

O assunto tratado neste artigo, as relações sociais na actualidade entre Estado e os dignitários político-religiosos, insculpe-se na "deslegitimidade" inserida na problemática mais vasta das relações entre o Estado pós-colonial e as estruturas políticas das tradições locais. Sobre esta problemática – uma problemática clássica em contextos africanos – existe uma ampla e diversificada bibliografia.

Todavia, em termos de actualidade, esta problemática só a partir dos anos 80 volta a ter a importância que teve, por exemplo, no período que medeia o fim da 2ª Guerra Mundial e o início das independências. Uma coisa é nos anos 60 e 70, a problemática das antigas "Estado-Autoridades Tradicionais" perdurando de uma antiga "impedibilidade" à medida que o Estado passou a ser o corvo de todos os direitos tradicionais, como o direito e exclusivo factor político das "países africanos recém-independentes", onde, no quadro ideológico da época, o "autoritarismo" de desenvolvimento e de modernização, misto ao conceito dos países "desenvolvidos", não dá lugar ao "interior" de uma forma ou de outra se mantem desde os tempos coloniais, invariavelmente em todas as regras políticas, só nos anos 80, com a crise e "desorganização" do Estado pós-colonial, a problemática das relações Estado-Autoridades Tradicionais volta a ter uma importância – mas esta importância não se trata de "interior" das "países africanos recém-independentes", mas sim de "interior" da "países africanos recém-independentes".

De facto, para além das relações entre os "desenvolvidos" e os países "desenvolvidos", há uma relação entre os países "desenvolvidos" e os países "desenvolvidos".

Estado, Política e Dignitários

Político-religiosos

O caso senegâmbiano

Em vários aspectos o Estado pós-colonial não possui o monopólio do conceito da "país", das estruturas políticas e da "sociedade civil" (Hirschman, 1974).

Eduardo Costa Dias

ISCTE, Lisboa

Durante o período colonial, o Estado português não possuía o monopólio do conceito da "país", das estruturas políticas e da "sociedade civil" (Hirschman, 1974). Durante o período colonial, o Estado português não possuía o monopólio do conceito da "país", das estruturas políticas e da "sociedade civil" (Hirschman, 1974).

Durante o período colonial, o Estado português não possuía o monopólio do conceito da "país", das estruturas políticas e da "sociedade civil" (Hirschman, 1974). Durante o período colonial, o Estado português não possuía o monopólio do conceito da "país", das estruturas políticas e da "sociedade civil" (Hirschman, 1974).

Durante o período colonial, o Estado português não possuía o monopólio do conceito da "país", das estruturas políticas e da "sociedade civil" (Hirschman, 1974). Durante o período colonial, o Estado português não possuía o monopólio do conceito da "país", das estruturas políticas e da "sociedade civil" (Hirschman, 1974).

O assunto tratado neste artigo, as relações tecidas na actualidade entre o Estado e os dignitários político-religiosos muçulmanos na Senegâmbia¹, insere-se na problemática mais vasta das relações entre o Estado pós-colonial e as estruturas políticas ditas tradicionais. Sobre esta problemática – uma problemática clássica em contextos africanos – existe uma ampla e diversificada bibliografia.

Todavia, em termos de visibilidade, esta problemática só a partir dos anos 80 volta a ter a importância que teve, por exemplo, no período que mediou o fim da 2ª Guerra Mundial e o início das independências. Com efeito, nos anos 60 e 70, a problemática das relações Estado-Autoridades Tradicionais perdeu muita da sua antiga importância analítica e o Estado passou a ser o centro de todas as atenções analíticas, como o único e exclusivo factor político dos países africanos recém-independentes: vide, no quadro ideológico da época, o «agente» de desenvolvimento e de modernidade². Mesmo no contexto dos países senegambianos, onde a figura do *marabout* de uma forma ou de outra se manteve, desde os tempos coloniais, incontornável em todos os jogos políticos, só nos anos 80, com a crise e «desconjuntura» do Estado pós-colonial, a problemática das relações Estado-Autoridades Muçulmanas voltou a ter uma posição de relevo nas análises das várias disciplinas das ciências sociais sobre «a política» e, sobretudo, sobre «o político»³.

De facto, passadas várias décadas sobre as independências, nos países senegambianos, como na generalidade dos países africanos, o Estado pós-colonial não só não conseguiu desfazer o dualismo herdado da época colonial como, ainda, não conseguiu impor a multi-etnicidade e laicidade ao conjunto da comunidade nacional que está na origem da própria ideia de Estado moderno. Isto é, o Estado pós-colonial africano, marcado pela endémica crise económica, pelo seu falhanço em promover um desenvolvimento equitativo e sustentável e pelo insucesso da sua democratização, continua a caracterizar-se como um Estado dualista formado por um Estado central hegemónico e frequentemente violento e por um «estado local camponês», dito «étnico» ou «tribal», suportado por uma noção «presunçosa» de sociedade civil (Mamdani, 1996).

Em vários aspectos o Estado pós-colonial não possui o monopólio do controlo da nação, das estruturas políticas e da «sociedade civil» (Harbeson, 1994).

O conjunto de ideias expressas neste artigo originaram-se nos vários debates que tem vindo a ter no lugar no interior da equipa do projecto «Estado, autoridades tradicionais e modernização política: o papel das autoridades tradicionais no processo de mudança política em África», que corre no Centro de Estudos Africanos, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Naturalmente, neste texto todas as afirmações são da inteira responsabilidade do seu autor.

¹ O termo Senegâmbia é, neste texto, empregue no sentido de Senegâmbia «histórica» e não no sentido que adquiriu, nos anos 80, ao nomear a efémera união política entre a Gâmbia e o Senegal. A Senegâmbia, na versão «maximalista» de autores como Barry (1990) ou Person (1974), estende-se do rio Senegal à Serra Leoa e do Atlântico até ao Bambouk e ao Fouta Djallon; na versão «minimalista», fazem parte da Senegâmbia os actuais Senegal, Gâmbia e Guiné-Bissau e os contrafortes do Fouta Djallon, na Guiné-Conakry.

² Textos exemplares deste ponto de vista em Crowder & Ikime (1970).

³ Sobre a distinção entre «a política» e «o político», ver uma sugestiva distinção «operacionalizada» em Kouvouama (2000); um enquadramento mais vasto do problema em Skalar (1993).

No plano do normativo político, assistimos desde os anos 80 a sucessivas tentativas de codificação das relações do Estado com as autoridades tradicionais, às mais diversificadas tentativas de circunscrição, por parte do Estado, das («novas») funções das autoridades e ao ressurgimento, sobretudo nos Estados onde a repressão das autoridades tradicionais foi mais violenta, das reivindicações dessas mesmas autoridades tradicionais enquanto figuras auto-proclamadas de incontornáveis no jogo político local e nacional; no plano da produção científica, assistimos em paralelo ao redobrar das análises sobre as autoridades tradicionais, para além naturalmente do «re-questionar» das análises anteriores, ao recolocar à reflexão o «lugar» de análise das autoridades tradicionais.

Neste artigo, a questão do papel das autoridades tradicionais enquanto intermediárias entre o mundo «tradicional» e o Estado emerge directamente da temática da natureza dos Estados pós-coloniais e da relação estabelecida por estes com a sociedade. Isto é, a questão das autoridades tradicionais inscreve-se no debate mais vasto do problema do político na África Sub-sahariana contemporânea.

É nesta perspectiva que, embora partindo de situações de análise diferentes, se situam por exemplo autores que acentuam o carácter híbrido dos papéis desempenhados pelas autoridades tradicionais nas relações entre o Estado e a sociedade (van Nieuwaal, 1996; Ray, 1998; von Trotha, 1996), ou autores que consideram as autoridades tradicionais como agentes políticos locais, inseridos numa constante luta por lugares de poder, ao nível local, entre uma multiplicidade de agentes sociais (Bierschenk, 1998; Nugent, 1996; Sardan, 1994).

Na mesma perspectiva se situam autores que, retomando as teorias das redes sociais (*social networks*) e de patrão-cliente, procuram pôr em evidência a relação de patrão-cliente entre o Estado e as autoridades tradicionais e mesmo atribuir o papel de *brokers* às autoridades tradicionais nos jogos políticos locais e mesmo nacionais.

A relação patrão-cliente, no *case study* deste artigo – os dignitários muçulmanos e as relações tecidas com o Estado – ocupou mesmo durante a década de 80 e grande parte da de 90, a quase totalidade do campo de análise das relações entre Estado e sociedade e o papel das ditas autoridades tradicionais nessa relação.

De facto, no caso concreto da região senegâmbiana, a capacidade auto-atribuída e socialmente reconhecida de interpretação adequada do real pelos dignitários religiosos muçulmanos foi, ao longo dos anos, produzindo um conjunto de modos de fazer políticos que, por um lado, se traduziu, em toda a Senegâmbia, na produção de estruturas políticas locais dominadas pela concentração, na figura dos dignitários religiosos muçulmanos, da capacidade política local e, por outro, posteriormente, com o advento da dominação territorial colonial em grande parte, na aceitação dos dignitários como figuras incontornáveis na mediação entre as populações e o Estado, primeiro com o Estado colonial e, mais tarde, com o Estado pós-colonial. Com efeito, desde os tempos coloniais que a figura do dignitário religioso muçulmano se tornou o centro do relacionamento clientelar entre o Estado e as ins-

tâncias políticas locais (Copans, 1980; Coulon, 1981; O'Brien, 1981; Robinson, 1997; Vilallón, 1995).

Por outro lado, para além da condicionalidade advinda da sua marcação pelo conjunto de novidades políticas introduzido pela implementação do Estado, no contexto senegambiano a questão da «mediação» não pode ser vista sem atender à inclusão na historicidade da região, concomitante com a consolidação da dominação territorial colonial, da islamização de largos sectores das populações senegambianas durante o século XIX e as primeiras décadas do século XX⁴. Cada um destes acontecimentos – implementação do Estado colonial, expansão do Islão – acabou por introduzir novidades marcantes em todo o jogo político na Senegâmbia até aos nossos dias: cada uma delas, dominação territorial colonial e islamização, introduziu novas figuras políticas atinentes à formação de espaços políticos por si total ou parcialmente tutelados.

Todavia, mesmo nesta perspectiva de apreciação nota-se em muitas análises uma grande incomodidade pelo facto de, na transposição da situação colonial para a pós-colonial, a sujeição das autoridades tradicionais ao controlo político-administrativo do Estado não ter, por si só, nem extinguido na totalidade a relevância social própria das autoridades tradicionais, nem retirado a totalidade da autonomia das instâncias políticas tradicionais⁵. No caso concreto dos países senegambianos, as autoridades tradicionais muçulmanas continuaram e continuam a desempenhar papéis sociais e políticos em parte autónomos do Estado e os seus espaços tradicionais – espaços não estatais de actuação política – continuam a guardar bolsas de autonomia face ao Estado.

Contudo, o facto de terem conservado parte da sua relevância social e política não impediu que a natureza do poder das autoridades tradicionais tivesse sofrido alterações substanciais, nomeadamente que, em alguns casos, não se tivesse assistido à transformação do campo político das autoridades tradicionais quase num campo de notáveis e que as suas funções, muitas vezes, tenham sido reduzidas às de (quase) simples adjuvantes da administração estatal (Sardan, 1994).

Por outro lado, tanto no tempo colonial como na situação pós-colonial, a subordinação e mesmo, em muitos casos, integração das autoridades tradicionais na administração estatal, expressou-se também por uma grande ambiguidade de papéis e por uma forte ambiguidade de fontes de legitimidade. Grosso modo, desde a época colonial que as autoridades tradicionais dispõem em grau de importância variável, conforme os casos, de duas fontes de autoridade e de legitimidade: a que lhes advém da sua qualidade de «chefes tradicionais» e a que «brota» da qualidade de colaboradores do Estado (Nieuwaal, 1999; Nieuwaal, 2000; Rathbone, 2000; Ray, 1998). Uma situação que, no caso das autoridades tradicionais muçulmanas senegambianas, se

⁴ Sobre a expansão da islamização na sub-região, ver, por exemplo, Barry (1988), Leary (1970) e Roche (1985).

⁵ Fernando Florêncio, in «Relatório Intermediário de Execução» do projecto referido na nota de abertura.

inscreve numa lógica ainda mais complexa: os *cheicks*, *marabouts* e outros dignitários político-religiosos muçulmanos fundam a sua principal legitimidade num atributo que lhes advém da qualidade de chefes religiosos muçulmanos, a *baraka* (Villalón, 1995)⁶.

Autoridades tradicionais, mediação e disputas de mediação

A argumentação parte pois da ideia, dita e redita, de que as autoridades desempenham um papel incontornável na mediação entre o Estado e as sociedades locais. Todavia, neste artigo, paralelamente a esta constatação, a questão, actualmente muito debatida, da exclusividade ou não das autoridades tradicionais nessa mediação, tem também incontestável importância argumentativa: no mínimo remete o debate sobre a mediação entre o Estado e as sociedades locais para o fenómeno pós-colonial cada vez mais corrente na Senegâmbia, como aliás em todo o continente africano, de encaivalitamento, pelo menos conjuntural, de estruturas não estatais nas estatais e destas naquelas.

Convenhamos ainda que, efectivamente, ao elegermos a relação Estado-Autoridades Tradicionais como a «relação em análise», reduziríamos sem querer a luta política nas sociedades africanas quase a uma «caricatura», a uma espécie de simples «braço de ferro» entre autoridades tradicionais e Estado, em que ganham as autoridades tradicionais na conjuntura em que o Estado está fraco e o Estado quando este está forte.

Por outro lado, não só tomaríamos «autoridade tradicional» como algo de homogéneo (no tempo, no contexto) e o Estado como algo que não é outra coisa senão uma entidade homogénea, como ainda reduziríamos, em termos práticos, os agentes políticos locais aos, por «convenção», «agentes organizados» – organizados pelo Estado e nas «autoridades tradicionais».

De facto, na investigação do contexto senegambiano tem vindo a constatar-se a presença crescente, nos terrenos políticos não estatais, de novos agentes activos, frequentemente «organizados» e geralmente portadores de interesses parcialmente diferentes dos agentes ditos autoridades tradicionais: «outros» homens, mulheres, «outros» grupos etários, enfim, «outros agentes» com historicidades, total ou parcialmente autónomas da dos actores «autoridades tradicionais».

⁶ Conceito *sufi*, utilizado a propósito e despropósito em toda a Senegâmbia, que literalmente significa «benção» particular de origem divina, fonte de qualidades sobrenaturais; a *baraka* pode ser transmitida a discípulos ou a descendentes [«A spiritual quality which is transmitted by holy men or holy places; spiritual grace», Brenner, 1984, p. 208]. Sobre a importância da *baraka* na organização de dependências nos quadros políticos e na transmissão do saber religioso, para além de Brenner (1984; 1985), ver Cruise O'Brien (1975), Décobert (1993), Villalón (1995) e Wansbrough (1978).

Por outro lado, ainda, muitas das análises sobre os espaços políticos não estatais têm partido de duas (ingenuamente!) «insuperáveis verdades consabidas». A primeira, de que o Estado, apesar de predominantemente baseado num aparelho político moderno, na contingência de tentar absorver as autoridades tradicionais procura deste modo beneficiar simultaneamente de factores de legitimação política «modernos» e «tradicionais»; a segunda, de que as autoridades tradicionais, enquanto lutam pela manutenção do seu controlo sobre as populações, procuram ao mesmo tempo capturar parte dos recursos do Estado e utilizá-los para manter padrões de dominação baseados na existência de redes familiares e clientelares alimentadas pela redistribuição de riqueza e de lugares de poder.

Ambas as «verdades» têm vindo a revelar-se, na realidade, só «meias-verdades».

Primeiro porque, muito embora em nenhum caso o Estado deixe de procurar legitimar-se utilizando, em simultâneo, factores de legitimação «tradicionais» e próprias, vide «modernas», não fica claro que essa legitimação pelo tradicional passe, na actualidade, em exclusivo por tentativas de absorção das autoridades tradicionais (Nieuwaal, 1996).

Segundo, porque também não fica claro que, na actual conjuntura dos diferentes países africanos, a panóplia de «canais» de acumulação, para distribuir riqueza e lugares de poder, se esgote na relação clientelar estabelecida entre as autoridades tradicionais e o Estado. Mais que não seja porque, nas décadas de 80 e 90, num contexto de agravamento da situação económica e da crise geral do Estado pós-colonial, entre outros aspectos, as autoridades tradicionais se viram obrigadas, de melhor ou pior forma, a procurar alternativas ao crescente vazio criado pela acelerada perda de operacionalidade da tradicional relação de tipo patrão-cliente estabelecida com o Estado. As autoridades tradicionais em inúmeros contextos africanos são cada vez mais correctoras dos seus próprios meios de acumulação (em alguns casos mesmo verdadeiros «correctores de desenvolvimento») e cada vez menos «clientes líquidos» do Estado.

Com efeito, os vários planos de contenção financeira, os planos de ajustamento estrutural e a política de privatizações impostos aos diferentes Estados pelos organismos financeiros internacionais, ao retirarem o monopólio patrimonial ao Estado, tornaram as autoridades tradicionais, até ao início dos anos 80, intermediárias redistributivas entre o Estado e as populações, progressivamente mais autónomas em relação ao Estado, obrigando-as a pensar não só novas formas de relacionamento com o Estado, como também formas alternativas e criativas de acumulação para redistribuição. O empobrecimento patrimonial do Estado, aliado à incapacidade deste fazer face à crescente multiplicação do número de intermediários («tradicionais» e «alternativos»!) que fazem fila junto do orçamento para receberem a sua quota, tornaram, aos poucos e poucos e em muitos casos, a relação clientelar numa relação desprovida de sentido material e vazia de sentido político e, mesmo, a vários títulos, «fracturante».

No essencial o Estado, ao deixar de poder honrar os seus compromissos para com os seus clientes «autoridades tradicionais», provocou que, para além da progressiva procura por parte destas de alternativas de acumulação (alguns agentes políticos locais são autênticos *brokers*), cada sociedade local, em diferentes graus, se tornasse local de *épanouissement* de alternativas não conformes à tradição de procura de soluções, com o natural e conseqüente confronto entre tradicionalistas e renovadores, entre notáveis instalados e os que aspiram a instalar-se como notáveis de um novo tipo ou, porque não, do «tempo antigo». No caso concreto dos países senegambianos, em especial no Senegal, este fenómeno ocorre desde pelo menos meados dos anos 80, com a particularidade de se traduzir no terreno por disputas entre dignitários do Islão dito tradicional – o Islão dominante nas várias zonas da Senegâmbia é, como no passado, um Islão de profundas conotações étnicas, de *gris-gris*, de «sede» rural e, em graus diferentes conforme as zonas, confrariático⁷, isto é, o Islão dito dos *marabouts* das aldeias e das confrarias – e os representantes dos movimentos reformadores e «arabizantes» do Islão.

Foi neste contexto de constatação de crise da relação clientelar e de emergência de novos agentes políticos locais que o conceito de *identités politiques* tem vindo insidiosamente a conduzir, num primeiro tempo, à discussão em torno do esgotamento ou não da figura de «actor político local» na figura «autoridade tradicional» e, num segundo tempo, à discussão em torno da própria noção de autoridade tradicional.

Efectivamente, o problema de intermediação entre o local, o menos local e o não-local é cada vez mais confrontado com a questão de os novos agentes políticos locais estarem ou não a retirar a «consabida» tradicional exclusividade de intermediação das autoridades tradicionais nas relações entre o Estado e as populações.

Directamente interligada ao problema da definição do conceito de autoridade tradicional, a questão dos novos agentes políticos locais tem hoje um lugar, senão central, pelo menos de «centralidade partilhada» nas análises entre os espaços não-estatais e o Estado: não só questiona o simplismo da definição de autoridade tradicional como simples «agência de mediação entre o passado e o presente»⁸ e o reducionismo a que frequentemente ela conduz em termos de margem de manobra e criatividade das próprias autoridades tradicionais, como ainda questiona a definição de autoridade tradicional pela via da sua legitimação, enquanto conceito, pela temporalidade.

⁷ As confrarias (*turuq*, *tariqa* no singular), pese embora o facto de estarem presentes em toda a Senegâmbia e apesar do seu papel histórico na configuração do Islão na sub-região, têm na actualidade, em termos de importância, pesos diferentes: na Gâmbia e na Casamance o seu papel é menos evidente do que nos departamentos senegaleses a norte da fronteira com a Gâmbia; na Guiné-Bissau as ligações às várias confrarias são ténues e têm mais a ver com o passado do que com a presença efectiva. Contudo, nas diásporas gambiana, guineense e casamansense, as confrarias têm vindo a afirmar-se. Por outro lado, na diáspora as confrarias não são o único tipo de organização muçulmana a procurar enquadrar os senegambianos: para além das confrarias e dos pequenos círculos *sufi* «autónomos», associações de cariz pan-islâmico e de tom mais radical, apesar do seu tradicional chauvinismo arabófono, têm procurado recrutar, sobretudo entre os emigrantes gambianos no Reino Unido e senegaleses em França (ver, por exemplo, Kepel, 1997).

⁸ Fernando Florêncio, *op. cit.*

Finalmente, a questão dos novos agentes políticos locais põe em dúvida a bondade da generalização expedita da teoria do *zero sum game* no que toca a relacionamentos Estado-Autoridades Tradicionais.

Com efeito, neste aspecto, a etnografia que tem sido recolhida nos diversos países senegambianos, em termos de manifestações de natureza política – de jogo político entre actores políticos – em nada permite avançar com a ideia dos equilíbrios «zero». Aliás, também não permite concluir pela primazia da negociação e da acomodação no jogo político local. Como em todo o lado, nas sociedades locais senegambianas, o jogo político é, acima de tudo, uma luta política, complexa, entre vários actores, em que nenhum cede no seu interesse particular em termos de submissão ao interesse do outro ou ao dito interesse geral. Vide, por exemplo, os recentes confrontos no interior da confraria *tidjaniyya* acerca da «bondade» da presença de autoridades estatais nas cerimónias do «grande *màggal*»⁹ em Kaolack, os apoios e não apoios aos diferentes candidatos às eleições presidenciais de Outubro de 2001 na Gâmbia e na Guiné-Bissau, as voltas e reviravoltas do caso Ahmadiyya ocorridas nos últimos meses, que têm posto tradicionalistas contra reformadores, reformadores alinhando com tradicionalistas e alguns tradicionalistas contra outros (Dias, 2001b).

Política, autoridades tradicionais e modernidade

Tendo em linha de conta o que foi dito nos dois pontos anteriores, importa questionar nas análises das actuais relações entre Estado e autoridades tradicionais a centralidade da questão do *linkage* «modernidade política : autoridades tradicionais», bem como a questão precisa da noção de modernidade política.

Indo por partes, o que é modernidade política? É algo de concreto ou, pelo contrário, de simplesmente instrumental?

Do nosso ponto de vista, o termo modernidade é actualmente de uma tal ambiguidade que se não for reduzido ao seu emprego coloquial só trará problemas, sobretudo problemas de perda de tempo com uma questão que, na dimensão de análise formulada neste artigo, não tem em si valor «heurístico ponderável».

Por um lado, o termo modernidade – que percorre acriticamente inúmeros trabalhos sobre as situações políticas em África, decorrentes do dito «optar/ser obrigado a optar» pelo «despoletar» da democratização da vida política¹⁰ – não nos dá conta da conjunturalidade dos balanceamentos das relações de força Estado–Autoridades

⁹ *Màggal*, peregrinação ao túmulo do fundador da confraria ou do ramo da confraria; no aniversário do seu falecimento a peregrinação chama-se popularmente «grande *màggal*». No caso, peregrinação ao túmulo de Ibrahima Niasse, fundador do ramo «niasse» da *tidjaniyya*.

¹⁰ Para Victor Hugo Nicolau, in «Relatório Intermediário de Execução» do projecto referido na nota de abertura, «a compreensão do processo globalização constitui a ctualmente uma das chaves essenciais para explicar os diversos

Tradicional; por outro lado, é um termo que comporta em si um forte determinismo, isto é, comporta a ideia de um fim à vista: transformar o antigo no novo, ou, ainda melhor, transformar «uma coisa velha numa coisa tão moderna como o que de mais moderno há nas sociedades do Norte».

Seguir por esta via é também perigosamente pôr em causa não só a adaptabilidade das autoridades tradicionais às variações conjunturais, como também a própria noção de tradicional em ciências sociais.

A questão da modernidade, como aliás a questão do que é autoridade tradicional, merece ser vista questionando três termos que, parecendo idênticos, na prática analítica conduzem a atitudes e posturas substancialmente diferentes.

Referimo-nos concretamente à necessidade de pôr em contexto científico as quatro noções que inquinam muitos trabalhos deste tipo: re-traditionalização, re-invenção da tradição, neo-traditionalização e modernização. Sendo embora palavras compostas de tradição ou palavras entendidas despretensiosamente – no caso da palavra modernização, como o oposto de tradição – todas indicam entendimentos diferentes de autoridade tradicional!

Finalmente, o conceito de campo (campo político) e a sua, para simplificar, metáfora arena (arena política) assumem, no âmbito dos trabalhos mais recentes sobre as relações Estado-Autoridades Tradicionais, uma destacada relevância.

Deixando de fora, neste artigo, a avaliação extensiva, em termos de confronto de «bondade operativa», do conceito de campo e do de arena, sobre o qual as opiniões se dividem, o conceito campo confere, no mínimo, como aliás o conceito de arena, um inegável questionamento não só no que diz respeito à definição, análise e interpretação das relações e dinâmicas próprias do jogo político mas, e principalmente, um apurar do posicionamento, legitimidade, fundamentos e competências dos diferentes agentes¹¹. Deste último ponto de vista, o conceito de campo «choca» com o conceito de arena: ao contrário do conceito de campo, que nos parece remeter para o privilegiar, na análise, das relações e dos agentes estruturados, o conceito de arena, provavelmente pelo próprio *flou* da sua definição, pode dar melhor conta, apesar da «anarquia», das surpresas em termos de agentes que aparecem e desaparecem e se encobrem e descobrem nos diferentes espaços não-estatais e que se apresentam ciclicamente como os melhores posicionados para a mediação-intermediação.

Todavia, tanto um como outro conceito apontam para a ideia de jogo político, para a ideia de jogo político definido, entre outras coisas, pela identificação dos ganhos e dos interesses específicos a um campo ou arena, irredutíveis aos ganhos e aos interesses particulares a outros campos ou arenas.

fenómenos e processos políticos em África, incluindo naturalmente a opção *democratizar*. Com efeito, os sistemas económicos de mercado, por um lado, e os sistemas políticos democráticos, por outro, têm hoje, directa ou indirectamente, extensão planetária. A transição contemporânea é total: abrange ao mesmo tempo, para além do domínio económico, o domínio político, cultural, social, tecnológico e geoestratégico».

¹¹ Victor Alexandre Lourenço, in «Relatório Intermediário de Execução» do projecto referido na nota de abertura.

Neste sentido, para que o jogo político se dinamize, é necessária a existência de ganhos e de pessoas, melhor, de agentes predispostos a participar no jogo, isto é, de agentes dotados de interesses e maneiras de fazer próprios e conhecedores e reconhecedores das regras imanentes ao jogo e dos seus ganhos específicos. Sendo a estrutura do campo ou da arena um produto de relações de força entre agentes ou instituições, ela constitui, como se tem vindo a verificar, o *tout début* das estratégias de poder.

Paralelamente, nesta discussão está presente a temática actualmente muito em voga da cidadania e da participação política. Esta questão tem vindo a estar cada vez mais no centro do actual debate sobre o político, a participação política e o papel da dita sociedade civil em África e prende-se, no quadro da problemática global das relações Estado-Autoridades Tradicionais, por um lado, com a questão do «aproveitamento democrático das estruturas tradicionais de poder» e, por outro, com a questão do exercício da cidadania em contextos culturais, sociais e políticos ainda hoje tutelados pelo dualismo que marcou a instalação, no século XIX, do Estado Colonial e que posteriormente o Estado Pós-colonial manteve e, em alguns casos, mesmo reforçou (Young, 1994).

Com efeito, mesmo nos casos de não aplicabilidade da política colonial de *indirect rule*, as diferentes potências coloniais implementaram em África sociedades dualistas, umas dotadas de uma parte urbana, usufruída por «brancos» e «assimilados», onde as regras políticas imitavam as da metrópole e outras dotadas de uma parte de «mato», habitadas por «não civilizados», onde as regras políticas da parte urbana não se aplicavam (Biaya, 1998; Sardan, 1994).

Aplicando a regra da pertença de cada indivíduo a uma parcela determinada da quadrícula político-administrativa, a administração estatal, para além de impor o seu controlo político global ao conjunto dos residentes, ao codificar, ainda antes de finais do século XIX, o trabalho «indígena», assumiu o controlo da economia deixando aos africanos «não civilizados» a tarefa de produzir num quadro político e jurídico em vários aspectos diferente do das partes «civilizadas» (Dias, 2000).

Duas questões subjacentes ao entendimento de cidadania e à sua relação com a participação política parecem hoje em dia claras: a cidadania, no sentido pleno do termo, está subjacente ao processo de construção do Estado no contexto social, cultural e político europeu e remete para a historicidade do próprio processo; a participação política pode ser, como o é na situação que é objecto de análise neste texto, um exercício independente do de cidadania. Poder-se-á mesmo questionar se os conceitos de cidadania e de participação política, no contexto africano em geral, são conceitos que se cruzam frequentemente (Comaroff & Comaroff, 1999; Dias, 2000).

Na verdade, se analisarmos a questão da cidadania em termos de código, isto é, como um conjunto de direitos e obrigações de observância geral geradores de poder e responsabilidades inscritos na lei, não restam dúvidas que, no essencial, os seus elementos constitutivos são em larguíssimos pontos incompatíveis com os do estatuto

de senioridade que tradicionalmente rege o direito de participação política em África, em especial com os que se prendem com a diferenciação de direitos¹².

Deste ponto de vista, no caso das sociedades «tradicionais» africanas, o direito de participação política está, antes e depois da instalação do Estado, muito mais associado aos direitos advindos da senioridade do que aos da cidadania (Nugent, 1996; Sardan 1994).

Por outro lado, numa primeira análise, nos contextos africanos a cidadania é normalmente vista como uma consequência da modernização das instituições estatais ou, para ser mais concreto, como um ganho das camadas sociais «implicadas» no «sector moderno» das sociedades africanas, como é o caso, entre outros no passado colonial, de alguns grupos do sector dos «assimilados» e, na actualidade, dos sectores mais jovens e escolarizados da população e das camadas sociais urbanizadas.

A questão da cidadania aparece frequentemente em discussão quando, por uma razão ou outra, se analisa a actual e «indiscutível» modernização das relações entre o Estado e as estruturas políticas ditas tradicionais.

Deste ponto de vista, a problemática da cidadania aparece, na maior parte das vezes, simplesmente associada à modernização do Estado e ao aumento da sua base de apoio, ou, dito de outra forma, agregada às iniciativas que o Estado toma na procura de alargamento do direito de participação nos assuntos políticos estatais a um maior número de indivíduos e de camadas sociais (Kessel & Oomen, 1999).

Esta perspectiva de análise, geradora de inúmeros equívocos e mal entendidos, situa as alterações de relacionamento do Estado com as populações africanas numa dimensão evolucionista e mesmo redutora: ao Estado, na sua qualidade de instituição «modernizante», é dada a exclusiva capacidade de pontuar o sentido das alterações e, naturalmente, de ser o único ganhador.

Além disso, este enfoque, para além de deliberadamente privilegiar a análise do político via análise do Estado e, decorrentemente, dos interesses próprios da governação, restringe o conceito de participação política dos africanos à sua eventual intervenção na arena política das estruturas estatais, deixando de fora, como veremos, todos os outros palcos de intervenção política. Isto é, não só deixa de fora a relação de oposição estabelecida em termos identitários, desde o tempo colonial, entre os sectores tradicionais e o Estado, como também não racionaliza a «não domesticação» pelo Estado pós-colonial do progressivo «encavalitamento» dos espaços políticos ditos tradicionais uns nos outros e destes com o próprio espaço estatal.

Destes e de outros equívocos se têm ressentido até hoje quer as análises sobre a natureza do político nas sociedades africanas, quer, naturalmente, todas as análises sobre as práticas políticas exercidas fora do espaço político estatal.

¹² «A ideologia da cidadania ligou-se à expansão do acesso à representação através da luta e do protesto político: representação de todos os cidadãos, em todos os sectores da sociedade, com a tónica posta na plena responsabilização dos governantes perante os cidadãos» (Eisenstadt, 1997, p. 36).

Finalmente, importa neste texto, embora retirando a carga de unilateralidade no relacionamento entre Estado e autoridades tradicionais que se manifesta em muitas das análises sobre a questão da participação e da cidadania, deixar claro que, mesmo para os «sujeitos» tradicionais, o acesso ao Estado não deixa de ser um objectivo.

Com efeito, embora o direito de participação política e o alargamento dos direitos de cidadania sejam assuntos que devam ser vistos como resultado da pressão exercida pelos actores políticos africanos nas diferentes arenas políticas, o facto da estrutura política-administrativa do Estado ser uma entre várias arenas políticas à disposição dos actores não lhe retira importância na actual conjuntura: o terreno estatal é, como veremos, o «alvo» cada vez mais evidente dos diferentes actores tradicionalmente vistos como acantonados no campo das ditas instâncias políticas étnicas e étnico-religiosas.

Os termos do debate não se situam mais, como assinala Mamdani (1996), nem em torno de duas tendências analíticas inconciliáveis que têm marcado as análises da política africana desde há alguns anos, a «modernista» e a «comunitarista» ou «etnicista», nem em torno de um qualquer exercício de conciliação entre elas, mas sim à volta das razões que suportam o generalizado fenómeno de «invasão» da «cidadela branca», no caso o espaço político estatal, por actores políticos habitualmente vistos como incapazes de se desprenderem do casulo da sua «tradicionalidade».

Como titulava o jornal senegalês «Le Soleil», a propósito da constituição do governo Niassé após a vitória nas eleições presidenciais de Wade, «os *marabouts* já passaram do *hall* de entrada da *primatura* [instalações oficiais do primeiro ministro]». Com efeito, neste governo, que tinha como mandato preparar as eleições legislativas de Abril de 2001, havia um conjunto de ministros e secretários de estado com ou sem pasta que não eram nesse governo outra coisa que não a guarda avançada dos interesses dos sectores não-estatais no Estado¹³.

Política, dignitários político-religiosos tradicionalistas e arabizantes

Diferentemente dos outros terrenos, no «terreno» senegambiano¹⁴ o projecto de que este artigo é um «sub-produto», optou por trabalhar, em conjunto com a problemática das relações Autoridades Tradicionais-Estado, a questão que tem vindo a

¹³ Boas análises sobre o «estado actual» da relação de forças entre interesses da buro-tecnocracia estatal e do *lobby* religioso-político das confrarias em Biaya (1998), Diop & Diouf (1999), Diaw, Diop & Diouf (2000), Samson (2000) e Thioub (1997).

¹⁴ Muito embora a Senegâmbia seja o pano de fundo da investigação – o lugar onde se explanam todas as grandes questões do nossa problemática, lugar onde faz sentido pleno – o terreno «mais efectivo» de investigação tem sido

revelar-se de extrema importância: as relações entre os movimentos reformistas do Islão e as alterações das relações entre Estado e dignitários político-religiosos muçulmanos¹⁵.

Na Senegâmbia e nos contextos africanos muçulmanos, a par dos chefes tradicionais «funcionalizados», os chamados dignitários do Islão, os conhecidos *marabouts*, *cheikhs*, *tchernos*, *sérignes*, são também habitualmente objecto do interesse do poder estatal e, naturalmente, dos diferentes analistas.

É sob este pano de fundo que, por exemplo, surge no tempo colonial, a par da «funcionalização» dos chefes tradicionais e do aparecimento da figura do notável, e, no pós-independências, em muitos países da região senegambiana, a par da manutenção da figura do chefe tradicional «funcionalizado», a figura do notável muçulmano, por um qualquer pretexto de «interesse de Estado», «sentado à mesa do orçamento de Estado».

Com efeito, como em outro ponto já referimos, com a colonização sucedeu-se uma progressiva degradação dos espaços políticos pré-coloniais e, simultaneamente, o aparecimento de um novo espaço público de soberania ligado ao Estado e ainda um outro, o espaço «tradicional» da notabilidade, mais ou menos associado ao espaço estatal.

O espaço da «notabilidade» ganhou progressivamente novas dimensões, mormente nos círculos das confrarias muçulmanas. Para além de se ter tornado uma espécie de *lobby* que pressiona permanentemente a administração, constituiu-se numa espécie de palco informal de discussão política interna que, em conjunturas mais favoráveis, tenta combinar tanto a escala local com a regional e a nacional, como os interesses das «autoridades tradicionais» com as imposições da administração.

Assim, o espaço da notabilidade, sem deixar de estar dependente da administração colonial, foi, por exemplo, potenciando a seu favor, no relacionamento político, a mobilidade que caracterizava os espaços públicos africanos pré-coloniais.

Todavia, a pertença a espaços políticos «tradicional» por parte das populações senegambianas não se resume apenas aos espaços da notabilidade ou aos pequenos «enclaves» de espaços políticos pré-coloniais que, residualmente, resistiam durante as primeiras décadas da dominação territorial colonial. A islamização, ao introduzir a figura do dignitário político-religioso muçulmano, possibilitou a formação de um novo espaço político «tradicional»: o espaço político carismático muçulmano. Este,

o Kaabu. O Kaabu, que faz parte do chamado espaço histórico da Senegâmbia, recobre no essencial o antigo espaço do reino «animista» do Kaabu que, em finais do século XIX, «virou» muçulmano. Fazem parte dele largas zonas da Casamance, grande parte da Gâmbia, a região do Oio e a província Leste da Guiné-Bissau e uma pequena parte da Guiné-Conakry, que faz fronteira com o leste da Guiné-Bissau.

¹⁵ Neste *volet* do projecto, dada a importância que, tática e estrategicamente, nestes movimentos assume a reforma e o controlo do ensino muçulmano, tem também sido dada particular importância à análise da escola de *madrass*, em particular na dimensão em que ela concorre para a relação consabida de grande relevância nas sociedades muçulmanas entre saber e poder; no projecto esta dimensão tem sido trabalhada sobretudo por Margarida Moreira. Sobre as relações entre saber muçulmano e poder ver, por exemplo, Botte (1990), Brenner (2001), Dias (1999) ou Eickelman (1978).

embora afastado da ideia de espaço político pré-colonial, não é, apesar de «tradicional», da mesma natureza do da notabilidade.

Na realidade, embora muitos dos dignitários muçulmanos se incluíssem em simultâneo no campo da notabilidade e do político-religioso, a sua legitimação resultava, antes de mais, da natureza do seu poder, um poder de carisma pessoal, e não como acontecia com os «simples» notáveis, cuja legitimação ocorria da ligação que mantinham com a administração.

Neste sentido, não só a característica formação de espaço político africano, a partir de *allégeances* a um determinado indivíduo, se reforça nitidamente no campo muçulmano por comparação com o da notabilidade, como também a não territorialização do campo político muçulmano se torna evidente. Reportando-se a um chefe carismático, o espaço político muçulmano constrói-se em torno da difusão da *baraka*, isto é, da comunhão mística entre o chefe (o guia, o mestre, o professor) e os discípulos.

Com efeito, o islão senegambiano e o de toda a África Ocidental, geralmente caracterizado por uma fortíssima conotação étnica – uma notória heterodoxia quando comparada com a dita ortodoxia muçulmana árabe – e uma presença das confrarias a todos os níveis, adquire na Senegâmbia características particulares. Aqui, o Islão está muito marcado, quer pelo carácter carismático dos líderes religiosos, quer por uma dupla função dos dignitários, que se expressa pela prática política disfarçada de exclusivamente religiosa e uma prática religiosa quase inconcebível, sem «consequências» ao nível do político.

Estas análises são contudo marcadas, nos anos 60, pelo ganho de importância da utilização adaptada do paradigma «patrão-cliente», um paradigma que tinha feito alguns anos antes «grande figura» na «área dos estudos mediterrâneos»: a ideia da existência de uma relação do tipo patrão-cliente no contexto senegambiano passou a estruturar maioritariamente as análises das relações entre o Estado e as estruturas tradicionais, sobretudo entre o Estado e as estruturas político-religiosas muçulmanas.

Este quadro de análise, embora representando em relação a análises anteriores um salto qualitativo importante, não deixa, porém, de levantar, tanto ao nível metodológico como ao nível conceptual, um conjunto importante de objecções e críticas: a representação das relações entre o Estado e as estruturas político-religiosas muçulmanas está, independentemente do contexto e da conjuntura, maioritariamente «inquinada» pelo quadro de análise construído a partir das relações tecidas pelos califas da confraria muçulmana dos *mourides* com o Estado senegalês no tempo do Presidente Senghor.

Por outro lado, estas análises construíram, insensivelmente, a ideia de que a qualidade de agente político é atributo, em exclusivo, daqueles africanos que, por uma razão ou outra, se integraram no quadro da «modernidade política». Daí, por exemplo, o direito de participação política efectiva ser apresentado, em inúmeros trabalhos, como um ganho sobretudo das camadas urbanas mais jovens e escolarizadas.

Sendo indiscutível o facto das camadas jovens, escolarizadas e urbanas desempenharem, desde há vários anos, em toda a Senegâmbia, com especial destaque para o Senegal desde os anos 70 e para a Guiné-Conakry no período imediatamente após a morte, em 1984, de Sekou Touré, papéis de especial relevância nas movimentações políticas e sociais que contestam a política governamental, não é menos verdade que, paralelamente às movimentações políticas e sociais das camadas urbanas, outros «sujeitos políticos» desempenharam e desempenham, mesmo no quadro das relações Estado-Estruturas Políticas Tradicionais, papéis muito activos.

As movimentações de renovação da participação política das «entidades tradicionais» nos países da região têm passado, em grande parte, pela dinâmica das movimentações dos muçulmanos. Isto é, embora variando de intensidade de país para país, na Senegâmbia as alterações mais significativas de forma e de intensidade da intervenção política do «povo tradicional» têm sido devidas a determinados grupos muçulmanos e, de uma forma mais difusa, à generalidade dos dignitários muçulmanos.

No essencial, as alterações têm-se originado no quadro do actual fenómeno de «irrupção» de grupos reformadores muçulmanos, na sua maioria de matriz «arabizante», na teia de relações entre o Estado e as vulgarmente designadas autoridades político-religiosas muçulmanas ou autoridades tradicionais muçulmanas.

Os actuais movimentos reformistas na Senegâmbia¹⁶ despontam, na década de 80, num contexto de crise económica e de crise do Estado Pós-colonial e ganham importância, nos anos 90, na sequência do agravamento geral da situação anterior e do aparecimento na região, primeiro, das políticas ditas de transição e, posteriormente, das de pluripartidarismo e democratização. Por outro lado, nos anos 90 assiste-se, a par de um súbito interesse de alguns países árabes e organizações pan-islâmicas pela sub-região¹⁷, ao enfraquecimento, no plano religioso e político, do controlo por parte dos dignitários religiosos tradicionais, sobretudo dos *marabouts* das aldeias, sobre as populações.

¹⁶ Todos os movimentos reformistas do Islão na Senegâmbia reclamam-se do *da'wa*. *Da'wa* significa literalmente «apelo» e, na teologia muçulmana, «convite ao Islão»; modernamente, o termo designa explicitamente uma ideologia de propaganda e de proselitismo muçulmano. Contudo, muito embora o *da'wa* seja um conceito corânico clássico ao qual, em lugares e circunstâncias diferentes, as sociedades muçulmanas do passado recorreram para propaganda e proselitismo religioso, o *da'wa* que hoje encontramos, quer na Senegâmbia quer em outras regiões muçulmanas, resulta de uma substancial redefinição da sua concepção e da sua prática durante a segunda metade do século XX, nomeadamente tornando cada aderente num missionário potencial e num militante social. Inicialmente uma iniciativa de renovação vinda de sectores xiitas e movimentos como o da *Ahmadiyya*, nas últimas décadas alguns sectores sunitas e certas organizações pan-islâmicas contribuiriam para o renascimento do conceito e tornaram-se os principais artífices da sua difusão, procurando alguns mesmo, na «neblina» dos movimentos reformadores, constituir um grupo com identificação própria, isto é, um grupo do movimento do «verdadeiro» *da'wa*. Porém, apesar da noção moderna de *da'wa* ter sido pedida emprestada na sua origem ao mundo arabo-islâmico dito central, ela foi, no contexto senegambiano, como aliás em múltiplos outros contextos muçulmanos sub-saharianos e não só, reapropriada, reinvestida e retrabalhada por cada comunidade. Descrição dos movimentos *da'wa* na África Subsahariana em Kane (1998), Otayek (1993), Rosander & Westerland (1997) e Sanneh (1996).

¹⁷ No primeiro caso, por exemplo, a Arábia Saudita, a Líbia, o Koweit e o Paquistão; no segundo, nomeadamente, a Organização da Conferência Islâmica e a Organização Mundial de Socorro Islâmico. Porém, a interligação com os

Com efeito, nos anos 90, o agravamento da situação económica das populações, provocado pelos planos de ajustamento estrutural e as alterações dos quadros políticos nacionais ocorridos, vieram reforçar a perda de importância política e mesmo religiosa dos dignitários tradicionais: o aumento do êxodo rural enfraqueceu os laços de dependência religiosa de importantes camadas populacionais em relação aos dignitários rurais; o empobrecimento patrimonial do Estado e os novos quadros políticos nacionais aceleraram a perda de operacionalidade material e assistiu-se ao esvaziamento de sentido político tradicional da relação patrão-cliente que, desde recuados tempos coloniais, norteou as relações entre o Estado e os dignitários politico-religiosos, na Gâmbia, na Guiné-Conakry, na Guiné-Bissau e no Senegal.

Isto é, nos anos 90, não só os vários planos de contenção financeira e empobrecimento patrimonial do Estado, consequência das políticas de privatizações impostas aos diferentes Estados pelos organismos financeiros internacionais que retiraram o monopólio patrimonial ao Estado, transformaram a relação clientelar «à maneira antiga» numa relação progressivamente desprovida de sentido material, como ainda as políticas de pluripartidarismo e democratização a tornaram vazia de sentido político e mesmo, mais recentemente, como no caso da Guiné-Bissau, a vários títulos potencialmente «fracturante»¹⁸.

É pois sob este pano de fundo – crise económica e social, aparecimento de novos quadros políticos nacionais, êxodo rural, enfraquecimento da posição dos dignitários religiosos enquanto líderes políticos – que o Islão tradicional nos países senegambianos tem vindo, desde há alguns anos a esta parte, de uma forma ou de outra, a ver postas em causa, por vários movimentos reformistas, as suas práticas religiosas e as formas organizativas que configura. Isto é, os movimentos reformistas não só têm posto em causa, no plano das ideias, o próprio Islão praticado pelas populações locais, como ainda têm questionado as formas típicas de organização social e política tuteladas pelos tradicionais líderes religiosos muçulmanos, os conhecidos *marabouts*.

movimentos reformadores pan-islâmicos, embora com intensidades e resultados diferentes, está inscrita desde sempre nos objectivos dos movimentos de reforma na Senegâmbia: foi assim aquando da reforma das confrarias, no século XIX e no início do século XX e o mesmo se passou aquando dos movimentos arabizantes antecessores dos actuais, nos anos 50. Estes últimos, nas vésperas da independência com alguma importância no Senegal, incapazes de resistirem à repressão «suave» do regime de Senghor e à concorrência de novos movimentos reformistas, entraram na década de 60 em letargia, tendo na sua maioria, antes do final da década de 70, desaparecido ou transformado-se em simples círculos de estudos islâmicos em volta de uma figura carismática; a excepção mais significativa é o movimento *Al-Falah* («sucesso total»), desde a sua fundação por Mahmoud Bâ, em 1956, directamente influenciado pela *wahhabiyya* saudita e que, na actualidade, integra a corrente de grupúsculos islamitas que se propõem instaurar no Senegal uma república islâmica (Coulon, 1984; Dias, 2001c; Gomez-Perez, 1998).

¹⁸ Uma situação facilmente constatável na Guiné-Bissau, a partir das primeiras eleições verdadeiramente pluripartidárias, em 2000: os dignitários que alinharam pelos partidos vencidos, em especial no caso deste ser o partido anteriormente no poder – os principais dignitários muçulmanos alinharam pelo antigo partido no poder, o PAIGC – estão a pagar por isso e sujeitos à necessidade de, como o atestam, por exemplo, as recentes manifestações de dignitários em apoio ao Presidente Kumba Ialá, darem sucessivas «cambalhotas» para obterem de novo alguns benefícios por parte do poder (Dias, 2001b).

Com efeito, constata-se que, desde há alguns anos, o papel político dos dignitários muçulmanos do Islão tradicional começou a ser contestado, um pouco por toda a região senegambiana, independentemente da maior ou menor importância nas relações que mantinham com o poder estatal. Essa contestação faz-se sentir no seio das suas próprias comunidades religiosas e étnicas através da presença de novos agentes religiosos muçulmanos portadores, à primeira vista, de um «novo modelo» de saber muçulmano, estruturado numa ortodoxia muçulmana árabe perfeitamente idealizada e de novas propostas de actuação política¹⁹.

Além disso, verifica-se igualmente que, nos últimos anos, o sentido da intervenção política dos muçulmanos em geral tem vindo a sofrer progressivas alterações por impulsão sobretudo dos «arabizantes» das estruturas intermédias das confrarias ou, dito de outra forma, no plano político, os «arabizantes» procuram alterar o tradicional sentido da intervenção dos muçulmanos, substituindo-se aos actuais dignitários político-religiosos do Islão tradicional das populações senegambianas.

Contudo, convém assinalar que, apesar da deslocação do centro da luta política para o interior do campo estatal, o actual movimento «arabizante» na região senegambiana não tem os contornos dos do tipo «fundamentalismo islâmico», nem é mesmo, sob vários pontos de vista, um movimento de natureza muito diferente dos que ocorreram no passado (Dias, 2001c).

Por um lado, apesar da frequente violência dos ataques verbais dirigidos aos dignitários do Islão tradicional e das facetas de «radicalismo» religioso que algumas vezes está subjacente às predicções religiosas, o actual movimento «arabizante» não visa, nos planos político e jurídico, apropriar-se directamente da gestão dos assuntos públicos²⁰ ou impor como prioridade a *sharia* e, mesmo, no plano das ideias religiosas, a sua «ortodoxia árabe» é mais do que duvidosa.

Por outro lado, ressaltando as naturais diferenças de conjunturas políticas e de natureza das preocupações de «modernidade» subjacentes às práticas político-religiosas dos actuais grupos renovadores «arabizantes», constata-se que estas contemplam várias dimensões que vêm do passado, desde os séculos XVIII e XIX, nomeadamente: a eleição do controlo do ensino religioso como o principal veículo

¹⁹ Todavia, mesmo que os principais mentores das actuais tentativas de reformulação do islão na Senegâmbia tenham como *leitmotiv* «fazer como os árabes – fazer tal e qual como os verdadeiros muçulmanos», a identidade religiosa dos muçulmanos da Senegâmbia não só não se integra numa imaginada, porque inexistente, identidade muçulmana global, como também não se completa numa identidade abrangente à sub-região, isto é, não se integra numa putativa identidade muçulmana senegambiana que, como num jogo de bonecas *matrioskas*, esconda outras mais pequenas construídas à sua imagem (Brenner, 1985; Chennoufi, 2000; Dias, 1999).

²⁰ Uma constatação que contudo não impede uma outra: sobre as questões de relacionamento com o Estado, o «desacerto» de posições entre os tradicionalistas e os movimentos reformistas na matéria é, no plano dos princípios, notória. Os reformistas, apesar da «senegambização», em oposição à tradição de «acomodação» do Islão local com o Estado, vêem com maus olhos a acomodação expedita aos «Estados infiéis» ou não claramente muçulmanos. Sobre este assunto, que se prende com a teoria *din wa-dawla* (teoria fundadora do Islão que organiza ideologicamente a não separação da Religião e do Estado) ver, por exemplo, o equacionamento feito por Otayek (2000) ou por Eickelman & Piscatori (1998).

das ideias reformadoras; a predisposição para reformar, «arabizando», o Islão local; a disparidade de posicionamentos religiosos e a ausência de coordenação das acções entre as várias correntes; o encerramento das várias correntes num quase *ghetto* étnico; a contenção das práticas políticas no contexto das lógicas religiosas das confrarias e a constituição de «contra-poderes» políticos muçulmanos²¹.

A contenção das práticas no contexto das lógicas religiosas das confrarias e a constituição de «contra-poderes» muçulmanos, a par da persistente dificuldade dos «arabizantes» ultrapassarem a tradicional «confinação étnica» do Islão senegambiano, constituem indiscutivelmente os principais traços comuns entre os «arabizantes» da actualidade e os reformadores do passado e informam, associados a outros traços de características mais conjunturais, as relações tecidas pelas «instâncias políticas» muçulmanas com o Estado.

Todavia, em termos de visibilidade e de conteúdos, a dimensão do «contra-poder» muçulmano no relacionamento com o Estado tem, em cada época, diferenças significativas. Na actualidade, os «arabizantes» procuram, comportando-se como força política «moderna», impor o peso da sua «muçulmanidade» aos terrenos do Estado, tanto a nível local como nacional. No passado, mesmo a contragosto, os então reformadores, os antecessores naturais dos actuais dignitários do Islão tradicional, estavam «presos», como estes em muitos casos ainda hoje estão, a limites de actuação definidos pela administração colonial à «notabilidade» administrativamente imposta (Harris, 1988; Robinson, 1997). Isto é, confinavam-se à «pequena» política local²².

Estes grupos «arabizantes», letrados, «urbanizados» e, no plano religioso, em confronto com o Islão tradicional do oeste africano, têm vindo a ganhar aos dignitários «tradicionais», em termos relativos, poder, quer ao nível local e regional, quer ao nível nacional²³.

²¹ Antes pelo contrário, estes movimentos de reforma, quer assumam, como no século XIX, a forma de *jihad* ou de reformas das confrarias, quer nos anos 50 do século XX a forma de promoção da arabização do Islão local, «inscrevem-se numa longa continuidade histórica» e são «um dado constitutivo das lutas recorrentes pela ordem e hegemonia que compõem e recompõem as sociedades africanas» (Otayek, 2000, p. 147). Todavia, ao contrário do passado, em que os movimentos de reforma no Islão incidiram sobretudo nas reformas internas das confrarias, produzindo mesmo, em vários momentos no século XIX e no início do século XX, ramos autónomos das confrarias mãe – caso dos vários ramos oeste-africanos da *tidjaniyya* – e novas confrarias – caso da *mouridiyya* – a acção dos reformistas na actualidade, muito embora não descure as confrarias, não se centra em especial na reforma interna destas. Sobre o primeiro assunto ver também Chennouif (2000) e Gilseman (1992); sobre os movimentos de reforma das confrarias no século XIX e no início do século XX na Senegâmbia, ver uma sinopse em Martin (1976) ou em Triaud (1997).

²² De facto, em termos de visibilidade e de conteúdos, a dimensão de «contra-poder» muçulmano no relacionamento com o Estado tem em cada época diferenças significativas: no passado, os dignitários estavam «presos», como hoje alguns ainda estão, a limites de actuação definidos pela administração, isto é, estavam, no tempo colonial exclusivamente e, no pós-colonial até recentemente, quase que confinados à «pequena» política local; na actualidade, alguns «modernistas» procuram comportar-se como políticos «modernos» e mesmo, como já aconteceu no Senegal, criar «partidos muçulmanos» (Biaya, 1998; Dias 2000; Diop & Diouf, 1999; Villalon, 1995).

²³ Muito mais presentes nas cidades do que nas pequenas aldeias rurais, os movimentos reformistas representam a aparição, na dimensão religiosa muçulmana e no contexto sub-regional do fenómeno pós-colonial, da acentuada tendência para fazer pender a favor das cidades as relações campo-cidades, isto é, o aparecimento de formas megapolares e tendencialmente «des-etnizadas» de Islão (Hunwick, 1997; Miran, 2000).

Todavia, para além da visibilidade dada pelo generalizado «sempre em crescimento» movimento de fundação de novas escolas *arabi*, a actividade dos agentes arabizantes é, no plano da intervenção político-religiosa, sobretudo notória desde os anos 60 no Senegal e, mais recentemente, na Gâmbia²⁴.

Na Guiné-Conakry e na Guiné-Bissau a visibilidade dos «arabizantes» é, por várias razões, bastante menor do que no Senegal e na Gâmbia. O peso dos «arabizantes» nas estruturas religiosas «instaladas» é bastante reduzido e a sua expressão política, nacional ou local é, em ambos os países, ainda pouco significativa.

Na Guiné-Conakry, a presença dos «arabizantes» no plano religioso está quase apenas circunscrita às tentativas de influenciar uma ou duas mesquitas em bairros populares de Conakry e de alargamento a meia dúzia de pequenos «enclaves» de fulas arabizantes existentes no Futa Djalon e, no plano político, não tem tido expressão significativa nos movimentos contestatários que têm ocorrido nos últimos anos.

Na Guiné-Bissau, as actividades dos «arabizantes» nas vésperas do golpe militar de 7 de Junho de 1998 restringiam-se quase exclusivamente ao ensino nas escolas *arabi* e à militância de um punhado deles nas duas ou três ONGD de influência confessional muçulmana que existiam em Bissau (Dias, 2001a). No pós-guerra civil, lenta e paralelamente a uma intervenção política subterrânea contra a corrente da «balantização» do poder em Bissau, nota-se de novo, como um pouco por todo o lado na sub-região, o reganhar de importância das escolas *arabi* e, sobretudo, uma maior presença de organizações reformistas de origem estrangeira, como é o caso da Ahmadiyya, uma organização de sede em Londres que viu interrompida a sua actividade na Guiné-Bissau em Agosto último, por decisão do Presidente Kumba Ialá e sob pressão dos dignitários tradicionalistas agrupados no Conselho Nacional Islâmico (Dias 2001b).

Por outro lado, as práticas políticas dos «arabizantes» não são, também, como alguns outros analistas deixam por vezes subentendido, o reflexo de um novo interesse de grupos «tradicionais» pela política.

Para contrariar as conclusões destes analistas, basta compulsar a informação histórica e a etnográfica disponível sobre a região senegambiana: como em todos os outros contextos africanos, a participação política de grupos e «sujeitos» ditos tradicionais nunca deixou de ser uma realidade, mesmo que ela tenha sido, ao nível da sua visibilidade, obscurecida pelas formas de participação política subjacentes ao campo político estatal.

Do nosso ponto de vista, o que se tem vindo a alterar por impulsão dos «arabizantes» são os termos da intervenção política dos ditos sujeitos tradicionais sene-

²⁴ Globalmente, na sub-região, a influência dos movimentos reformistas – todos eles se auto-atribuindo de filiação numa imaginada «verdadeira» ortodoxia árabe-muçulmana – é, quando comparada com algumas outras regiões africanas, limitada e a sua distribuição pelo território muito desigual: é notoriamente mais extensa e percutante na região de Dakar, no Siné-Saloum ou na «Grande Banjul» do que, por exemplo, na Guiné-Bissau, na Guiné-Conakry ou na Casamance.

gambianos. Isto é, os «arabizantes», ao fazerem deslocar o sentido da sua intervenção política para o interior do campo político dito moderno e ao tentarem combinar a política local com a regional e a nacional, têm vindo a pôr em causa, em vários aspectos, a confinação ao *guetto* da «tradicionalidade» para que, desde o aparecimento do Estado Colonial no século XIX, a dualização das sociedades africanas remetia.

Todavia, a alteração do sentido de intervenção política dos grupos muçulmanos «arabizantes», consubstanciada no progressivo desprendimento do *guetto* tradicional protagonizado pelos «arabizantes», não aponta exclusivamente para modificações globais nos termos da participação política; aponta também para alterações ao nível do relacionamento político dos indivíduos dentro dos grupos e com o espaço político estatal.

Deste ponto de vista, suportados na tentativa de «des-etnizar» e «arabizar» o Islão local, os «arabizantes» acabam por pôr em causa, para além das práticas religiosas dos dignitários tradicionalistas, os quadros reguladores impostos à participação política dos diferentes sujeitos que integram as diversas estruturas político-religiosas e étnicas. Isto é, põem também em causa «orientações» básicas relativas à ordem social e política e à legitimação da autoridade.

Em certo sentido, no plano das relações com o Estado, o progressivo desprendimento político do *guetto* tradicional e o continuado pôr em causa dos modelos «étnicos» de integração na vida política protagonizados pelos «arabizantes» apontam para o que podemos chamar, com alguma dose de atrevimento, emergência de novas relações entre as estruturas muçulmanas e o Estado.

Esta situação já vem desde os anos 70 e tem sido objecto de variadíssimas estratégias «superativas» por parte dos dignitários do Islão tradicional, nomeadamente daqueles que se inserem nos patamares superiores das confrarias ou que dispõem de capital escolar e social «moderno» (Beck, 1996).

Não só ao longo dos anos os califas e «sub-califas» de algumas confrarias se transformaram em *power-brokers*, como ainda, sobretudo no caso do Senegal e da Gâmbia, pela prática do *straddling* (um mesmo dignitário/notável local é, em simultâneo, chefe religioso, homem político «moderno» e empresário), a relação típica de clientela se foi, para alguns dignitários, transformando numa relação, em rede, de trocas de favores, de tal forma que, por exemplo, todas as campanhas recentes do Partido Socialista, assim como as de Wade, foram pagas em grande parte por estes dignitários locais. Se na Gâmbia, pese embora o facto de não haver verdadeiramente eleições «democraticamente disputadas», as alterações na relação clientelar têm alguns pontos de contacto com as do Senegal, no caso da Guiné-Bissau a situação é totalmente diferente: no tempo de Nino Vieira, o «empresário» era o próprio Nino: toda a gente, guineense ou estrangeira, de uma forma ou de outra, tinha como sócio Nino Vieira; na actualidade, não há negócios bons para fazer à excepção do da ajuda externa!²⁵

²⁵ Sobre as práticas de *straddling*, ver Beck (1996), Diop & Diouf (1999), Kane & Villalón (1998), Médard (1987) e Thioub (1997); sobre a transformação de califas das confrarias em *power-brokers*, ver Biaya (1998), Fall (1993) e Villalón (1995).

Bibliografia

- B. BARRY, 1988. *La Sénégambie du XV^e au XIX^e siècle. Traite négrière, Islam et conquête coloniale*. Paris, Harmattan.
- B. BARRY, 1990, «A Senegâmbia do sec. XV ao sec. XX: em defesa de uma história sub-regional da Senegâmbia», in *Soronda*, 9, pp. 15 :27.
- L. BECK, 1996. *Patrimonial Democrats in a Culturally Plural Society. Democratization and political accommodation in the patronage politics of Senegal*. Madison, University of Wisconsin (tese de PhD).
- T. BIERSCHENK, 1998, «Les arènes locales face à la décentralisation et à la démocratisation», in T. Bierschenk e J. P. Olivier de Sardan (eds.), *Les Pouvoirs au Village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala, pp. 11:51.
- T. BIAYA, 1998, «Le Pouvoir ethnique. Concept, lieux d'enonciation et pratiques contre l'État dans la modernité africaine: analyse comparé des Mourides (Sénégal) e Luba (Congo-Zaire)», *Anthropologie et Sociétés*, 1, pp. 105:135.
- R. BOTTE, 1990, «Pouvoir du livre, pouvoir des hommes: la religion comme critère de distinction», *Journal des Africanistes*, 2, pp. 37:51.
- L. BRENNER, 1984. *West African Suf. The religious heritage and spiritual search of Cerno Bokar Saalif Tall*. London, C. Hurst & Co.
- L. BRENNER, 1985. *Réflexions sur le Savoir Islamique en Afrique de l'Ouest*. Talence, Université de Bordeaux I - CEAN.
- L. BRENNER, 2001. *Controlling Knowledge. Religion, power and schooling in a West Africa muslim society*. Bloomington, Indiana University Press.
- R. CHENNOUFI, 2000, «Islam et identité», *Comprendre*, 1, pp. 63:80.
- J. L. COMAROFF & J. COMAROFF, 1999, «Introduction», in J. L. Comaroff e J. Comaroff (eds.), *Civil Society and the Political Imagination in Africa. Critical perspectives*. Chicago, Chicago University Press, pp. 1:43.
- J. COPANS, 1980. *Les Marabouts de l'Arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris, Le Sycomore.
- C. COULON, 1981. *Le Marabout et le Prince. Islam et pouvoir au Sénégal*. Paris, Pedone.
- C. COULON, 1984, «Contestations en pays islamiques: le Sénégal», in Bertrand Badié e alli (eds.), *Contestations en Pays Islamiques*. Paris, C.H.E.A.M., pp. 63:83.
- M. CROWDER & O. IKIME (eds.), 1970. *West African Chiefs. Their changing status under colonial rule and independence*. Ife, University of Ife Press.
- C. DÉCOBERT, 1993, «L'insitution du *waqf*, la *baraka* et la transmission du savoir», in H. Elboudrari (ed.), *Modes de Transmission de la Culture Religieuse en Islam*. Cairo, I.F.A.O.C., pp. 25:40.
- E. C. DIAS, 1999, «Les mandingues de l'ancien Kaabu et le savoir musulman», *Mande Studies*, 1, pp. 125:139.

- E. C. DIAS, 2000, «Estado, estruturas políticas tradicionais e cidadania: o caso senegambiano», in E. C. Dias e J.M. Viegas (eds.), *Cidadania, Integração, Globalização*, Oeiras, Celta, pp. 37:59.
- E. C. DIAS, 2001a, «Arabic schools in Guinea-Bissau: the way to the arabisation of guinean youths», *Education and Social Change in Africa*, 2, pp. 65:82.
- E. C. DIAS, 2001b, «Da'wa, política, identidade religiosa e invenção de uma nação», *Africana Studia*, (no prelo).
- E. C. DIAS, 2001c, «Colonialism, postcolonialism and islam in West Africa: from the logic of parallels to the arab-muslim tropisme», *Etnográfica* (no prelo).
- A. DIAW, M.-C. DIOP & M. DIOUF, 2000, «Le baobab a été déraciné: l'alternance au Sénégal», *Politique Africaine*, 78, pp. 157:179.
- M.-C. DIOP & M. DIOUF, 2000, «Sénégal: par delà la succession Senghor-Diouf», in M.-C. Diop e M. Diouf (eds.), *Les Figures du Politique en Afrique. Des pouvoirs hérités aux pouvoirs flus*, Paris, Karthala, pp. 139:188.
- D. F. EICKELMAN, 1978, «The art of memory: islamic education and its social reproduction», *Comparative Studies in Society and History*, 4: pp. 485:516.
- D. F. EICKELMAN & J. PESCATORI, 1998. *Muslim Politics*. New Jersey, Princeton University Press.
- S. N. EISENSTADT, 1997. *Fundamentalismo e Modernidade*. Oeiras, Celta.
- M. FALL, 1993, «Les arabisants au Sénégal – contre-élite ou courtiers?», in R. OTAYEK (ed.), *Radicalisme Islamique au Sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, pp. 197:212.
- M. GILSENAN, 1992. *Recognizing Islam. Religion and society in the modern Middle East*. Londres, Taurus.
- M. GOMEZ-PEREZ, 1998, «Associations islamiques à Dakar», in O. Kane e J.-L. Triaud (eds.), *Islam et Islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala, pp. 137:154.
- J. HARBESON, 1994, «Civil society and Political Renaissance in Africa», in N. Chazan, J. Harbeson e D. Rothschild (eds.), *Civil Society and the State in Africa*, Boulder, Lynne Rienner, pp. 1:29.
- C. HARRIS, 1988. *France and Islam in West Africa, 1860-1960*. Cambridge, Cambridge University Press.
- J. HUNWICK, 1997, «Sub-saharan Africa and the wider world of islam: historical and contemporary perspectives», in E. Rosander e D. Westerlund (eds.), *African Islam and Islam in Africa*, Londres, Hurst & Co, pp. 137:159.
- O. KANE, 1998, «Un mouvement social islamique au sud du Sara», in O. Kane e J.-L. Triaud (eds.), *Islam et Islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala, pp. 21:30.
- O. KANE & L. VILLALON, 1998, «Entre confrérisme, réformisme et islamisme. Les mustarshidin du Sénégal», in O. Kane e J.-L. Triaud (eds.), *Islam et Islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala, pp. 263:310.
- G. KEPPEL, 1997. *Allah in the West. Islamic movements in America and Europe*. Stanford, Stanford University Press.

- I. van KESSEL & B. OOMEN, 1999, «One chief, one vote: the revival of traditional authorities in post-apartheid South Africa», in E. A. van Rouveroy van Nieuwaal e R. van Dijk (eds.), *African Chieftaincy in a New Social-Political Landscape*, Hamburgo, LIT Verlag, pp. 155:180.
- A. KOUVOUAMA, 2000, «Penser la politique en Afrique», *Politique Africaine*, 77, pp. 5:15.
- F.A. LEARY, 1970. *Islam, Politics and Colonialism: a political history of islam in the Casamance region of Senegal (1850-1914)*. Evanston, Northwestern University (Tese de PhD).
- M. MAMDANI, 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Londres, James Curry.
- B. MARTIN, 1976. *Muslim Brotherhoods in the Nineteenth Century Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- J.-F. MÉDARD, 1987, «Charles Njongo: portrait d'un *big man* au Kenya», in E. Terray (ed.), *L'État Contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, pp. 351:392.
- M. MIRAN, 2000, «Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire: une révolution discrète», *Autrepart*, 16, pp. 139:160.
- E. A. van Rouveroy van NIEUWAAL, 1996, «States and chiefs: are chiefs mere puppets?», *Journal of Legal and Pluralism and Unofficial Law*, pp. 37:38.
- E. A. van Rouveroy van NIEUWAAL, 2000. *L'État en Afrique Face à la Chefferie. Le cas du Togo*. Paris, Karthala.
- P. NUGENT, 1996. *Big Men, Small Boys and Politics in Ghana. Power, ideology and the Burden History*. Londres, Pinter and Asempa.
- D. C. O'BRIEN, 1975. *Saints and Politicians. Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society*. Londres, Cambridge University Press.
- D. C. O'BRIEN, 1981, «La filière musulmane: confréries soufies et politique en Afrique Noire», *Politique Africaine*, 4, pp. 7:30.
- R. OTAYEK (ed.), 1993. *Radicalisme Islamique au Sud du Sahar. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*. Paris, Karthala.
- R. OTAYEK, 2000. *Identité et Démocratie dans un Monde Global*. Paris, Presses de Sciences Po.
- Y. PERSON, 1974, «La Sénagambie dans l'Histoire», in R. C. Bridges (ed.), *Senegambia. Proceedings of a Colloquium at the University of Aberdeen*, Aberdeen, Aberdeen University-African Studies Group, pp. 1:29.
- R. RATHBONE, 2000. *Nkrumah & the Chiefs. The Politics of Chieftaincy in Ghana, 1951-1960*. Londres, James Curry.
- D. RAY, 1998, «Chief-State relations in Ghana. Divided sovereignty and legitimacy», in E. A. van R. van Nieuwaal e W. Zips (eds.), *Sovereignty, Legitimacy, and Power in West African Societies.- Perspectives from Legal Anthropology*, Hamburg, Lit Verlag.
- RELATÓRIO Intermediário do Projecto «Estado, autoridades tradicionais e modernização política: o papel das autoridades tradicionais no processo de mudança política em África (POCTI, FCT)», Junho 2001, Lisboa.

- D. ROBINSON, 1997, «An emerging of cooperation between colonial authorities and muslim societies in Senegal and Mauritana», in D. Robinson e J.-L. Triaud (eds.), *Le Temps des Marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, pp. 155:180.
- C. ROCHE, 1985. *Histoire de la Casamance. Conquête et Résistance: 1850-1920*. Paris, Karthala.
- E. ROSANDER & D. WESTERLUND (eds.), 1997. *African Islam and Islam in Africa*. Londres, Hurst & Co.
- F. SAMSON, 2000, « La place du religieux dans l'élection présidentielle sénégalaise », *Afrique Contemporaine*, 194, pp. 5:11.
- L. SANNEH, 1996, «Interfaith issues in muslim da'wah in Africa: the potential for solidarity», in L. Sanneh (ed.), *Piety, Power, Muslims and Christians in West Africa*, Maryknoll, Orbis Books, pp. 5:28.
- J.-P. Olivier de SARDAN, 1994, «Séniorité et citoyenneté en Afrique pré- coloniale», *Communications*, 59, pp. 119:135.
- R. SKLAR, 1993, «The african frontier for political science», in R. Bates, V. Mudimbe e J. O'Barr (eds.), *Africa and the Disciplines. The Contributions of research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago, Chicago University Press, pp. 83:10.
- I. THIOUB, 1999, «From Statism to liberization in Senegal: shifts in the nature and organization of indigenous business interests», *Proceedings of a Colloquium at Business Associations and the State in Africa – Old Partners, New Directions*, Washington, American University.
- J.-L. TRIAUD, 1997, «Introduction», in D. Robinson e J.-L. Triaud (eds.), *Le Temps des Marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, pp. 9:29.
- T. von TROTHA, 1996, «From administrative to civil chieftaincy: some problems and prospects of african chieftaincy», *Journal of Legal and Pluralism and Unofficial Law*, pp. 37:38.
- L. VILLALÓN, 1995. *Islamic Society and State Power in Senegal. Disciples and Citizens in Fatick*. Cambridge, Cambridge University Press.
- C. YOUNG, 1994, «In search of civil society», in N. Chazan, J. Harbeson e D. Rothchild (eds.), *Civil Society and the State in Africa*, Boulder, Lynne Rienner, pp. 33:50.
- J. WANSBROUGH, 1978. *The Sectarian Milieu. Content and composition of Islamic Salvation History*. Oxford, Claredon Press.