libya and Sub-Saharan Africa in the 1990s", in *African Affairs - The Journal of the Royal African Society*, vol.100, no.398, January, pp.5-25.
- .Hunwick, John (1997), "Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam - Historical and Contemporary Perspectives", in Westerlund, David and Rosander, Eva Evers (eds.), *Africa Islam and Islam in Africa*, Hurst, London.
- .Iliffe, John (1995), *Os Africanos - História de um Continente*, Terramar, Lisboa.
- .Jah, Omar (1993), "The Impact of Jihad on the Senegambian Society", in Alkali, Nura *et alii* (eds), *Islam in Africa - Proceedings of the Islam in Africa Conference*, Spectrum Books Limited, Ibadan.
- .Kaba, Lansiné (2000), "Islam in West Africa: Radicalism and the New Ethic of Disagreement 1960-1990", in Levtzion, Nehemia and Pouwels, Randall (eds.), *The History of Islam in Africa*, James Currey, Oxford.
- .Kokole, Omari (1993), "Religion in Afro-Arab Relations: Islam and Cultural Changes in Modern Africa", in Alkali, Nura *et alii* (eds), *Islam in Africa - Proceedings of the Islam in Africa Conference*, Spectrum Books Limited, Ibadan.
- .Levtzion, Nehemia (2000), "Islam in the Bilad al-Sudan to 1800", in Levtzion, Nehemia and Pouwels, Randall (eds.), *The History of Islam in Africa*, James Currey, Oxford.
- .Martin, Guy (1995), "Francophone Africa in the Context of Franco-American Relations", in Harbeson, John and Rothchild, Donald (eds.), *Africa in World Politics: Post-Cold War Challenges*, Westview Press, Boulder.
- .Mazrui, Ali A. (1979), *Africa's International Relations - The Diplomacy of Dependency Change*, Westview Press Inc., Boulder.
- .Mazrui, Ali A. (1993), "African Islam and Comprehensive Religion: Between Revivalism and Expansion", in Alkali, Nura *et alii* (eds), *Islam in Africa - Proceedings of the Islam in Africa Conference*, Spectrum Books Limited, Ibadan.

- .Mazrui, Ali A. (1995), "Africa and Other Civilizations: Conquest and Counterconquest", in Harbeson, John and Rothchild, Donald (eds.), *Africa in World Politics: Post-Cold War Challenges*, Westview Press, Boulder.
- .O'Brien, Donal (1975), *Saints and Politicians - Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society*, Cambridge University Press, London.
- .Oded, Arye (2000), *Islam & Politics in Kenya*, Lynne Rienner, London.
- .Rodrigues, António José (1999), *O Islão no Mundo - Os Paraísos do Crescente Verde*, Biblioteca de Estudos Árabes, Hugin, Lisboa.
- .Rosander, Eva Evers (1997), "Introduction - The Islamization of Tradition and Modernity", in Westerlund, David and Rosander, Eva Evers (eds.), *African Islam and Islam in Africa*, Hurst, London.
- .Schulze, Reinhard (1993), "La Da'Wa Saoudienne en Afrique de l'Ouest", in Otayek, René (ed.), *Le Radicalisme Islamique Sud Du Sahara - Da'wa, Arabisations et Critique de l'Occident*, Karthala, Paris.
- .Schraeder, Peter (1997), "Senegal's Foreign Policy: Challenges of Democratization and Marginalization", in *African Affairs - The Journal of the Royal African Society*, vol.96, no.385, October, pp.485-508.
- .Triaud, Jean-Louis (2000), "Islam in Africa under French Colonial Rule", in Levtzion, Nehemia and Pouwels, Randall (eds.), *The History of Islam in Africa*, James Currey, Oxford.
- .Vikør, Knut (2000), "Sufi Brotherhoods in Africa", in Levtzion, Nehemia and Pouwels, Randall (eds.), *The History of Islam in Africa*, James Currey, Oxford.
- .Villalón, Leonardo (1995), *Islamic Society and State Power in Senegal - Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge University Press, Cambridge.
- .Volman, Daniel (1993), "Africa and the New World Order", in *The Journal of Modern African Studies*, vol.31, no.1, March, pp.1-30.
- .von Sivers, Peter (2000), "Egypt and North Africa - Gateways to Africa", in Levtzion, Nehemia and Pouwels, Randall (eds.), *The History of Islam in Africa*, James Currey, Oxford.
- .Westerlund, David (1997), "Reaction and Action - Accounting for the Rise of Islamism", in Westerlund, David and Rosander, Eva Evers (eds.), *African Islam and Islam in Africa*, Hurst, London.
- .Wilks, Ivor (2000), "The Juula and the Expansion of Islam into the Forest", in Levtzion, Nehemia and Pouwels, Randall (eds.), *The History of Islam in Africa*, James Currey, Oxford.
- .Willis, John Ralph (1979), "Introduction: Reflections on the Diffusion of Islam in West Africa", in Willis, John Ralph (ed.), *Studies in West African Islamic History*, vol.1, Frank Cass, London.

- .Young, Crawford (1994), "Democratization in Africa: The Contradictions of a Political Imperative", in Winder, Jennifer (ed.), *Economic Change and Political Liberalization in Sub-Saharan Africa*, Johns Hopkins University Press, London.
- .Zartman, I. William (1995), "Inter-African Negotiation", in Harbeson, John and Rothchild, Donald (eds.), *Africa in World Politics: Post-Cold War Challenges*, Westview Press, Boulder.

NOTAS

ⁱ Conceito que visa retratar a totalidade de tecidos sociais existentes dentro da fronteira de um país, independentemente da sua nacionalidade e das respectivas referências identitárias partilhadas.

ⁱⁱ Conceito que significa “chamamento de Deus” e que é a base da islamização. Para uma melhor compreensão das diversas dimensões da *da'wa* ver El-Miskin (El-Miskin, 1993)

ⁱⁱⁱ Para uma melhor percepção deste conceito relacional “patrão/cliente”, e na medida em que um aprofundamento teórico deste foge ao âmbito deste trabalho, ver O'Brien (1975: 64-77, 149-158 e 160-177), Dias (2000: 46-49) e Behrman (1999: 16).

^{iv} No Senegal as *turuq* mais importantes são a Mouridiyya, a Tijaniyya e a Qadiriyya

^v “Movimento religioso e político, árabe e muçulmano que procura restaurar o Islão segundo a sua pureza original, para tal, luta contra todas as inovações e contra todos os sectores muçulmanos não Sunitas. Este movimento foi criado por Mohammed Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), no coração da Arábia” (Gomez-Perz, 1998: 143)

^{vi} O conceito de arabizante é tratado de uma forma sistemática em Fall (1993), mas também em Villalón (1995), pelo que, e dado que um aprofundamento deste conceito fugiria à abordagem que este trabalho se propõe realizar, a consulta destes autores apresenta-se como extremamente útil.

^{vii} A metodologia que aqui se irá adoptar é a de considerar o espaço geo-social “Senegâmbia”, na primeira vaga de islamização e a unidade territorial “estado” para efeitos de análise nas duas vagas seguintes.

^{viii} Segundo Boulègue (Boulègue, 1987: 98) esta apropriação do Islão, no sentido *top-bottom*, pode também ser explicada pelo facto dos diversos tecidos sociais percepcionarem a nova religião como um saber superior, apenas ao alcance dos detentores de poder.

^{ix} A categorização das influências islamizantes nos tecidos sociais senegambianos pré-coloniais utilizará, por norma, a matriz apresentada em Willis (1979: 1-31).

^x Por *Bilad al-Sudan* compreender-se-á toda a faixa saheliana (da costa Oeste à Costa Este, ou seja, desde o Senegal e Mauritânia à Somália e Etiópia) e não apenas o território ocupado pela colonização francesa sob a denominação de Sudão Francês

^{xi} Considera-se, aqui, que o clero Zawayá é o primeiro actor islamizante, na medida em que as rotas de comércio trans-saharianas (existentes desde o século VI), embora colocassem em contacto os mundos arabo-islâmico e africano, não tinham como principal função a difusão do Islão.

^{xii} Para uma análise mais sistematizada da expansão Juula para a África tropical ver (Wilks, 2000).

^{xiii} O espaço de origem da diáspora Mandinga era o reino do Mali e o médio Níger.

^{xiv} É nesta data que ocorre a batalha de Dekkile, na qual o “Senhor da Guerra” do Kayor perde a vida e se torna um mártir da resistência armada senegalesa (O'Brien, 1975: 30-36).

^{xv} A presença colonial francesa no território senegalês data, segundo Diouf (Diouf, 2001: 223), de 1638, aquando da ocupação da Ilha de Bocos e de 1659, quando é colocado um entreposto comercial em Saint-Louis (originalmente Ilha de Ndar).

^{xvi} Esta não é uma posição consensual; por exemplo Kaba (Kaba, 2000: 190) defende que a segunda vaga de islamização tem como origem o forte dinamismo dos tecidos sociais islâmicos (nomeadamente por parte dos comerciantes Juula), e não necessariamente a necessidade de estabelecimento de um contra-poder colonial, por parte destes.

^{xvii} Por “assimilação” dever-se-á compreender o processo, de longo prazo, através do qual os tecidos sociais africanos eram incorporados na nação francesa, pela aprendizagem da língua

francesa e pela adopção da sua cultura, ou seja, tornavam-se francesas segundo um processo de aculturação. Por “associação” entende-se o reconhecimento da separação das culturas e instituições africanas e o estabelecimento de protectorados para elas.

^{xviii} O poder colonial não se baseou exclusivamente nos dignitários tradicionais muçulmanos. Complementarmente construiu outros espaços políticos senegaleses, cujos representantes máximos eram os notáveis indigitados pela administração colonial. Em Dias (Dias, 2001) verifica-se uma abordagem mais sistemática do tema.

^{xix} Apesar das relações islamo-senegalesas terem sido minimizadas, no período entre 1850 e 1945, a formação social senegalesa não se encontrou completamente isolada, conseguindo contornar os obstáculos colocados pela potência colonial, através das vastas redes de relações que as diversas *turuq* possuem e que lhes permitiu contactar com quase toda a costa ocidental africana (especialmente com a Mauritânia, Mali, Nigéria e Gabão) e com grande parte do mundo islâmico. O artigo de Vikør (Vikør, 2000) é extremamente útil na percepção das redes sufistas, apresentando as diversas *turuq* de uma forma sistematizada e histórica e “ideologicamente” enquadradas.

^{xx} Peregrinação anual a Mecca e Medina, que cada muçulmano deve efectuar, pelo menos uma vez durante a vida.

^{xxi} Conceito construído por Mazrui (Mazrui, 1993: 248-253) que propõe “olhar” para as religiões em África como uma mescla de influências animistas, islâmicas e cristãs (europeias), com diferentes graduações. Assim, a primeira e a segunda vagas de islamização completar-se-iam e constituiriam, juntamente com uma eventual “proto-vaga de islamização”, os alicerces do actual panorama religioso africano.

^{xxii} A utilização da unidade de análise “estado-nação” perde muita da sua pertinência, mesmo em termos senegaleses, num momento anterior à independência, pelo que a aplicação de um modelo baseado no paradigma realista só é exequível a partir de 1960.

^{xxiii} Mauritânia, Mali, Guiné, Guiné-Bissau e Gambia.

^{xxiv} Segundo Schulze (Schulze, 1993: 27-27), embora a Arábia Saudita só a partir de 1973 é que tenha, de uma forma efectiva, canalizado recursos, especialmente através de ONG’s, para a costa ocidental africana. Este facto fica a dever-se essencialmente com o carácter anti-sufista preconizado pelo Wahhabismo (corrente predominante no Islão saudita)

^{xxv} Para uma análise sistemática e actual, do papel desempenhado pela OIC ver (al-Gabid, 1993).

^{xxvi} Para uma melhor explicação do modo de funcionamento, da racionalidade e dos problemas que enfrentam os bancos islâmicos ver Gusau (Gusau, 1993).

^{xxvii} O primeiro programa de ajustamento estrutural implementado no Senegal foi em 1979, ainda sob a presidência de Senghor.