

ENTRE O LOCAL E O “GLOBAL” – CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES DO ISLÃO NA SENEGÂMBIA

Between the Local and the “Global” - Continuities and Discontinuities of Islam in Senegambia

Eduardo Costa Dias⁸⁶

Resumo

Na década de 1970, na Senegâmbia, como na generalidade das regiões islamizadas da África subsaariana, o Islão que ainda no início dos anos 1960 se apresentava, no essencial, com o mesmo *modus faciendi* - local, étnico, em gradações diferentes enquadrado pelas confrarias - que tinha entre finais do século XIX e a II Guerra Mundial, entrou num período de grandes transformações e de turbulências nas relações entre as suas várias componentes. Neste artigo, procuro, em simultâneo com descrição dos principais contornos das confrarias e dos movimentos de *da'wa* que directa ou indirectamente disputam a liderança das comunidades muçulmanas senegambianas, estabelecer os pontos de contacto e de confrontação entre estes dois “tipos” de organizações religiosas muçulmanas, vide entre estas duas concepções de Islão. Trata-se, do meu ponto de vista, de uma diligência útil. Por um lado, não só porque, a par do enorme peso das confrarias na Senegâmbia, os movimentos de *da'wa* atravessam actualmente uma fase de, em termos relativos, grande crescimento na região, como também a pujança relativa de cada um atesta o fenómeno indesmentível da revivificação do Islão senegambiano desde os anos setenta do século XX; por outro, como procuro demonstrar neste artigo, muito embora existam algumas “passerelles” entre os dois tipos de organização, os seus confrontos reenviam não só para diferenças significativas de programas e de “modos de fazer”, como de caminhos a seguir para uma maior integração das comunidades muçulmanas na Umma.

Palavras-chave: Senegâmbia; Confrarias; *Da'wa*; Arabização; *Umma*.

Abstract

*In the 1970s in Senegambia, as in most Islamised regions of sub-Saharan Africa, Islam, which in the early 1960s had essentially the same *modus faciendi* – local, ethnic, in different degrees framed by the brotherhoods – as it had been between the end of the 19th century and the Second World War, entered a period of great transformation and turbulence in the relations between its various components. In this article, I seek, simultaneously with describing the main contours of the brotherhoods and *da'wa* movements that directly or indirectly dispute the leadership of Senegambian Muslim communities, to establish the points of contact and*

⁸⁶ Doutor em Antropologia Social, Professor jubilado do ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa, Investigador no Centro de Estudos Internacionais do Instituto Universitário de Lisboa. Tem desenvolvido trabalhos sobre Epistemologia das ciências sociais, Desigualdades sociais e identidades sociais e, no contexto africano, sobre a Questão fundiária, o Estado, as Relações entre os dignitários muçulmanos e o Estado, a Transmissão de saberes nas sociedades muçulmanas africanas, a natureza das Forças Armadas em África e, mais recentemente, sobre a “Geopolítica” dos tráficos e rebeliões na região do Saara - Sahel e do Noroeste africano.

confrontation between these two “types” of Muslim religious organisations, vide between these two conceptions of Islam. In my view, this is a useful approach. On the one hand, not only because, alongside the enormous weight of the brotherhoods in Senegambia, the da’wa movements are currently going through a phase of, relatively speaking, great growth in the region, but also because the relative strength of each one attests to the undeniable phenomenon of the revival of Senegambian Islam since the 1970s; on the other hand, as I try to demonstrate in this article, although there are some “passerelles” between the two types of organisation, their confrontations point not only to significant differences in programmes and “ways of doing”, but also to ways to be followed for a greater integration of Muslim communities in the Umma.

Keywords: Senegâmbia; Brotherhoods; Da’wa, Arabization; Umma.

A Senegâmbia⁸⁷ tal e qual se vem apresentando desde o século XIX, apesar da permanência, sobretudo na Guiné-Bissau, de importantes núcleos de populações não muçulmanas e muito embora não tenha sido nos séculos mais recuados o único dos pilares em que se edificou, “compagina-se” com o papel do Islão teve e tem na região: um papel incontornável nas “formatações” políticas, sociais e culturais, numas zonas já nos séculos XVII e XVIII, noutras, verdadeiramente, só a partir de meados do século XIX.⁸⁸

No tempo, o Islão expandiu-se na Senegâmbia lentamente e, de forma desigual, a partir dos séculos XIII-XIV do Maghreb em direcção a sul, seguindo as rotas do comércio saariano-saheliano e desde os séculos XVII-XVIII também do Fouta Djallon e em direcção a regiões mais próximas do Oceano Atlântico. Em várias zonas da Senegâmbia, casos, por exemplo, do que são hoje a província senegalesa da Casamansa e a Guiné-Bissau, só podemos falar de presença significativa do Islão a partir de meados do século XIX⁸⁹.

No geral, um Islão de cariz local, étnico, rural, de escolas de “fokera” e em que as confrarias foram durante décadas e décadas, para além de quase em exclusivo produtoras de saber religioso consolidado, as únicas estruturas muçulmanas a terem relações continuadas com organizações muçulmanas de outros países, caso, por exemplo, das relações tecidas com estruturas confrariáticas na Mauritânia, em Marrocos e na Argélia.

Porém, o desfasamento no tempo da expansão do Islão e as diferentes formas que as “campanhas” de islamização foram adquirindo ao longo dos séculos fez com que, também do ponto de vista da “visibilidade” e da importância relativa das diversas formas organizativas, existam diferenças [algumas significativas] nas diferentes zonas da Senegâmbia.

Uma delas, a principal, remete-nos para diferenças de tempo e de contexto e, decorrentemente, para disparidades de dinâmicas, de memórias e de outros “*acquis*” do passado na configuração das formas de relacionamento entre Estado, Sociedade e Islão.

No Senegal, ao contrário de todas as outras zonas da Senegâmbia, o Islão dominante é de cariz “confrariático” e, desde o 3º quartel do século XIX, as confrarias foram e, em larga medida ainda o são, parceiros incontornáveis do Estado, primeiro do Estado Colonial e mais tarde do pós-colonial; nos outros países, embora as confrarias tenham presença assinalável, não são a face dominante do Islão, nem desempenham papéis políticos desde há tanto tempo e tão importantes como no Senegal.

Transformações, turbulências, confrontos no Islão senegambiano

Na década de 1970, na Senegâmbia, como na generalidade das regiões islamizadas da África subsaariana, o Islão que ainda no início dos anos 1960 se apresentava, no essencial,

⁸⁷ A Senegâmbia é entendida aqui no sentido de Senegâmbia “Histórica” e não no restritivo que, em 1981, tomou a efémera união política, entre o Senegal e a Gâmbia ou no que teve no século XVIII, durante a Guerra dos Sete Anos, em que designava o reagrupamento, sob tutela da Grã-Bretanha, das possessões francesas do Senegal e da inglesa da Gâmbia. A Senegâmbia situa-se na região oeste-africana, estende-se, nas versões “maximalistas”, do rio Senegal ao rio Pongo, na Guiné-Conakry, e mesmo ao rio Kolente, na Serra Leoa, e do Atlântico até ao Bambouk e aos contrafortes ocidentais do Fouta Djallon e foi edificada desde bem antes da efectiva ocupação territorial colonial, por múltiplas convergências históricas e por sucessivas “urdiduras” políticas, sociais, culturais e religiosas. Nas versões “minimalistas”, a Senegâmbia é delimitada a norte pelo Rio Senegal, a leste pelo seu afluente Falamé e a sul, pela bacia hidrográfica do Cazine. Sobre o conceito de Senegâmbia, ver Dias e Horta (2007).

⁸⁸ Na actualidade, dos três países que na totalidade se incluem na Senegâmbia - Senegal, Gâmbia e Guiné-Bissau - a percentagem de muçulmanos é respectivamente de 92-94%, 93-95% e 48-50%. No Mali e na Guiné-Conakry, países em parte incluídos na versão maior da Senegâmbia histórica, a percentagem de muçulmanos é respectivamente de 92-94% e de 88-90%.

⁸⁹ Sobre a expansão do Islão na Senegâmbia, ver, entre outros, Barry (1988) e Mota (2020).

com os mesmos *modi faciendi* - local, étnico, em gradações diferentes confrariático - que tinha entre finais do século XIX e a II Guerra Mundial, entrou num período de grandes transformações e de turbulências nas relações entre as suas várias componentes, que, à falta de melhores termos, podemos chamar de “aceleração da arabização” ou, de forma mais realista, de “desapertar da ‘amarra’ identitária e localista” do Islão senegambiano.

Algumas destas transformações são de tal forma significativas que as antigas e até então correntes grelhas de análise do Islão na Senegâmbia revelaram-se já por volta de finais dos anos 1980, [em parte] desadequadas para dar conta das novas facetas religiosas, sociais, políticas e culturais que o Islão tinha progressivamente vindo a assumir na região desde o início da década de 1970.

Com efeito, na Senegâmbia, para além do aumento, em termos absolutos e relativos, do número de muçulmanos, do significativo retorno às práticas religiosas das populações urbanas,⁹⁰ e da multiplicação do número de mesquitas, de escolas muçulmanas “modernas”,⁹¹ de peregrinações a Meca e de publicações doutrinárias assiste-se à presença crescente desde os anos 1970, no terreno, de novas organizações islâmicas ou de sua inspiração e, por parte dos propagandistas de muitos destes novos grupos, à multiplicação e à subida de tom dos discursos condenatórios do que consideram serem desvios doutrinários e práticas “não-muçulmanas” dos dignitários das confrarias e dos responsáveis das pequenas mesquitas rurais e de bairro, conhecidos na região, respectivamente, pelos termos genéricos de *marabouts* e de *almamis* (imãs).⁹²

Trate-se, em relação às décadas anteriores, não só de um salto qualitativo em termos de diversidade de expressão das práticas religiosas e, por conseguinte, igualmente de novas propostas de integração dos muçulmanos senegambianos na [idealizada] comunidade universal de todos os crentes muçulmanos, a *Umma*, mas também de um processo marcado pelo aparecimento de novas formas organizativas e de novas figuras religiosas no “circuito” muçulmano da Senegâmbia e pela redefinição das relações no interior das várias componentes locais do Islão e destas entre si.

De facto, aos tradicionais imãs das pequenas mesquitas rurais e de bairro e aos “clássicos” *marabouts* das confrarias que continuam a ser na Senegâmbia largamente maioritários, têm-se juntando, em número crescente, novos agentes religiosos, na sua maioria arabizantes, como são os casos, por exemplo, dos localmente chamados novos *ulémas*,⁹³ dos jovens *marabouts* arabizantes das confrarias e, sobretudo, dos cada vez mais incontornáveis *du’at* (singular, *da’yha*), os “missionários” africanos e não africanos da

⁹⁰ Sobre este assunto, ver exemplos em em Saint-Lary, Samson e Amiotte-Suchet (2011).

⁹¹ Conhecidas popularmente como *madrassas arabi* ou, na linguagem de muitos dos seus promotores, como escolas árabo-muçulmanas, estas escolas conjugam ensino de matérias “laicas” com religiosas, algumas usam o árabe como língua de ensino, outras ensinam o árabe em disciplinas autónomas. Sobre estas escolas e o seu aparecimento no contexto mais global das transformações contemporâneas do Islão na Senegâmbia, ver, por exemplo, Dias (2005) e Wright (2012).

⁹² A questão da “localidade” do Islão na Senegâmbia e em África em geral esteve (e está) sempre na agenda dos movimentos reformistas. Ver proposta de quadro de análise do confronto ‘Islão negro’ versus ‘verdadeiro Islão’, em Dias (2005a).

⁹³ Os chamados novos *ulémas*, do ponto de vista das funções ou dos tipos de saber, não se distinguem dos das décadas anteriores. Como os do passado são teólogos e eruditos que utilizam o árabe como língua de trabalho, que se especializaram em direito muçulmano e que se dedicam sobretudo à exegese do Alcorão e da *Sunna*. A grande diferença, a par dos locais onde estudaram, advém da diferença de conjunturas religiosas em que uns trabalham e outros trabalharam. A larga maioria *ulémas* formados antes dos anos 1970 estudou em centros localizados na região ou no Norte de África e, com poucas excepções, fazia parte do, à falta melhor termo, aparelho das confrarias; os novos *ulémas*, formam-se predominantemente em universidades e centros islâmicos do Médio-Oriente e do Paquistão e, do ponto de vista de filiação ideológica e doutrinária, o leque de pertenças, é muito mais amplo. Embora os ligados às confrarias sejam na actualidade ainda maioritários, em crescendo os novos grupos, de *da’wa* e não só, têm os seus próprios *ulémas*. Sobre os novos *ulémas* ver quadro de análise, por exemplo, em Ba (2012).

nebulosa de movimentos de reforma do Islão de inspiração arabófona, genericamente designados movimentos de *da'wa*, literalmente, [movimentos de] “chamada” / “convite” ao [“verdadeiro”] Islão.⁹⁴

Estes últimos, por exemplo, não só são portadores de programas e projectos proseliticos respaldados em interpretações e *modi operandi* religiosos, por norma, situados no mundo árabe central, como ainda ao arrepio das tradições locais do Islão de transmissão da mensagem religiosa que privilegia a transmissão do mestre ao discípulo, fazem-na na base, à falta de melhor termo, da repetição impessoal de *exempla* e hagiografias correntes no Médio-Oriente, uns e outras apresentados como “verdadeiramente muçulmanos”.⁹⁵ Muitas destas prédicas são feitas com recurso a suportes audiovisuais, frequentemente em língua árabe e na “hora” resumidos em línguas locais, em inglês, francês ou crioulo.⁹⁶

À “boa palavra religiosa”, os *du'at* dos grupos de *da'wa* acrescentam o “enquadramento férreo” das sociabilidades dos aderentes e usam, a par da referida “boa palavra”, a distribuição de bens e serviços obtidos a partir de fundos colectados, na sua esmagadora maioria, nos países árabes (Arábia Saudita, Koweit, EAU etc.), como instrumentos de captação de novos aderentes.

A presença de fundos e de organizações de cariz religioso e caritativo árabes - uma realidade incontornável na Senegâmbia como por toda a África subsaariana islamizada,⁹⁷ representa, a par de um maior “desvelo solidário” do mundo muçulmano central para com os muçulmanos africanos, uma reorientação das relações de países como a Arábia Saudita com África, notória já no início da década de 1980.⁹⁸

Todavia, não só o relacionamento entre o Islão senegambiano e os países árabes não tem sido isento de múltiplas ambiguidades, como ainda, em alguns casos, paradoxalmente, o actual processo de transformações tem a sua sede primordial, como veremos com o exemplo dos jovens marabouts arabizantes das confrarias, com a própria dinâmica interna de componentes locais do Islão e insere-se na sequência de outros ocorridos no passado, incluindo quanto à sua dimensão relação entre islamização e arabização.

Este processo de transformações, corresponde, em larga medida, a uma nova tentativa de passagem à prática do *leitmotiv* recorrente em todos os anteriores processos: tornar o árabe na língua cultural e de ensino do Islão senegambiano, tomar a dita cultura religiosa

⁹⁴ “Da’wah or Dawah (Arabic: دعوة) usually denotes the preaching of Islam. Da’wah literally means “issuing a summons” or “making an invitation”, being the active participle of a verb meaning variously “to summon” or “to invite” (whose triconsonantal root is د ع ي). A Muslim who practices da’wah, either as a religious worker or in a volunteer community effort, is called a dā’ī, plural du’āt. A dā’ī is thus a person who invites people to understand Islam through a dialogical process, and may be categorized in some cases as the Islamic equivalent of a missionary, as one who invites people to the faith, to the prayer, or to Islamic life. Da’wah activities can take many forms. Some pursue Islamic studies specifically to perform Da’wah. Mosques and other Islamic centers sometimes spread Da’wah actively, similar to evangelical churches. Others consider being open to the public and answering questions to be Da’wah. Recalling Muslims to the faith and expanding their knowledge can also be considered Da’wah”. <http://dictionary.sensagent.com/DAWAH/en-en/>.

⁹⁵ Sobre as formas e os condicionamentos de implementação do *da'wa* ver discussão em Janjar (2013).

⁹⁶ “À l’inverse de la personnalisation des rapports maîtres-disciples « traditionnels », on assiste à l’inverse de la personnalisation des rapports maîtres-disciples « traditionnels », on assiste à une matérialisation des moyens de transmission de l’islam, que ce soit sous forme d’un enseignement du coran qui intègre, dans un cadre moderne, celui de la langue arabe, de l’anglais, des sciences..., ou sous forme de cassettes audio des prédicateurs qui s’expriment dans les langues nationales ” (Grégoire e Schmitz, 2000, p. 14).

⁹⁷ Sobre as organizações muçulmanas de carácter caritativo na África subsaariana islamizada, ver, por exemplo, Weiss (2020)

⁹⁸ A reorientação das relações da Arábia Saudita (e de outros países produtores de petróleo da órbita saudita) com os países africanos é, no plano dos factos, uma das consequências da Guerra do Kippour em 1973 (Dozon e Holder, 2018: 18-21).

muçulmana árabe como modelo para o “verdadeiro” muçulmano africano, no caso senegambiano.

Aliás, no passado, apesar do seu “localismo religioso”, o Islão na Senegâmbia nunca deixou de ter os seus intelectuais arabizantes e de manter, por via destes contactos continuados com centros de saber muçulmanos localizados, por exemplo, no Norte de África e no Egipto.

Na realidade, o Islão na região onde se insere a Senegâmbia, o Oeste Africano, antes deste processo iniciado na década de 1970, conheceu outros momentos de profundas transformações marcados, cada um à sua maneira, pelo debate islamização versus arabização: um longo momento, nos séculos XVI e XVII caracterizado pela formação dos grandes impérios sudaneses islamizados e pela multiplicação de pequenos núcleos muçulmanos ao longo dos eixos comerciais saariano-sahelianos; um segundo grande momento, entre o século XVIII e meados do XIX, caracterizado pelo alargamento das áreas islamizadas em direcção ao litoral, pelas revoluções islâmicas, pelos *jihâds* contra os chefes e populações recalcitrantes e, já no início do século XIX, pelo estabelecimento das confrarias; um terceiro, entre o terceiro quartel do século XIX e a Iª Guerra Mundial, concomitante com o assentamento da dominação territorial colonial, de rápido alastramento do Islão e, em várias zonas do oeste africano, pelo reforço do peso religioso e político das confrarias e pela maior circulação de pregadores muçulmanos na sua maioria vindo do Norte de África.

Aliás, foi por essa via que chegaram duas das actuais três mais importantes confrarias da Senegâmbia, a *Tidjaniyya* via Marrocos, a *Qadiriyya* via Argélia; foi também no Norte de África e no Egipto, por exemplo, que a larga maioria dos mais importantes *ulêmas* e eruditos se formou desde o século XIX e até aos anos 1960.

É também nesta última época que as confrarias na Senegâmbia e um pouco por todo o oeste africano se tornam a face se não sempre em todo o lado mais visível pelo menos a mais estruturada do Islão,⁹⁹ e que este atinge na região o auge da sua expansão territorial.

De facto, neste último aspecto, as fronteiras geográficas do Islão na Senegâmbia e no oeste africano nos nossos dias são sensivelmente as mesmas com que se apresentava nas vésperas da Iª Guerra Mundial. O aumento nas últimas décadas do número de muçulmanos não se deve a um significativo alargamento da “fronteira geográfica”, mas sim ao facto de no interior dessas “fronteiras” um número significativo de populações se ter convertido ao Islão.

Na Senegâmbia, o aumento significativo nas últimas décadas do número de muçulmanos confirma o fenómeno indesmentível da revivificação do Islão transversal a todas as zonas subsaarianas islamizadas; o continuado peso das confrarias e o grande crescimento dos movimentos de *da’wa* atestam os tempos de transformações em que vive o Islão senegambiano desde os anos setenta do século XX.

Neste último caso, como veremos, também tempos turbulências e confrontos sobretudo entre duas concepções de Islão – confrarias, grupos de *da’wa*,¹⁰⁰ que, apesar de algumas convergências tácitas no terreno, reenviam não só para diferenças significativas de programas e de “modos de fazer”, como de caminhos a seguir para uma maior integração das comunidades muçulmanas senegambianas na *Umma* – paradoxalmente, uma

⁹⁹ Sobre a expansão das confrarias muçulmanas na Senegâmbia e, em geral, no oeste africano, ver casos em Robinson e Triaud (1997).

¹⁰⁰ Nos anos 1970 e 1980, quase em simultâneo com os grupos reclamando-se do *da’wa*, começaram-se instalar-se na Senegâmbia novos grupos protagonistas de outras concepções do Islão. Foi o caso, por exemplo, de vários grupos inscritos na “movida” radical *salafista* ou, do primeiro de todos a instalar-se nos anos 1970, o movimento Ahmadiyya que embora se reivindicado do *da’wa* nunca foi pelos outros grupos tomado como tal. Ver uma tentativa de “arrumação” destes grupos em Ba (2012) e em OAR (2017).

comunidade largamente imaginada e, quanto a “fronteiras”, desde sempre de geometria variável.¹⁰¹

Neste último aspecto, as confrarias muçulmanas propondo uma maior integração na *Umma* sem abdicação do fundo cultural étnico e local e sobretudo do cultural *sufi* e do esquema organizativo que dele decorre e os grupos de *da'wa* fazendo da “des-etnização” do Islão senegambiano e do “fazer tal e qual como os “árabes” as condições primeiras para a integração efectiva.

Confrarias, uma das faces do Islão dito tradicional na Senegâmbia¹⁰²

As confrarias muçulmanas (*turuq*; singular: *tariqa* [“a via”]) fazem parte do universo de manifestações místicas colectivas do Islão e são, de forma estruturada, a mais antiga e importante expressão de espiritualidade muçulmana, o sufismo.

O sufismo, que se caracteriza globalmente pela interpretação contemplativa do Islão, pelo carácter iniciático do acesso ao conhecimento religioso, pela grande importância atribuída aos dons ditos sobrenaturais dos fundadores das confrarias (*baraka*¹⁰³) e dos seus sucessores e por práticas de cariz sincrético, está hoje, por intermédio de múltiplas confrarias, espalhado por todo o mundo muçulmano.

Todavia, embora mantenham o cunho iniciático e místico característico do sufismo, muitas dessas confrarias atribuíram-se, ao longo dos tempos, de capacidades de intervenção económica, social e política não negligenciáveis, como é o caso da maioria das actualmente presentes na Senegâmbia.

De facto, para além do papel proeminente que tiveram na expansão do Islão e na sua “adaptação” às culturas locais e de serem desde o século XIX os principais centros produtores de saber religioso na Senegâmbia, desde há muito tempo que desempenham papéis sociais e políticos destacados.

As confrarias na Senegâmbia estiveram, por exemplo, nos séculos XVIII e XIX, na origem de algumas importantes teocracias muçulmanas e, durante algumas décadas, na primeira linha de combate à conquista colonial; desde finais do século XIX, os dirigentes das confrarias tornaram-se, em inúmeros casos, nos principais intermediários entre as populações muçulmanas e o Estado e, no Senegal de forma mais notória do que em outros países senegambianos, tiveram um indiscutível papel de primeira ordem na “maquetagem” do tecido económico e social e, inclusive, da cultura política e administrativa subjacente ao Estado Colonial e, ao herdeiro deste, o Estado Pós-colonial.¹⁰⁴

¹⁰¹ “La Umma n’a jamais existé dans la réalité, sinon comme communauté imaginaire, mais [paradoxalement] s’est toujours imposé d’une manière ou d’une autre comme référence ultime” (Bozarslan, 2018, p. 9). Sobre esta matéria, ver debate mais amplo, por exemplo, em Orwin (2018).

¹⁰² Apesar das diferenças - estrutura, funcionamento, ideologia, peso relativo, expansão geográfica – entre as várias confrarias serem bastantes e da sua constatação e análise incontornáveis para elucidação de um número sem fim de matérias, neste artigo as confrarias são tratadas do ponto de vista heurístico como um todo.

¹⁰³ “Une confrérie, en Islam, est un réseau de fidèles réunis autour d’une figure sainte, ancienne ou récente, autour de son lignage et de ses disciples. Cette figure charismatique, dont le tombeau devient lieu de pèlerinage, est réputée détenir et transmettre la baraka, une « bénédiction » d’origine divine qui confère à son détenteur, et à ses successeurs, des pouvoirs particuliers de protection, de clairvoyance, de guérison, etc. Ces saints appartiennent à ce courant de l’islam sunnite qualifié de soufisme, qui représente une tendance ésotérique et mystique, face, à l’autre extrême, à des courants littéralistes, attachés à la lettre pure du Coran et de la Sunna et qui voient dans ces enseignements soufis des dérives idolâtriques étrangères à l’islam authentique. Les Wahhabites saoudiens représentent le mieux cette tendance opposée” (Triaud, 2010, p. 831).

¹⁰⁴ Sobre o papel das confrarias no Senegal existe uma importante bibliografia. Entre outros, ver Babou (2007), Coulon (1981), Coulon e O’Brien (1988), Diouf (2001), e Robinson (2004).

Na verdade, no caso Senegal, a sua história política foi, desde meados do século XIX, em grande parte, construindo-se por referência aos fluxos e refluxos das relações tecidas pelo Estado com as confrarias muçulmanas e os *marabouts*¹⁰⁵ são hoje, como no passado colonial, uma referência essencial no jogo político.

Os *marabouts*, a par de outros dignitários do Islão local, seja através do seu exemplo moral e intelectual, seja por intermédio das inúmeras redes de interesses que polarizam, são, em inúmeras circunstâncias, vistos pelo Estado como parceiros eficazes e indispensáveis de ligação com as populações e pelos partidos políticos, sobretudo no Senegal, desde há várias décadas, sob a batuta ou não do *ndiguel*,¹⁰⁶ vistos como incontornáveis agentes eleitorais.¹⁰⁷

De entre as várias confrarias actualmente presentes na Senegâmbia, três – *Mouridiyya*, *Qadiriyya*, *Tijaniyya*, destacam-se pelo número de membros e pela importância religiosa, económico-social e política que desde o século XIX foram adquirindo. Qualquer uma delas “reagrupa” maioritariamente membros do, no sentido largo do termo, mesmo grupo étnico: a *Qadiriyya*, do grupo mandinga, a *Mouridiyya*, do wolof e a *Tijaniyya*, do fula.

Como todas as outras, estas três confrarias, que se dividem em vários ramos mais ou menos rivais, são estruturas hierarquizadas nas quais a relação genealógica com o fundador da confraria ou do ramo opera como elemento central na colocação dos indivíduos no topo da cadeia de dependências. A maioria dos mais importantes *marabouts*, hoje como no passado, são descendentes (biológicos, espirituais)¹⁰⁸ dos fundadores das confrarias ou dos seus ramos locais e assentam a sua dominação sobre os discípulos (*taalibe*, singular: *taalib*) no facto da *baraka* se transmitir predominantemente no interior das famílias de *marabouts* e de todo o conhecimento religioso dos *taalibe* ser adquirido através de uma cadeia de transmissão de autoridade espiritual e intelectual iniciada pelo fundador e controlada pelos seus sucessores (*silsila*).

Aliás, a força deste Islão confrariático, advém em grande parte das relações muito personalizadas entre os *marabouts* e os *taalibe* e da relação de submissão destes em relação aos primeiros, plasmada pelo conjunto de disposições do *nijibellu*.

¹⁰⁵ O termo *marabout* designa, no contexto senegambiano, duas realidades formalmente diferentes. Por um lado, designa de uma forma genérica desde o tempo colonial, no Senegal e nos outros países senegambianos, um dirigente de uma confraria; por outro, nomeia desde há séculos em todo o oeste africano um muçulmano que se dedica à geomancia e outras “práticas mágicas”. De há muito condenadas pelos defensores do “verdadeiro Islão”, estas práticas gozam de grande popularidade na Senegâmbia, mesmo entre populações não muçulmanas. Sobre o lugar e importância da geomancia no Islão em África ver, por exemplo, Brenner (1985; 2000).

¹⁰⁶ O quadro das relações, nas confrarias, entre *marabouts* e discípulos é regido por um conjunto de disposições conhecido como *njebullu* (“submissão”) – um conjunto de disposições que, entre outras, impõe o respeito pelas recomendações do *marabout* (*ndiguel*). Entre o início dos anos 1960 e o início do século XXI, o *ndiguel* – palavra wolof que significa literalmente ordem – foi abundantemente utilizado pelos *marabouts* para dar indicações de voto aos seus discípulos (geralmente voto no partido do poder). Ver, por exemplo, em Beck (2001) e em Audrain (2004) apontamentos sobre a contestação de indicações de votos feitas por *marabouts*.

¹⁰⁷ “Le contrat social sénégalais repose sur une relation triptyque entre les politiciens au pouvoir, les marabouts et la population taalibe. En échange de biens et services de l’État, les marabouts énoncent des *ndigël* électoraux orientant le vote de leurs taalibe, qui, en échange, reçoivent les bienfaits spirituels et matériels de leur part” (Audrain, 2004:101).

¹⁰⁸ No interior das confrarias, em conjunturas e situações precisas, ocorrem por vezes, manipulações simbólicas do parentesco que tornam as filiações biológicas secundárias em relação às espirituais. [A primeira das formas de manipulação simbólica do parentesco é] “la substitution du maître (ceerno en pulaar) - enseignant coranique puis cheikh al-tarqiya- au père biologique qui lui confie son enfant en vue de son apprentissage coranique. À travers le long parcours de l’apprentissage et de l’initiation, le maître opère une sorte de procréation spirituelle du disciple, où la femme est absente, et qui est symbolisée par le souffle ou la salive. La seconde, qui concerne l’alliance et peut se penser en continuité avec la première, est la transmission de la *baraka* du guide spirituel, ou shaykh al-tarqiya, à son disciple préféré à qui il donne sa fille en mariage. Dans ce cas, l’alliance supplante la filiation naturelle puisque, devenu beau-fils, le disciple se substitue au(x) fils biologique(s), ce qui provoque rivalité et souvent haine entre eux” (Schmitz, 2000, p. 241).

Uma relação que é quotidianamente avivada, por exemplo, pela recitação, em momentos precisos do dia, de um certo número de versículos do alcorão e de orações específicos a cada confraria (*wird*) e ciclicamente reavivada nos momentos de celebração colectiva das festas religiosas do calendário muçulmano ou das datas comemorativas das confrarias que reúnem nas *zawiya* (sedes das confrarias ou dos seus ramos) milhares de *taalibe*.¹⁰⁹

Este sistema relacional religiosa e socialmente desequilibrado, foi indirectamente reforçado no tempo colonial, pelos reconhecimentos simbólicos e sucessivas benesses materiais prodigalizados pelas administrações coloniais aos *marabouts*¹¹⁰ e por estes, em parte, redistribuídos aos seus *taalibe*. Reconhecimentos e benesses diferentes conforme a época e o local é certo, mas, quanto à sua lógica idênticos tanto no passado, como, apesar das mudanças sócio-políticas decorrentes das independências e da progressiva urbanização, na actualidade.

Confrarias, Reconversão económica, alterações de perfil dos taalibe, marabouts arabizantes

A extensão do controlo “territorial” das confrarias às cidades e às comunidades na diáspora e a reconversão económica dos *marabouts* são nos tempos mais recentes a prova do vigor das confrarias no Senegal e nos restantes países senegambianos.

Com efeito, no que toca, por exemplo, à actividade económica dos principais membros das confrarias hoje em dia pouco tem a ver no que toca às fontes de rendimento com a situação descrita, nos anos 1960, para a *Mouridiyya*, por Samir Amin.¹¹¹

Hoje, não só a agricultura não é de longe nem de perto a principal de rendimentos das confrarias como muitos dos membros dos *establishments* das confrarias são grandes empresários, alguns mesmo empresários internacionais e milhares e milhares de *taalibe* dedicam-se, por exemplo, ao comércio no seu país ou no estrangeiro.

¹⁰⁹ Sobre a organização e funcionamento nos diferentes níveis das confrarias no Senegal e, em geral, na Senegâmbia, ver descrição exaustiva em Wane (2010).

¹¹⁰ “Notabilização” dos *marabouts*, descriminação positiva dos *marabouts* no que toca a atribuições de bolsas pelas administrações coloniais para a peregrinação a Meca, derrogações casuísticas aos quadros jurídicos que regulam a vida das populações africanas, concessão de grandes extensões de terras para cultivo de amendoim aos dignitários das confrarias, garantia de preços e de escoamento da totalidade da produção de amendoim, pautas fiscais vantajosas etc., etc.

¹¹¹ “Les grands marabouts mourides sont avant tout des hommes d’Etat, la Confrérie ayant mis en place une société organisée de 500 000 habitants, communauté qui a ses règles propres d’organisation sociale et administrative. La société mouride est dirigée par une cinquantaine de grands marabouts, recrutés dans les familles des fondateurs de la secte, groupés autour de la famille la plus vénérable, celle des descendants du fondateur Amadou Bamba, la famille des M’Backé. Elle est administrée par plusieurs centaines de petits marabouts de villages, recrutés dans le monde rural lui-même. L’ensemble de la hiérarchie vit de ses revenus agricoles, partiellement utilisées pour l’administration du pays, la gestion des mosquées et des écoles coraniques, l’assistance sociale mais aussi partiellement utilisées par les dignitaires eux-mêmes comme revenus personnels. Dans l’ensemble, les marabouts mourides, d’esprit très traditionnel, utilisent ces revenus pour leur consommation personnelle, notamment pour l’entretien des clientèles — les Baye Fall. Certains ont essayé à plusieurs reprises de faire un usage plus productif de leurs revenus d’origine foncière, notamment en consentant des prêts à des commerçants. Mais ces expériences ont été, le plus souvent, des échecs et la plupart des marabouts ont abandonné ces tentatives. Deux seulement ont persévéré et sont parvenus à devenir de véritables hommes d’affaires: Cheikh M’Backé et Djili M’Baye. Un certain nombre de marabouts ont conservé néanmoins quelques activités commerciales, mais en général médiocres, et paraissent plutôt être des sortes d’agents des précédents” (Amin, 1969, p. 48).

Mantêm-se, contudo, por parte dos *taalibe*, as obrigações do dispositivo *njebellu*, incluindo as financeiras, em relação aos seus *marabouts*, e, por parte destes, a necessidade impositiva de, como se diz no Senegal, “*entretien des clientèles*”!¹¹²

Construindo à volta das *dahira* (“células”, grupo de crentes submetidos à autoridade de um *marabout*), centros de sociabilidade e solidariedade e lugares de poder e de emergência de novas elites religiosas, as confrarias reforçaram a sua capacidade de enquadramento e alargaram o recrutamento de *taalibe* a novos grupos sociais (funcionários, profissionais liberais, empresários, jovens, intelectuais, emigrantes); reconvertendo-se economicamente, os *marabouts* aumentaram as suas capacidades enquanto cabeças de pólos redistributivos, reforçando assim o seu prestígio como patronos e filantropos e, nalguns casos, o seu poder enquanto agentes políticos de “1ª água”.

As novas “roupagens” empresariais avocadas por muitos *marabouts* são, a par da diversificação da origem social e dos locais de residência dos *taalibe* e das novas formas de intervenção pública, uma das “montras” de modernidade das confrarias e do dinamismo da sua construção identitária.

Uma outra importante “montra” de modernidade das confrarias, tem a ver com o aparecimento em crescendo de *marabouts* arabizantes, sobretudo jovens, fortemente implicados nos movimentos de renovação das confrarias e, no sentido plural do termo, do Islão senegambiano.¹¹³

Estes *marabouts*, possuidores de cultura e modos de vida urbana, fluentes na sua maioria em árabe, muitos com estudos religiosos em países árabes e alguns mesmo também com estudos em universidades “laicas” nos seus países ou no estrangeiro,¹¹⁴ distinguem-se dos das gerações mais velhas pelo estilo de linguagem, pela maior ambiguidade no relacionamento com o poder político e, sobretudo, pelos alvos privilegiados do seu proselitismo.

Desenvolvem um proselitismo muito activo entre as diferentes camadas sociais urbanas e elegem, a par de uma forte presença nas movimentações da sociedade civil e de uma importante implicação nas “grandes causas”, como uma das suas principais tarefas, enquanto agentes privilegiados do movimento de refundação do Islão senegambiano e das confrarias que se propõem protagonizar, a renovação do ensino nas escolas corânicas (*madrassas*).

De facto, é ao nível do ensino que, na Senegâmbia, as actividades destes *marabouts* arabizantes são mais notórias. Ao nível do ensino propriamente dito, ao nível dos suportes institucionais e financeiros.

A este último nível, sobretudo os *marabouts* arabizantes que respaldados nas relações familiares que têm com os fundadores das confrarias / com membros importantes dos seus

¹¹² Sobre a reconversão económica dos membros das confrarias ver, por exemplo, um estudo de caso em Sall (2014).

¹¹³ O termo *marabout* arabizante, correntemente utilizado por inúmeros observadores da “movida islâmica” na Senegâmbia para nomear os membros ditos reformistas das confrarias, muito embora tenha, no plano da descrição das situações, valor heurístico, levanta um importante conjunto de problemas dos quais, por exemplo, o “como os distinguir, no plano das intenções, de outros agentes reformistas?” não é o menor. Sobre esta matéria [e outras matérias conexas] ver Ba (2012); ver também, conexas com esta questão, em Otayek (1993:17) chamada de atenção para a diferença entre arabização – o que se propõem fazer, por exemplo, os *marabouts* arabizantes das confrarias – e arabidade – conversão à cultura árabe, “desejo último” de alguns grupos de *da’wa*.

¹¹⁴ “J’ai obtenu mon bac en 1984 à Al Azhar au Caire. Puis je me suis inscrit à la section de journalisme et communication. Je suis allé ensuite poursuivre des études en France, à Lyon 2. J’y ai obtenu un diplôme universitaire de traduction et d’interprétariat bilingue au département de langues étrangères appliquées en 1990/91. J’ai fait une maîtrise au département d’arabe, puis un DEA. J’ai soutenu ma thèse en 1997. Et depuis le 1er octobre 1998, je suis recruté à l’université de Dakar » (A. D., universitaire, Dakar) in Dia (2015:198). Sobre a questão do valor / não valor dos diplomas obtidos em universidades árabes ver, entre outros, Dia (2015); ver um testemunho pessoal em Mbacké (2011).

establishments, “instituem” as chamadas Associações islâmicas que, a par de outras actividades, servem de suporte institucional, financeiro e ideológico às escolas árabo-muçulmanas, as conhecidas *daaras* modernas.

Estas associações de carácter, à falta de melhor termo, doutrinário e religioso islâmico fizeram a sua aparição na Senegâmbia, ainda durante a época colonial, em finais dos anos 1940-início dos 1950. Na actualidade, desigualmente distribuídas pelos 5 países senegambianos, existem, formalmente constituídas e em actividade, várias dezenas destas associações e, na sua maioria, com a vertente suporte institucional de escolas árabo-muçulmanas.

Muito diversas quanto a meios, orientações doutrinárias e redes locais e internacionais em que se inserem, concorrem entre si nos planos simbólico e prático e desempenham, para além do suporte a escolas, muito outros papéis: uns ligados mais directamente à propagação da mensagem religiosa, outros ao fomento da inter-ajuda entre os seus membros, outros ainda, à defesa e promoção dos interesses das associações e dos seus dirigentes.¹¹⁵

Nas últimas décadas, algumas destas associações controladas por descendentes/discípulos próximos de importantes membros das hierarquias acabaram mesmo por se tornarem, com maior ou menor beneplácito/conflitualidade dos/com os parentes, em tendências organizadas dentro das confrarias que em graus diversos dispõem de autonomia funcional e programática.

Movimentos com larga autonomia funcional e programática como o *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty* (conhecido correntemente pelo nome de movimento dos *Moustarchide*, literalmente - [movimento] daqueles que procuram a rectidão), dirigido por Moustapha Sy, filho de Tidiane Sy, Califa Geral da *Tidjaniyya* entre 2012 e 2017 ou o *Diwanou Silkoul Jawahij Fi Akh Baria Sara Ir* (literalmente, Movimento Mundial pela Unicidade de Deus) de Ahamadou Kara Mbacké, descendente da família fundadora da *Mouridiyya* funcionam, na actualidade, em muitos aspetos, quase como confraria dentro da confraria!¹¹⁶

As escolas árabo-muçulmanas muito presentes no Senegal, no Mali, na Gâmbia, na Guiné-Conakry e, em menor grau, na Guiné-Bissau desenvolvem, como aliás as ligadas a grupos de *da'wa*, os seus próprios sistemas de ensino (currículos, níveis de ensino), inserem-se em redes internacionais de escolas patrocinadas por associações do mesmo, à falta de termo, quadrante ideológico-religioso e o seu ensino é tendencialmente supletivo do ministrado no ensino oficial e no privado não islâmico.

De entre os quatro países acima referidos, é no Senegal onde o processo de integração do ensino das escolas árabo-muçulmanas no sistema nacional de educação se encontra mais avançado, em especial depois de um conjunto de medidas tomadas durante os mandatos do antigo presidente Abdoulaye Wade (2000-2012), um *taalib* da *Mouridiyya*, passos decisivos nesse sentido: integração do ensino das ciências islâmicas nos currículos da escola pública, fornecimento de materiais às *daaras*, criação de escolas pilotos islâmicas, equiparação de diplomas.¹¹⁷

¹¹⁵ A actividade de *lobby* é desde sempre uma das mais fortes imagens de marca da larguíssima maioria deste tipo de associações. Forte no tempo colonial, fortíssima desde as independências.

¹¹⁶ Sobre estes dois movimentos ver, por exemplo, Audrain (2004) e Samson (2005,2007)

¹¹⁷ La loi d'orientation de 1991, qui précisait le caractère laïc de l'Éducation nationale, est réformée en 2002 et l'enseignement religieux officiellement introduit dans l'éducation publique. Dans le cadre de cette réforme, l'enseignement des sciences islamiques est intégré au programme du cycle primaire de l'École publique. De même, plusieurs écoles publiques franco-arabes pilotes sont créées. L'État a également lancé le projet des « *daaras* modernes », en fournissant du matériel (chaises, tableaux..., etc.) et des cadres pédagogiques (mathématiques, langue française, etc.) dans les écoles coraniques pilotes (Basse 2004). Les enfants qui les fréquentent sont désormais considérés comme scolarisés au même titre que les élèves inscrits dans les établissements publics ou privés officiellement reconnus par l'État” (Amo, 2018, p. 9). Sobre este assunto, ver, para além de Amos, por exemplo, Akkari e Fuentes (2021), D'Aoust (2013), Humeau e Lozneau (2014) e Wright (2012).

Da’wa, arabização, reforma do Islão senegambiano

Foi sob a “etiqueta” de “emanação” de movimentos sediados nos países árabes que os grupos reclamando-se do *da’wa*, na sua concepção moderna, apareceram, nos anos 1970 na Senegâmbia.

Muito embora o *da’wa* seja um conceito corânico clássico ao qual, em lugares e circunstâncias diferentes,¹¹⁸ as sociedades muçulmanas do passado recorreram para propaganda e proselitismo religioso, os grupos de *da’wa* que hoje encontramos resultam de uma substancial redefinição da sua concepção e da sua prática durante a segunda metade do século XX, nomeadamente transformando a mensagem religiosa num instrumento de combate aos ideais laicos proclamados pelas elites ocidentalizadas no poder, no caso da Senegâmbia, no pós-independências e tornando cada aderente num missionário potencial e num militante social, num *da’iyha*.

Na Senegâmbia, se inicialmente, ao contrário de outras zonas oeste africanas, apareceram como uma iniciativa de renovação vinda de sectores “aparentados” com o xiismo como o grupo *Ahmadiyya* – um grupo originário do Pendjab e considerado “não muçulmano” pelas correntes islâmicas maioritárias, nas últimas décadas, sectores sunitas e varias organizações pan-islâmicas sediadas nos países de maioria sunita contribuiriam decisivamente para o renascimento do conceito e tornaram-se os principais artífices da sua difusão, procurando alguns mesmo, apesar da disparidade de posicionamentos religiosos, da ausência de coordenação das acções entre as múltiplas correntes e do recorrente sectarismo nas relações entre os diferentes grupos, constituir-se, a partir da “nebulosa” dos movimentos reformadores de tendência islamista, num grupo com identificação própria, isto é, no grupo do “verdadeiro” *da’wa*.

Porém, apesar da noção moderna de *da’wa* ter sido pedida emprestada na sua origem ao mundo árabe-islâmico dito central, ela tem sido, no contexto senegambiano, como aliás em múltiplos outros contextos muçulmanos subsaarianos e não só, reapropriada, retrabalhada, reavaliada e reinvestida por cada comunidade. Isto é, muito embora a maior parte das ideias sejam plagiadas do discurso islamista corrente nesses países, a sua *mise en scène* é de iniciativa dos grupos actuando no terreno.

Em certo sentido, estes “ajustamentos locais” do discurso *da’wa* reflectem, em simultâneo, a participação activa de certos grupos muçulmanos da Senegâmbia no mundo islâmico transnacional e a procura por parte dos grupos de *da’wa* de enraizamento nas realidades locais de cada comunidade.

Porém, pesem embora as múltiplas cedências feitas, em termos de “ortodoxia”, aos “usos e costumes” das populações e mesmo às “idiossincrasias” do Islão local, os diferentes grupos de *da’wa* não deixam de criticar, por vezes de forma bastante incisiva, práticas e ideias próprias ao Islão tradicional.

Com efeito, no plano das ideias e práticas religiosas, os grupos de *da’wa* actuando nos diferentes países senegambianos, para além do fomento do desprestígio de algumas práticas tradicionais do Islão - caso da adivinhação, da utilização de amuletos ou dos métodos pedagógicos e da qualidade “muçulmana” do ensino nas escolas corânicas, têm tentado, usando modelos (formas, suportes) de transmissão religiosa diferentes dos do Islão tradicional, implementar práticas prosélitas, pelo menos na aparência em (quase) tudo opostas às tradicionais.

“Islão verdadeiro”, agentes, suportes e formas de proselitismo

¹¹⁸ Sobre o lugar do *da’wa* no Corão ver Ismail (2017), sobre o “enquadramento” dos *modi operandi* prosélitos dos grupos de *da’wa*, ver Janjar (2013).

As diferenças de formas e suportes do proselitismo dos movimentos de *da'wa* em relação às do Islão tradicional senegambiano e em geral subsaariano situam-se, em certo sentido, ao mesmo nível de importância das disparidades existentes, por exemplo, em termos de valorização do corpus textual de prescrições religiosas.

Esta comparação não só tem importância em termos estritos de materialidade das formas, como tem ainda grandes consequências ao nível da amplitude do leque étnico dos potenciais receptores da mensagem religiosa, da centralidade e importância pessoal do seu difusor e do conteúdo das mensagens transmitidas.

Deste ponto de vista, à forma de pregação dos *marabouts* e dos imãs do Islão tradicional – autónoma, “localista”, assente no carisma pessoal e pouco “presa” ao conteúdo dos textos sagrados, os reformadores opõem uma outra forma de pregação e difusão das ideias religiosas: a pregação sustentada por guião pré-estabelecido, por um guião mais ou menos estandardizado construído a partir de “vulgatas” de exegese do Alcorão e de glosa da *Sunna* facultadas pelo mundo árabo-muçulmano dito central.

De facto, ao contrário do Islão tradicional que sempre valorizou a *baraka* e a capacidade pessoal do pregador de recitar em detrimento do conteúdo e a utilização, de materiais religiosos produzidos localmente (poemas, mitos, estórias, narrativas “islamizadas” de feitos do passado, compilações de reflexões pessoais de *serignes* e *xeiques*), os movimentos de *da'wa* fazem da centralidade do Alcorão e da *Sunna* e da rejeição de todas as inovações (*bid'a*) operadas pelo Islão senegambiano condição *sine qua non* para a “purificação” da religião e da relação sem intermediação dos crentes com Alá um princípio indiscutível.

Por outro lado, as novas formas de utilização dos textos – disponíveis actualmente na Senegâmbia, para além de em árabe, em francês, inglês, português e em muitas línguas locais, representam um reforço da despersonalização da relação dos massa dos crentes com os dignitários: os *marabouts*, imãs e os professores de Alcorão, no passado, garantes exclusivos do saber muçulmano estão, na actualidade, eles também lentamente a serem transformados em simples leitores mais ou menos privilegiados de textos sagrados, textos aliás cada vez mais acessíveis a todos os crentes minimamente escolarizados em árabe ou nas línguas para as quais os textos foram traduzidos.

Todavia, a maior acessibilidade aos textos não se traduz só na progressiva despersonalização da transmissão do saber religioso. Indicia também o começo da perda de legitimidade dos depositários do saber religioso no Islão tradicional e do confronto da legitimidade dos *marabouts* e dos imãs com outras legitimidades.

No Islão tradicional, as cadeias de transmissão (*silsila*) que ligam o discípulo ao mestre e o mestre ao seu próprio mestre e aos grande mestre do passado, legitimam os saberes transmitidos aos discípulos; nos movimentos reformistas, o privilegiar dos textos em si em relação a quem os diz, deslocaliza a sede da legitimidade para os próprios textos e, tornando-a dependente do conteúdo e não do transmissor, reformula os próprios termos de legitimidade do saber religioso.

Por outro lado, ao privilegiarem o conteúdo em detrimento das características pessoais do transmissor, incluindo a da sua conotação étnica, os movimentos de *da'wa* procuram fazer passar a ideia de que o “seu Islão” é um Islão sem “cor étnica”, ou melhor, um Islão “supra-étnico” igual para todos independentemente da qualidade étnica de cada um.

Neste aspecto, importa reter o verdadeiro *must* em que se tornou desde há alguns anos, mesmo nos lugares mais recônditos do oeste africano, a audição de cassetes áudio, CD e DVD de pregadores exprimindo-se em árabe, francês, inglês, português ou nas línguas locais.

Ao promover a despersonalização da transmissão do saber e ao combater a velha questão, no Islão tradicional, da [quase total] homogeneidade étnica entre pregador e auditores, e, em simultâneo, ao fomentar indirectamente a fictícia integração *de jure* e *de facto* dos muçulmanos senegambianos na *Umma*, a possibilidade (e o direito!) de acesso aos textos

por um número cada vez maior de crentes tornou-se numa das mais importantes contribuições trazidas pelos movimentos de *da'wa* à reformulação da identidade religiosa.

Confrarias, grupos de *da'wa*, limites e ambiguidades

O processo de reformulação de identidade religiosa actualmente em curso não é, todavia, nem exclusivamente tutelado pelos grupos de *da'wa*, nem, apesar dos confrontos entre si, um processo sem “pontes” entre as várias componentes do Islão no oeste africano. Todas, de uma forma ou de outra, têm sido parte interessadas no processo, muito em especial as confrarias que, através dos seus sectores mais “modernistas”, para além partilharem com os grupos de *da'wa* a vontade de, pela arabização e pelo “fazer como os árabes”, purificarem o Islão na Senegâmbia, estabeleceram com os *da'yha* acordos mais ou menos tácitos de divisão de sectores de actuação e de “picos” de conflitos a não serem ultrapassados.

Na verdade, pese embora a circunstância de as práticas religiosas confrariáticas serem um dos principais cavalos de batalha dos grupos de *da'wa*, estes e as confrarias, na Senegâmbia, não têm tido relações “permanentemente” tumultuosas. Os conflitos têm sido pontuais e geralmente despoletados a partir de querelas localmente focalizadas¹¹⁹.

Por um lado, as confrarias senegambianas enquanto tal nunca declararam guerra aos grupos de *da'wa* e a generalidade destes não inscreveu até agora nos seus programas o afrontamento global com as confrarias; por outro, os vários movimentos de reforma interna do Islão tradicional têm tido também algumas repercussões significativas no interior das confrarias.

Não só os *du'at* tendem a adaptar, na forma, o seu discurso ao contexto geral do Islão dos terrenos em que estão presentes, como as confrarias produzem também arabizantes com discursos, pelo menos na forma, próximos dos grupos de *da'wa*.

De facto, nesta última dimensão, não só é corrente a utilização de materiais “arabizantes” nas *madrassas* das confrarias ou, como no caso do Instituto al Azhar de Ndamé Darou da *mouridiyya*, a entrega da “assistência técnica” de formação religiosa a instituições árabes, como ainda membros das confrarias participam e têm, em alguns casos, lugar de relevo na “movida” arabizante.

Um dos movimentos arabizantes mais importantes do Senegal, o movimento *mustarshidîn* [*Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty*], é dirigido por Moustapha Sy, um jovem *marabout* da família que dirige um dos principais ramos da *Tidjaniyya* no Senegal; uma das figuras mediáticas do mais importante e antigo grupo do *da'wa* na Gâmbia, *Tablighi Jama'at* (Associação para a predicação) Mamadou Kasuro Fati pertence a uma família de importantes dignitários da *Qadiriyya*,¹²⁰ muitas das cabeças visíveis da miríade de associações caritativas muçulmanas, as popularmente chamadas “ONG *arabi*”,¹²¹ aparecidas como cogumelos nos últimos anos são membros assumidos das confrarias.

A estes casos, há ainda que juntar o dos inúmeros jovens das confrarias que tendo estudado nos países árabes geralmente com bolsas “conseguidas” pelos hierarcas das confrarias ou nas múltiplas *escolas arabi* entretanto implantadas por toda a região, em simultâneo, com a filiação nas confrarias, tecem relações próximas com a movida dos grupos

¹¹⁹ Ver uma síntese do estado das relações entre as várias componentes do Islão, no caso senegalês, em OAR (2017).

¹²⁰ Sobre o *Tablighi Jama'at* na Gâmbia, ver Janson (2014).

¹²¹ Ver em Gomez-Perez (2011) Sobre a natureza destas ONGs muçulmanas e os seus papéis no espaço público, ver, para o caso senegalês, Gomez-Perez (2010) e, para o gambiano, Skinner (2010).

de *da'wa* e que com igual arrebatamento e nos mesmos termos destes, apelam à “purificação” do Islão tradicional.¹²²

Todavia, apesar do frequente radicalismo dos discursos, a actuação dos arabizantes das confrarias enquanto cabeças de processos de “purificação” do Islão tradicional e a sua convivência com os grupos de *da'wa* têm fronteiras, limites e ambiguidades.

Fronteiras de actuação a não serem ultrapassadas traçadas pelos *establishments* das confrarias tendo em conta, entre outros aspetos, os interesses gerais das confrarias e as conveniências próprias no jogo interno das confrarias; limites de convivência ditados, por exemplo, por incompatibilidades programáticas, por lutas de protagonismo ou pela concorrência na angariação de fundos e outros apoios junto de patronos; ambiguidades, como no caso do grupo *mustarshidîn* liderado pelo *marabout* senegalês Mustapha Sy, quanto aos objectivos de participação na “movida” arabizante.

Neste caso, embora o *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty* seja efectivamente um dos grupos de cariz arabizante mais importantes do Senegal e os seus líderes se tenham progressivamente incompatibilizado com a maioria do *establishment* da *Tijaniyya* senegalesa, não deixa de ser, pelo próprio estatuto da família do seu principal mentor no interior da confraria – o pai, Tidiane Sy, foi Califa Geral da *Tidjaniyya* entre 2012 e 2017, também um “simples” movimento de reforma interna da confraria.

Nesta dimensão, como vimos anteriormente, objectivos de arabizantes das confrarias e de *du'at* dos grupos de *da'wa* divergem, pelo menos no plano dos princípios, profundamente. Apresentando-se como “emanação” do “verdadeiro Islão” e como portadores de modelos religiosos inconciliáveis com os que dominam no Islão tradicional oeste africano, os grupos de *da'wa* recusam, *a priori*, qualquer possibilidade de “regeneração muçulmana” das confrarias!

Neste último caso, considerando, sem qualquer cedência, os ensinamentos religiosos das confrarias como desvios idólatras e os seus rituais, incluindo o *Marwid* – festa do aniversário do nascimento de Maomé, como inovações (*bida'a*) heréticas.

Na verdade, apesar das concessões a que foram obrigados a fazer para se instalarem no terreno, os grupos de *da'wa* na Senegâmbia perfilam, em maior ou menor grau, as leituras lineares e exclusivistas do *wahhabismo* e, por consequência, consideram todos aqueles que não fazem como eles como não verdadeiros muçulmanos.

¹²² Os casos de confronto com o poder religioso muçulmano tradicional são inúmeros em todos os países senegambianos, sobretudo entre jovens que estudaram no Magreb e no Médio Oriente e dignitários muçulmanos das comunidades de pertença dos primeiros. Os conflitos são, para além de correntes, por norma violentos e em alguns casos levados até às últimas consequências, isto é, ao “aparecimento morto” do contestatário. Muitos destes jovens, para além da ruptura com a concepção de Islão em que foram inicialmente educados, fazem questão de romper com o vestuário corrente: passam a vestir sempre *bubu* branco, “batina” idêntica ao *djabbell* usado pelos homens nos países árabes e a andar permanentemente de rosário de orações de 33 ou 99 contas na mão (*tasbeih*). São apontados localmente, na maior parte das vezes com desdém, como alguém que “virou árabe”.

Referências bibliográficas

- Akkari, A. & Magdalena F. (2021). “L’école coranique: entre permanence et transformations”. In: Abdeljalil Akkari & Magdalena Fuentes (Eds.). *Repenser l’Éducation - Alternatives pédagogiques au Sud* (pp. 68-80.). Paris: UNESCO.
- Amin, S. (1969). *Le monde des affaires sénégalais*. Paris: Éditions de Minuit.
- Amo, K. (2018). “Les dynamiques religieuses dans les milieux de l’enseignement supérieur au Sénégal”. Em Jean Pierre Dozon & Gilles Holder (Eds.), *Les politiques de l’islam en Afrique - Mémoires, réveils et populismes islamiques* (pp. 93-126). Paris: Karthala.
- Audrain, X. (2004). “Du “ndigël” avorté au Parti de la vérité - Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004)”, *Politique Africaine*, 96, p. 99-118.
- Ba, M.-P. (2012). “L’islam au-delà des catégories - La diversité du fondamentalisme sénégalais Éléments pour une sociologie de la connaissance”, *Cahiers d’Études Africaines*, 206-207, p. 575-602.
- Babou, C. A. M. (2007). *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Athens: Ohio University Press.
- Barry, B. (1988). *La Sénégalie du XV^e au XIX^e siècle: Traite négrière, Islam et conquête coloniale*. Paris: Éditions l’Harmattan.
- Beck, L. (2001). “Reining in the marabout? Democratization and local governance in Senegal”, *African Affairs*, 401, p. 601-621.
- Bozarslan, H. (2018). “Préface”. Em Jean Pierre Dozon & Gilles Holder (eds). *Les politiques de l’islam en Afrique - Mémoires, réveils et populismes islamiques* (pp. 6-16). Paris: Karthala.
- Brenner, L. (2000). *Controlling Knowledge. Religion Power and Schooling in a West African Muslim Society*. London: Hurst & Company.
- Brenner, L. (1985). *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l’ouest*. Bordeaux: Institut d’Études Politiques, Centre d’Études d’Afrique Noire.
- Coulon, C. & Donal C. O’B. (Eds.) (1988). *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Clarendon Press.
- Coulon, C. (1981). *Le marabout et le prince, Islam et pouvoir au Sénégal*. Paris: Pedone.
- D’Aoust, S. (2013). “Écoles franco-arabes publiques et daaras modernes au Sénégal: hybridation des ordres normatifs concernant l’éducation”. *Cahiers de la recherche sur l’éducation et les savoirs*, 12, p. 313-338.
- Dia, H. (2015). *Les diplômés en langue arabe au sein de l’élite sénégalaise: du symbolique à l’académique*. *Cahiers de la recherche sur l’éducation et les savoirs*, 14, p. 187-206.
- Dias, E. C. & Horta, J. S. (2007). “La Sénégalie”: un concept historique et socioculturel et un objet d’étude réévalués. *Mande Studies*, 9, p. 9-19.
- Dias, E. C. (2005). Da escola corânica tradicional à escola Árabi: um simples aumento de qualificação do ensino muçulmano na Senegâmbia?. *Cadernos de Estudos Africanos*, 7-8, p. 125-155.
- Dias, E. C. (2005a). ‘Islã negro’ versus ‘verdadeiro Islã’ – Dilema ou sintoma de persistente e injustificada discriminação dos muçulmanos africanos subsaarianos? *Africana Studia*, 8, p. 165-187.
- Diouf, M. (2001). *Histoire du Sénégal. - Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*. Paris: Maisonneuve Larose.
- Dozon, J.-P. & Holder, G. (2018). Introduction. In: Dozon, J.-P. & Holder, G. (Eds). *Les politiques de l’islam en Afrique - Mémoires, réveils et populismes islamiques* (pp. 17-30). Paris: Karthala.
- Gomez-Perez, M. (2011). “Des élites musulmanes sénégalaises dans l’action sociale: des expériences de partenariats et de solidarités. *Bulletin de l’APAD*, 33, p. 2-20.
- Grégoire, E. & Schmitz, J. (2000). *Monde arabe et Afrique noire: permanences et nouveaux liens*. Autrepart, 16, pp. 5-20.
- Humeau, P. & Lozneau, S. (2014). *Écoles coraniques et éducation pour tous: quels partenariats possibles? Mali, Niger, Sénégal*. Paris: AFD.
- Ismail, M. (2017). La notion de da’wa dans le texte coranique. *Histoire, monde et cultures religieuses*, 154-155, p. 137-165.
- Janjar, M.-S. (2013). Prosélytisme et /ou da’- Réflexions sur le cas de l’islam. *Histoire, Monde Cultures Religieuses*, 28, p. 141-152.
- Janson, M. (2014). *Islam, Youth, and Modernity in the Gambia - The Tablighi Jama’at*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mbacké, K. (2011). *Le parcours d’un arabisant de Touba, Dakar*, L’Harmattan. KE (K.), 2011, *Le parcours d’un arabisant de Touba*. Paris: L’Harmattan.
- Mota, T. H. (2020). Um coração de rei: Cultura política islâmica como antecedente das revoluções muçulmanas na África Ocidental (Senegâmbia, séculos XVI e XVII). *Varia História*, 36, p. 295-328.
- OAR. (2017). *Le péril jihadiste à l’épreuve de l’islam sénégalais*. Paris: Sciences Po- Observatoire africain du religieux (LASPAD-UGB).
- Orwin, A. (2017). *Redefining the Muslim Community Ethnicity, Religion, and Politics in the Thought of Alfarabi*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Otayek, R. (1993). Introduction. In: Otayek, R. (Ed). *Le radicalisme islamique au sud-ouest du Sahara – Da’wa, arabisation et critique de l’Occident* (p. 7-19). Paris: Karthala.

- Robinson, D. (2004). Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie (1880-1920) - Parcours d'accommodation. Paris: Karthala.
- Robinson, D. & Triaud, J.-L. (1977). Le temps des marabouts - Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, v. 1880-1960. Paris: Karthala.
- Saint-Lary, M., Samson, F. & Laurent, A.-S. (Eds.) (2011). Les outils d'un islam en mutation - Réislamisation et moralisation du sud du Sahara, *Ethnographiques.org*, 22.
- Sall, L. (2014). Soufisme et utopie économique-religieuse: les entrepreneurs mourides sénégalais à l'« assaut » des métropoles occidentales. *Lien social et politiques*, 72, p. 109-127.
- Samson, F. (2007). Islam social ou islam politique? Le cas de Modou Kara Mbacké au Sénégal. *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 1, p. 43-60.
- Samson, F. (2005). Les marabouts de l'islam politique: Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais. Paris: Karthala.
- Schmitz, J. (2000). Le souffle de la parenté -Mariage et transmission de la baraka chez les clercs musulmans. *L'Homme*, 154-155, p. 137-165.
- Schmitz, J. (2000a). L'islam en Afrique de l'Ouest : les méridiens et les parallèles. *Autrepart*, 16, p. 117-137.
- Skinner, D. (2010). Da'wa and Politics in West Africa: Muslim Jama'at and Non-Governmental Organizations in Ghana, Sierra Leone and The Gambia. In: Bompani, B. & Frahm-Arp, M. (Eds). *Development and Politics from Below* (pp. 99-130). Non-Governmental Public Action. Londres: Palgrave.
- Triaud, J. P. (2010). La Tidjaniya, une confrérie musulmane transnationale. *Politique étrangère*, 4, p. 831.
- Wane, B. (2010). L'Islam au Sénégal, le poids des confréries ou l'émission de l'autorité spirituelle. Tese de doutoramento em Sociologia. Université Paris-Est; Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Senegal.
- Weiss, H. (2020). *Muslim Faith-Based Organizations and Social Welfare in Africa*. New York: Palgrave Macmillan.
- Wright, Z. (2012). Traditional Islam and Pedagogical Change in West Africa: The Majlis and the Madrasa in Medina-Baye, Senegal. *Journal for Islamic Studies*, 32, p. 91-110.