

“DA ‘WA”, POLÍTICA, IDENTIDADE RELIGIOSA E “INVENÇÃO” DE UMA “NAÇÃO”

EDUARDO COSTA DIAS
ISCTE, Lisboa

A partir de um caso concreto, a súbita “invenção” de uma “nação muçulmana” na sub-região senegambiana¹, procurar-se-á, neste artigo, carrear elementos que ajudem a demonstrar como, por um lado, a identidade é instável e se vai redefinindo ao sabor das conjunturas e, por outro, como a religião pode ser, em contextos e conjunturas precisas, uma das fontes principais de produção e reformulação de identidades políticas e mesmo, embora não seja verdadeiramente o caso em apreciação, de identidade nacional. Neste caso específico, a expressão “nação muçulmana” – “nação muçulmana kaabunké”² – aplicada a uma zona sem qualquer tradição conhecida de independentismo ou mesmo de nacionalismo por parte das populações islamizadas, tem o sentido de identidade religiosa muçulmana, de identidade muçulmana dos kaabunké.

Todavia, pese embora os seus evidentes contornos religiosos, a identidade muçulmana kaabunké não deixa de redefinir-se incorporando progressivamente, a par dos problemas económicos e sociais com que as populações se defrontam, problemas políticos locais ou com repercussão local, nomeadamente os advindos da marginalização dos muçulmanos na Guiné-Bissau pós-guerra civil, do recrudescimento dos combates na Casamance, do “desvio” ditatorial (mascarado pontualmente de “islamismo”) do regime de Yahya Jammeh na Gâmbia, bem como do generalizado “desinvestimento presencial” do Estado resultante da crise do Estado Pós-colonial no Senegal, na Gâmbia e na Guiné-Bissau.

¹ O termo Senegâmbia é neste texto empregue no sentido de Senegâmbia “histórica” e não no sentido que adquiriu, nos anos oitenta, 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 O Kaabu é uma antiga unidade política que existiu, na região compreendida entre os rios Gâmbia e Corubali, sob o controlo mandinga do século XIII até meados do século XIX, altura em que os *mansa* mandingas “animistas” foram derrotados pelos fulas locais e pela teocracia muçulmana do Fouta Djallon. Na actualidade, apesar de disperso por três estados independentes (Gâmbia, Guiné-Bissau, Senegal), o território do antigo Kaabu continua a constituir um espaço dotado de alguma homogeneidade cultural e social. Boas descrições históricas em Cissoko (1981), Lopes (1988), Mane (1978), Niane (1989) e Quinn (1971).

Dito por outras palavras, a reformulação, em curso, da identidade muçulmana no Kaabu é, para além de um (“simples”) assunto de reformulação de identidade religiosa, também um problema de “invenção” de novas maneiras de fazer política, sobretudo de “invenção” de novas formas de posicionamento dos muçulmanos face ao Estado.

A ideia de “nação muçulmana” representa, como veremos, para além do “pano de fundo” ideológico de uma das várias respostas em curso ao conjunto de situações material e politicamente penalizantes para os muçulmanos do Kaabu, um dos principais trunfos utilizados pelos muçulmanos reformadores, tanto no plano mais estritamente religioso como no político, no seu confronto com os dignitários do islão dito tradicional: no plano religioso, na luta pela primazia do (seu) islão “arabizado” sobre o islão local; no plano político, na disputa do *leadership* político local e pelo conseqüente controle da mediação entre as populações islamizadas do Kaabu e o Estado.

Contudo, para além de um caso, como tantos outros, de reformulação de identidade religiosa apoiada num evidente aproveitamento de crise económica, política e social, trata-se de uma situação, como outras tantas na sub-região, de incapacidade, por razões culturais, históricas e ideológicas, de ligação efectiva dos problemas locais aos menos locais e de integração da “localidade” religiosa em realidades religiosas maiores.

Com efeito, mesmo que os principais mentores das actuais tentativas de reformulação do islão no Kaabu tenham como *leitmotiv* “fazer como os árabes – fazer tal e qual como os verdadeiros muçulmanos”, a identidade muçulmana kaabunké 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).

Neste artigo, a análise centrar-se-á, por um lado, nos contributos que, desde os anos oitenta, os diferentes movimentos de reforma do islão – genericamente chamados localmente de *da’wa* ou, mais comumente, de arabizantes (*arabi*) – têm tido na reformulação da identidade muçulmana das populações kaabunké e, por outro, num caso concreto, os “dissabores” da Associação Islâmica Ahmadiyya na Guiné-Bissau, de “volatilidade” do adquirido em matéria de cariz identitário e de imprevisibilidade dos seus desenvolvimentos³.

³ Todos os movimentos considerados neste artigo, quase por mero acaso, são movimentos ditos moderados e não “fundamentalistas”. Trata-se de uma opção baseada unicamente na importância relativa de uns movimentos em relação aos outros e não em critérios do tipo daqueles que alguns autores utilizam para distinguir reformadores “moderados” de “fundamentalistas”: os “moderados só querem reformar a religião; os “fundamentalistas” (“islamistas”, “integristas”) querem, para além de reformar a religião, impor a sharia e implementar a “república islâmica”. De facto, na Senegâmbia, a dita corrente radical é formada por grupúsculos de momento, sem qualquer visibilidade religiosa ou política, a não ser a que lhes advém da distribuição ocasional de propaganda ou, como é o caso de dois ou três grupúsculos instalados na “Grande Banjul”, da sua utilização conjuntural pelo poder estatal. No Kaabu, os grupos islamistas são praticamente desconhecidos.

I. O Islão no Kaabu

O islão dominante nas várias zonas da Senegâmbia, incluindo no Kaabu, é, como no passado, um islão de profundas conotações étnicas, de *gris-gris*, de “sede” rural e, em graus diferentes conforme as zonas, confrariático ⁴, isto é, o islão dito dos *marabouts* das aldeias e das confrarias (*turuq*, singular: *tariqa*) continua omnipresente e a ter, mesmo que nenhum muçulmano se defina totalmente na actualidade, como aliás também no passado, no quadro exclusivo do seu grupo étnico, uma profunda conotação étnica. No caso do Kaabu, por exemplo, os mandingas ou os fulas, são “mandingas e muçulmanos”, ou “fulas e muçulmanos” e não simplesmente muçulmanos (Dias, 1992).

Com efeito, como em inúmeros outros contextos islamizados africanos, no Kaabu a islamização – que só ocorreu de forma efectiva a partir do 3º quartel do século XIX ⁵ – não ocasionou a efectiva desvalorização do substrato cultural étnico e local ou, apesar do desejo sempre expresso de “fazer como os árabes”, a conversão das populações à cultura árabe ou ao espírito estrito dos textos corânicos (Nicolas, 1978).

Todavia, a continuada valorização do étnico e do local em detrimento da conversão das populações a uma imaginada “ortodoxia” muçulmana, vide árabe, não quer dizer que a presença, no Kaabu, das ideias religiosas muçulmanas não seja importante. No Kaabu, como em toda a Senegâmbia, as ideias muçulmanas são um dado cultural e ideológico incontornável que não só impõe práticas sociais, económicas e políticas conformes, como ainda obriga as populações a modificarem, “islamizando-as”, as formas como recordam o passado e como colocam as pessoas e as práticas a elas imputadas na cadeia de recordações (Dakhila, 1993).

Em relação a outros contextos muçulmanos, uma das principais singularidades dos saberes religiosos e prático-religiosos dos povos islamizados da Senegâmbia e do Kaabu advém do facto deste saber, aparentemente fundado na tradição escrita pelo papel fundamental dado ao Corão, dever a sua transmissão sobretudo à tradição oral que, como se sabe, é tributária da memória e do ouvido e não da vista e da biblioteca. No mínimo, o facto da inculcação das ideias religiosas muçulmanas ter sido feita, e se fazer ainda, sobretudo oralmente, associado à natural tendência das

⁴ As confrarias, 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 casamanse, 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 recrutas, sobretudo entre os emigrantes gambianos no Reino Unido e senegaleses em França (ver, por exemplo, Kepel, 1997).

⁵ Sobre a islamização do Kaabu, ver descrições históricas em Barry (1988), Leary (1970) e Roche (1985).

ideias religiosas incorporarem como suas outras ideias – no caso principalmente ideias do passado dito pré-islâmico – tornou o islão das populações locais uma religião “viva” e conjunturalizante e o *corpus* de prescrições e proscricções religiosas escritas um elemento a vários títulos secundário (Eickelman, 1978).

Desta aparente não conformidade entre religião, que se reclama do livro, e inculcação das ideias religiosas por via da oralidade, resultam também, por exemplo, escolas, formas de transmissão de saberes e professores e letrados com características específicas: escolas sem quadros pretos e material escolar impresso, formas de transmissão de saber privilegiadoras da oralidade, do aprender ouvindo e vendo fazer e letrados quase sem papel e livros, que se afastam das tradições verdadeiramente da escrita.

Os letrados do islão dito tradicional da Senegâmbia são, na maior parte dos casos, pessoas que fundamentam o seu prestígio intelectual, não tanto no facto de serem capazes de produzir conhecimentos verdadeiramente novos, mas sim no facto de serem capazes de, nos momentos necessários, transmitir oralmente aos outros a (sua) interpretação adequada dos factos.

Isto é, assumindo-se raramente como produtores autónomos de saber, *marabouts* de grande prestígio ou simples professores de Corão de uma qualquer recôndita aldeia, arrogam-se, contudo, de guardiães do saber e de maneiras de interpretar o real que lhes foram transmitidas por outros que também já os tinham recebido de alguém.

Por outro lado, em relação às práticas islâmicas destes letrados, transformados pelo seu papel de guardiães do saber e de transmissores adequados desses saberes em dignitários e líderes religiosos, o islão praticado pela “massa” dos crentes não é, como o não é para a generalidade das comunidades muçulmanas da África Subsahariana, um islão que se possa designar de popular, que suponha uma demarcação clara entre crentes anónimos e elites instruídas, mas sim um islão culturalmente específico que não distingue de facto, no plano da teologia e do entendimento das práticas religiosas, os crentes menos sabedores dos mais sabedores (Brenner, 1985). Os dignitários religiosos ditos tradicionais, na sua esmagadora maioria, não conhecem a teologia islâmica ou dela têm apenas alguns rudimentos e não se distinguem da “massa” dos crentes pela natureza das relações que têm com as ideias religiosas. O que verdadeiramente distingue a generalidade dos dignitários da massa dos crentes é quase que só a capacidade dos primeiros recitarem o Corão e de serem capazes de trabalhar, com eficácia, todos os ornamentos ostensivos das práticas religiosas, assim como a sua (eventual) capacidade de interpretarem adequadamente o real (Dias, 1999).

Num outro plano, 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, tornou os dignitários 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 instâncias políticas locais (Copans, 1980; Coulon, 1981; O'Brien, 1981; Robinson, 1997; Vilallon, 1995).

É contra este entendimento de islão – étnico, localista, sincrético, polarizado política e religiosamente na figura do *marabout* – que em grande parte se desenvolve, na actualidade, no Kaabu e na Senegâmbia em geral, a acção dos movimentos de reforma do islão.

II. Contexto de expansão dos movimentos reformistas nas décadas de oitenta e noventa

Os actuais movimentos reformistas na Senegâmbia, incluindo no Kaabu, despontam, na década de oitenta, num contexto de crise económica e de crise do Estado Pós-colonial e ganham importância, nos anos noventa, 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 noventa assiste-se, a par de um súbito interesse de alguns países árabes e organizações pan-islâmicas pela sub-região⁶, no plano religioso e político, ao enfraquecimento do controlo por parte dos dignitários religiosos tradicionais, sobretudo dos *marabouts* das aldeias, sobre as populações.

Com efeito, nos anos noventa, o agravamento da situação económica das populações, provocado pelos planos de ajustamento estrutural e as alterações dos quadros políticos nacionais ocorridas, 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 político-religiosos, na Gâmbia, na Guiné-Bissau e no Senegal.

Isto é, nos anos noventa, 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

⁶ 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.

material⁷, 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”⁸.

É pois sobre 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 no Kaabu, como em outras zonas da Senegâmbia, têm 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*.

Todavia, 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 percrutante na região de Dakar, no Siné-Saloum ou na “Grande Banjul” do que, por exemplo, na Guiné-Bissau ou na Casamance.

No caso particular do Kaabu, a influência dos movimentos reformistas é ainda globalmente marginal: o número de reformistas é reduzido, quase que se resumindo ao punhado de pessoas que estudaram “religião” nos países árabes e às que se movimentam nos círculos caritativo-religiosos financiados pelos países árabes ou nas secções locais de organizações pan-islâmicas; a acção religiosa corrente, até há poucos anos, quase que se limitava ao quadro do ensino nas múltiplas escolas *arabi* (*madrassa*) entretanto fundadas; a intervenção política só agora começa a dar os primeiros passos.

⁷ Esta situação vem desde os anos setenta e tem sido objecto de variadíssimas estratégias “superativas” por parte dos dignitários religiosos, nomeadamente daqueles que se inserem nos patamares superiores das confrarias ou que dispõem de capital escolar e social “moderno”. Não só ao longo dos anos os califas de algumas confrarias se transformaram em *power-brokers*, como ainda, no caso do Senegal, pela prática do *straddling* (um mesmo dignitário 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. Se na Gâmbia, pese embora o facto de não haver eleições “disputadas”, as alterações na relação clientelar têm alguns pontos de contacto com as do Senegal, no caso da Guiné a situação é totalmente diferente: no tempo de Nino, 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! Sobre as práticas de *straddling*, ver Diop e Diouf (1999); sobre a transformação de califas em *power-brokers*, ver Biaya (1998).

⁸ 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 veremos pelo exemplo pelas recentes manifestações de dignitários em apoio ao Presidente Kumba Ialá, darem sucessivas “cambalhotas” para terem de novo alguns benefícios por parte do poder.

III. Propostas religiosas dos reformistas

Os movimentos de reforma do islão, apesar, por exemplo, da “novidade” em termos de práticas religiosas com que se dão a ver, não são, em certas dimensões, no Kaabu como em outras zonas da Senegâmbia, um fenómeno verdadeiramente novo⁹.

Não só as tentativas de reforma do islão são, na sub-região, um fenómeno cíclico conhecido desde pelo menos desde meados do século XIX, como ainda se constata que, pese embora os contornos novos, ausentes ou pouco presentes no passado com que se apresentam os actuais movimentos reformistas, comportam várias dimensões que vêm do passado, nomeadamente a eleição do controlo do ensino religioso como o principal veículo das ideias reformadoras, a predisposição para reformar, “arabizando”, o islão local, a intervenção política activa e a disparidade de posicionamentos religiosos e ausência de coordenação das acções entre as várias correntes¹⁰.

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.

Na actualidade, os movimentos reformistas, pese embora o seu interesse pela reforma das confrarias, comportam-se como movimentos sobretudo alternativos ao islão local, incluindo a vertente confrariática deste.

Em relação ao passado, para além da diferença já referida e dos naturais novos contornos de intervenção política exigidos pelas mudanças económicas, sociais e políticas entretanto ocorridas, nomeadamente a mudança da situação dos quadros políticos nacionais de coloniais para pós-coloniais e dos quadros vivenciais, as principais diferenças residem, entre outras, sobretudo nas tentativas de “desetnização” do islão local, nas formas, conteúdos e suportes de transmissão das ideias religiosas e de alargamento da reforma a todas os sectores da vida das populações.

Num outro plano de observação, importa ainda salientar dois contornos ausentes ou pouco evidentes no passado que, na actualidade, cada uma à sua maneira, configuram em aspectos significativos a natureza dos movimentos reformistas no Kaabu e na sub-região: uma maior presença nos meios urbanos do que nos meios

⁹ Antes pelo contrário, estes movimentos de reforma, quer assumam, como no século XIX a forma de *jhiad* ou de reformas das confrarias, quer nos anos cinquenta, 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, 2000:147). Sobre este assunto ver também Chenouif (2000) e Gilsenan (1992).

¹⁰ 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).

rurais; uma maior interligação com movimentos reformistas de sede não local ou sub-regional¹¹.

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, de acentuada tendência para fazer pender a favor das cidades as relações campo-cidades, isto é, o aparecimento de formas megapolares e, tendencialmente, “desetnizadas” de islão (Hunwick, 1997; Miran, 2000).

Por outro lado, ainda em relação aos movimentos do passado, é notória uma maior ligação, pelo menos formal, dos movimentos actuais na sub-região com os grandes movimentos muçulmanos, sobretudo com os que têm sede no mundo árabe-muçulmano dito central.

É neste contexto de maior interligação com movimentos reformistas de sede não local ou sub-regional que, por exemplo, os movimentos reclamando-se do *da'wa*, na sua concepção moderna, aparecem, nos início dos anos oitenta, em algumas zonas da Senegâmbia, nomeadamente na “Grande Dakar” e na “Grande Banjul” e, nos finais de oitenta-princípios de noventa, no Kaabu e um pouco por toda a Senegâmbia.

Com efeito, 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 e no Kaabu, 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*¹².

¹¹ A interligação com os 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 arabisantes antecessores dos actuais, nos anos cinquenta. 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 sessenta em letargia, tendo na sua maioria antes do final da década de setenta 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 Bá, 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; Gomez-Perez, 1998).

¹² Esta discussão quase “paroquial”, no contexto senegambiano, não tem qualquer interesse operativo, mais que não seja porque todos os movimentos reformistas do islão, independentemente das suas origens teológicas – e na Senegâmbia há movimentos reformistas para todos os gostos e feitios! – são, localmente,

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.

Em certo sentido, esta "inculturação" local – ao nível do Kaabu, "kaabukização" – do *da'wa* reflecte, em simultâneo, a participação activa de certos grupos muçulmanos senegambianos no mundo islâmico transnacional e o seu enraizamento nas realidades locais de cada comunidade¹³.

Todavia, ao contrário do que tem vindo a suceder, por exemplo, na Nigéria ou na Costa do Marfim¹⁴, a síntese cultural operada em Kaabu, como em outras zonas da sub-região, não tem evitado o desnaturamento dos objectivos e da própria natureza do entendimento de *da'wa*. No Kaabu, dos três ou quatro movimentos com alguma expressão reivindicando-se de uma filiação efectiva do *da'wa*, só o protagonizado pela Associação Islâmica Ahmadiyya, apesar de no plano teológico "guardar" a sua especificidade "fundadora" – a quase equiparação a profeta do seu fundador – parece de forma notória não se desviar muito, na prática e nas ideias que procura transmitir, do entendimento original do conceito: é tutelada por "militantes" muçulmanos originários do mundo arabo-muçulmano dito central; a conduta e a pregação dos *da'iyha* seguem os termos de um manual produzido pela própria Associação¹⁵.

com excepção dos círculos intelectuais mais elaborados e dos próprios militantes dos diferentes movimentos *da'wa*, indiferenciadamente chamados *da'wa* ou arabizantes (*arabi*). Termo árabe, *da'wa* significa literalmente "apelo" e, na teologia muçulmana, "convite ao islão"; modernamente, o termo *da'wa* designa explicitamente uma ideologia de propaganda e de proselitismo muçulmano

¹³ Fenómeno idêntico se passa aliás com as confrarias. Pese embora o facto de duas das três principais confrarias serem transnacionais e transcontinentais e originadas no mundo arabe, adquiriram, na Senegâmbia, ao longo dos tempos, um conjunto importante de "originalidades" locais. É o caso, em vários momentos no século XIX e no início do século XX, por exemplo, da formação local de ramos da *tidjaniyya* (ritualmente parcialmente diferentes, funcionalmente autónomos) ou da *mouridiyya*, uma confraria dissidente da *qadiriyya*, de âmbito predominantemente senegalês. Sobre a constituição da *mouridiyya* ver, por exemplo, O'Brien (1971); sobre a "recepção" senegambiana da *tidjaniyya* ver em Robinson e Triaud (2000) várias descrições sobre a formação de alguns dos seus ramos locais.

¹⁴ Sobre os movimentos *da'wa*, na Costa do Marfim, ver, por exemplo, Launy (1990) e Miran (2000) e, na Nigéria, Kane (1998) ou Loimeier (1997). Uma análise global dos movimentos *da'wa* em Sanneh (1996), uma inventariação e descrição de movimentos *da'wa* na África Subsahariana em Otayek (1993), Rosander e Westerlund (1997) ou Schmitz (2000).

¹⁵ A Associação Islâmica Ahmadiyya, fundada em 1888 no Pendjab (Índia), tem a sede actualmente em Londres, está presente em cerca de 170 países, dos quais 50 no continente africano, e dedica-se, para além da acção proselitista e do ensino, a acções de assistência social e é, por alguns analistas, considerada "uma associação reformadora 'razoavelmente' moderada" e mesmo 'pró-ocidental' (sic). Do ponto de vista teológico, a Ahmadiyya caracteriza-se pela secundarização de um dos cinco pilares da Fé (a obrigação de peregrinação a Meca) e pelo estatuto de quase equiparado ao do profeta Maomé dado ao seu fundador: Mírza Ghulan Ahmad, ao interpretar as profecias de Maomé, conclui numa delas que o reformador que um dia voltará à terra para "ajudar" o islão é ele próprio; num outro plano, a Ahmadiyya caracteriza-se pela utilização de cânticos nas cerimónias religiosas, pelo recurso à pregação itinerante em equipa e pelo desdobramento de cada membro enquadrado, o *da'iyah*, no papel de militante social e de missionário, de missionário no mesmo estilo deslumbrado, censor e insistente, por exemplo, do dos "meninos de Deus", dos missionários das seitas neo-pentecostais ou, no catolicismo, das (antigas) "visitadoras de Maria" e do estereotipo, na literatura no século XIX, do franciscano descalço. Aliás, o mimetismo com as formas de proselitismo cristão é corrente entre os membros

Contudo, a “contextualização” e “inculturação” do *da’wa* e a sua inclusão no “granel” do reformismo reflecte ainda, para além da necessidade de enraizamento dos movimentos nas comunidades locais, como veremos em outro ponto, a necessidade incontornável de negociação e, de uma certa forma, acomodação prática e mesmo cedência ideológica aos “mais legítimos”, porque mais antigos, representantes do islão em cada comunidade, os dignitários do islão tradicional, confrariático ou não.

Porém, pese embora as múltiplas cedências feitas, em termos de “ortodoxia”, ao islão local, os diferentes movimentos reformistas não deixam de contrapor, por vezes de forma bastante incisiva, práticas e ideias próprias ao islão tradicional.

Com efeito, no plano das ideias e práticas religiosas, os movimentos reformistas na sub-região, 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, importando modelos (formas, suportes) de transmissão religiosa diferentes dos do islão tradicional, implementar práticas prosélicas, pelo menos na aparência em (quase) tudo opostas às tradicionais.

Em certo sentido, no plano das práticas religiosas, este confronto situa-se ao mesmo nível de importância da diferença existente, por exemplo em termos de pluralismo religioso¹⁶ ou de valorização do *corpus* textual de prescrições e proscições religiosas, entre o islão tradicional e o islão dos movimentos reformadores.

Este confronto não só tem importância em termos de estritos de materialidade das formas, como tem ainda grandes consequências ao nível da dimensão 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* – 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 standardizado construído a partir de “vulgatas” atribuídas ao mundo arabo-muçulmano dito central.

Por outro lado, enquanto que o reformismo valoriza o conteúdo próprio dos textos islâmicos fundamentais em relação à sua simples recitação personalizada, o

da Ahmadiyya, como entre outros movimentos *da’wa*: traduzem o termo *da’wa* por apostolado islâmico e o *da’iyha* por missionário. Sobre a Ahmadiyya ver, para além do estudo clássico de Fisher (1963), uma boa descrição em Plikman (1999) e uma apolegética em Oden-Oden (2000); sobre o problema da intercunicabilidade de linguagens e mimetismo entre formas proceleticas cristãs e modernas de *da’wa*, ver Sanneh (1997).

¹⁶ Paradoxalmente, dada a grande diversidade de filiações dos movimentos reformistas, o pluralismo religioso está, em certo sentido, muito mais presente no islão tradicional do que no reformista: os movimentos reformistas pregam o monopólio do “seu” islão, isto é, o seu islão é o único, é o “verdadeiro islão”; o islão tradicional, pese embora a guerra anual sobre o dia em que começa o ramadão!, não compara em termos de verdadeiro ou falso o islão praticado pelas diversas tendências étnicas e mesmo confrariáticas; quando muito, cada etnia considera os seus membros melhores muçulmanos do que os da outra.

islão tradicional sempre valorizou o "don", a *baraka*¹⁷ e a capacidade pessoal do pregador de recitar, em detrimento do conteúdo.

Com efeito, se no islão tradicional o saber muçulmano só se difunde quando recitado a partir da memorização e internalização de textos (normalmente só o Corão) ouvidos em árabe, uma língua que a larga maioria dos dignitários tradicionais não compreende, nas formas reformistas de difusão os textos sagrados são só transmitidos por pessoas que, de uma forma ou de outra, tiveram acesso aos textos e têm capacidade para, lendo, os entenderem¹⁸.

Por outro lado, as novas formas de utilização dos textos, frequentemente traduzidos para línguas locais ou para a oficial, representam um reforço da despersonalização da relação crentes-dignitários: os marabouts e os professores de corão, no passado, garantes exclusivos do saber muçulmano estão, na actualidade, progressivamente a serem transformados em simples leitores mais ou menos privilegiados de textos, textos aliás cada vez mais acessíveis a todos os crentes minimamente escolarizados na língua para o qual os textos foram traduzidos.

Todavia, acessibilidade aos textos não se traduz só na progressiva despersonalização do saber religioso. Indicia também o começo da perda de legitimidade dos depositários do saber religioso no islão tradicional e do confronto destas legitimidades com outras legitimidades (Botte, 1990).

No islão tradicional, as cadeias de transmissão (*silsila*) que ligam o discípulo ao mestre e o mestre ao seu próprio mestre e aos grandes mestre do passado, legitimam os saberes transmitidos aos discípulos; nos movimentos reformistas, o privilegiar dos textos em relação aos pedagogos deslocaliza a sede e reformula a legitimidade do saber, tornando-o dependente do conteúdo da mensagem transmitida¹⁹.

Finalmente, por outro lado, privilegiando o conteúdo em detrimento das características pessoais do transmissor, incluindo a sua conotação étnica, os movimentos reformista do islão, uns mais do que outros naturalmente, procuram fazer passar a ideia de que o "seu islão" é um islão sem cor étnica, ou melhor, um islão supra-

¹⁷ Conceito *sufi*, utilizado a propósito e despropósito em toda a Senegâmbia, que literalmente significa "bênção" 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, 1984:208]. Sobre a importância da *baraka* na transmissão do saber religioso ver, para além de Brenner (1984, 1985), Décobert (1993) e Wansbrough (1978).

¹⁸ O saber religioso no islão tradicional, transmite-se, como vimos em outro ponto, sobretudo pela oralidade, sendo o texto escrito um suporte meramente secundário, só acessível a uma pequeníssima minoria de letrados em língua árabe. Aliás, enquanto que o islão reformista promove a leitura e, em certo sentido, a interpretação, para o islão tradicional compreender os textos não é uma prioridade e lê-los de maneira crítica é ainda hoje na Senegâmbia, como em muitas outras regiões africanas, quase uma blasfémia (Miran, 2000).

¹⁹ Uma situação que também é notória quando se estabelecem paralelismos entre a lógica de ensino nas escolas tuteladas pelos marabouts e pelos reformadores: enquanto que o ensino na escola corânica tradicional (*kuttab*) assenta na tradicional transmissão oral do Corão do mestre para o aluno, na escola dita *arabi* (*madrassa*) – o tipo de escola difundido pelos reformadores – o ensino do corão integra-se num quadro "moderno", onde para além do árabe e das línguas oficiais, se pode aprender as ciências naturais, a matemática e a geografia. Sobre o confronto de lógica e natureza entre ensino corânico tradicional e das *madrassa* ver, por exemplo, Brenner (2001), Cissé (1992), Dias (2001) e Gérard (1997).

étnico que é igual para todos independentemente da qualidade étnica do transmissor. Uma transformação de tal forma evidente que basta para a constatar tomar boa nota da audiência crescente que em todos os meios, mesmo no interior profundo do Kaabu, têm as pregações difundidas em cassetes audio, independentemente da condição étnica e da nacionalidade do pregador.

Neste aspecto, importa reter o “verdadeiro *must*” que são, desde há alguns anos, as sessões de escuta de cassetes audio organizadas por reformistas, e mesmo por não reformistas, de todos os quadrantes: tanto de simples leitura do corão, como de excertos e comentários de outros textos do *corpus* muçulmano, não só se encontram disponíveis em todas as feiras de uma qualquer aldeia kaabunké, como ainda se divulgam, para além do árabe, em algumas línguas locais e nas línguas oficiais. Ouvidas em pequenos grupos *ad-hoc* ou, por vezes, em grupos maiores no interior das mesquitas e das “salas de oração”, são frequentemente objecto de comentários feitos por “espontâneos”, geralmente de tendência reformadora.

Mais recentemente começaram também a ser organizadas sessões de visionamento de cassetes video em locais privados, em mesquitas e mesmo em salas de “cinema e video”²⁰.

Ao promover a despersonalização da transmissão do saber e ao relegar para segundo plano a velha questão, no islão tradicional, da estreita homogeneidade étnica entre pregador e auditor, e, em simultâneo, ao promover indirectamente a ficcionalidade de uma integração *de jure et facto* dos muçulmanos do Kaabu na *umma*, na comunidades dos crentes, a possibilidade (e o “direito”) de acesso aos textos por um número cada vez maior de crentes tornou-se, de entre todas, uma das mais importantes contribuições trazidas pelos reformistas à reformulação da identidade muçulmana dos kaabunké.

Uma reformulação de identidade religiosa à qual não têm ficado também imunes os muçulmanos enquadrados nas confrarias de cariz “mais senegambiano” implantadas no Kaabu.

Com efeito, pese embora o facto de, a par do confinamento étnico, o carácter “confrariático” ser um dos principais dados estruturantes do islão tradicional nos

²⁰ De entre as cassetes de video que circulam nos últimos tempos a mais divulgada na parte senegalesa e guineense do Kaabu parece ser uma cassette em árabe, dobrada em francês, de origem provável do Egipto, em que sobre imagens dos lugares santos e *flashes* de peregrinações de muçulmanos africanos são feitas leituras de excertos do corão e dos *hádith*. Esta cassette, que apareceu no Kaabu “guineense” em finais de 2000, tem sido vista nos últimos meses por centenas de pessoas, algumas das quais têm mesmo pago para ver: a cassette entrou no circuito das sessões de video pagantes ao lado dos filmes do Bruce Lee e dos melodramas indianos. Numa sessão em Contuboel no início de Fevereiro do ano corrente, a sua projecção numa destas “salas de cinema” (entrada, com obrigatoriedade de trazer assento de casa, 500 francos CFA) teve direito a tradução simultânea para fula! Diferente sorte tem tido um desenho animado em video sobre a vida do profeta Maomé que circula desde o início deste ano : produzido em 2000, na Alemanha, narrado em inglês, tem sido objecto, pelo menos na Gâmbia, de boicote por parte dos sectores “mais” arabizantes”, nomeadamente os próximos da *wahhbiyya* saudita (Sabel Badjan, *in* Daily Observer, 20.04.01). Na Guiné-Bissau, não se tem conhecimento da sua projecção, ainda que vários muçulmanos já a tenham visto na Casamance ou na Gâmbia.

países senegambianos, as confrarias tradicionalmente instaladas na Senegâmbia e os movimentos reformistas não têm tido, ao contrário do que tem sucedido em alguns outros países sub-saharianos, relações “permanentemente” tumultuosas: as confrarias senegambianas enquanto tal nunca declararam guerra aos movimentos reformistas; os movimentos reformistas não inscreveram até agora no seu programa o confronto global com as confrarias; os conflitos têm sido pontuais e geralmente limitados a situações locais.

Por outro lado, os vários movimentos de reforma do islão tradicional têm tido também algumas repercussões significativas no interior das confrarias senegambianas, de tal forma que, por exemplo, para além da corrente utilização de materiais “arabizantes”, alguns membros das confrarias participam e têm, em alguns casos, lugar de relevo na “movida” reformista: um dos movimentos reformistas mais importantes do Senegal, o movimento *mustarshidîn*, é dirigido por Moustapha Sy, um jovem *marabout* da família que dirige um dos principais ramos da *tijaniyya* no Senegal²¹; muitas das cabeças visíveis da miríade de pequeníssimas associações caritativas muçulmanas aparecidas como cogumelos nos últimos anos na sub-região (conhecidas popularmente por “ong *arabi*”) são membros assumidos e, em alguns casos, activos de estruturas locais e mesmo intermédias das confrarias.

No caso particular do Kaabu, em especial nas zonas onde a capacidade enquadadora das confrarias é, comparativamente com outras, mais ténue (Província Leste e Oio da Guiné-Bissau, Alta Gâmbia e Alta Casamance), uma parte significativa dos reformadores provém das fileiras das confrarias *tijaniyya* e *qadiriyya*. Em muitos casos, são jovens que estudaram nos países árabe com bolsas “conseguidas” pelas confrarias e que mantêm uma ligação, pelo menos formal, com as confrarias: nem transfugas, nem militantes, antes pelo contrário!²²

IV. Conjunturas, reformulações identitárias, avanços e recuos

O encontro de pontos de vista, « entre confrarias e movimentos reformadores, quanto à necessidade de reformar o islão tradicional e de o integrar mais plena-

²¹ Todavia, pese embora o facto do movimento *mustarshidîn* ser efectivamente um movimento de reforma de tendência arabizante e progressivamente desligado dos ritos e rituais da *tijaniyya*, não deixa, pelo próprio estatuto da família do seu principal mentor no interior da confraria, não só de formalmente ser um “simples” movimento de reforma interna da confraria, como ainda de, em situações concretas, como sucedeu, por exemplo, no caso das eleições presidenciais de 1993, comprometer a *tijaniyya*, muito em especial o ramo dos Sy. Sobre este caso concreto ver Kane e Villalon (1998).

²² Todavia, as relações entre militantes reformadores e os círculos religiosos donde são originários não deixam, de vez em quando, de terem desfechos desastrosos e, como no caso de Y. S., mesmo fatais. Y. S., antigo bolseiro na Arábia Saudita (Medina) e originário de uma importante família de “mouros” (*mori*) mandingas da Guiné-Bissau, no seu regresso ao país, “desatou” a criticar os “velhos” e sucedeu-lhe o mesmo que já tinha acontecido a outros jovens “deslumbrados”: morreu de súbita “doença de barriga”, vide salvo melhor informação, envenenado!

mente numa putativa “ortodoxia” muçulmana, tem também repercussões, não só ao nível dos conteúdos e formas de transmissão do saber, como também ao nível da promoção do pluralismo étnico no interior das comunidades muçulmanas e ao nível da reformulação dos termos da participação dos muçulmanos no jogo político local e em cada um dos estados.

Neste último aspecto, uma reformulação em termos de participação política é tanto mais necessária dado que, para além do esvaziamento das tradicionais relações padrão-cliente com o Estado, o aparecimento do pluripartidarismo introduziu a necessidade dos muçulmanos redimensionarem a sua participação no jogo político²³. Neste aspecto, contudo, o encontro de posições entre dignitários do islão tradicional e reformistas situa-se muito mais ao nível da convergência de respostas imediatas aos problemas pontuais do que ao do “sentido” que deve assumir a organização política dos muçulmanos e, como veremos pelo caso da Associação Islâmica Ahmadiyya na Guiné-Bissau, o seu relacionamento com os Estados²⁴.

Por outro lado, para além do confronto com os movimentos reformadores, tanto as cúpulas das confrarias como os dignitários locais se têm a vindo confrontar com o fenómeno do esvaziamento das aldeias em detrimento das cidades e da emigração, bem como com o fenómeno paralelo de aparecimento de novos grupos sociais urbanizados, mais escolarizados e em vários casos tendencialmente atirados para o saco dos “deixados por conta” nas cidades africanas e do sub-proletariado nos lugares de emigração: um fenómeno de consequências múltiplas que não só obriga à renegociação das relações entre o “islão rural” e o “islão urbano” e, secundariamente, destes com o “islão” contacto nos lugares de emigração, como também a reposicionamentos em termos de relacionamentos étnicos e, mesmo, ao aparecimento de dignitários de perfil tipicamente urbano.

Vejam-se, como exemplo de consequências destas alterações nas confrarias, o caso da *mouridiyya*, que teve de redefinir as suas práticas tendo em conta o crescimento do peso numérico dos seus aderentes nas grandes cidade e na diáspora, ou o

²³ Em termos de visibilidade e de conteúdos, a dimensão de “contra-poder” muçulmano no relacionamento com o Estado tem em cada época, naturalmente, diferenças significativas: no passado, os dignitários estavam “presos”, como ainda 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, os “modernistas” procuram, alguns mesmo por via de práticas de *straddling*, comportar-se como políticos “modernos” e impor o peso da sua “muçulmanidade” nos terrenos do Estado, tanto a nível local como nacional, como já aconteceu no Senegal, criando “partidos muçulmanos” (Biaya, 1998; Dias 2000a, Diop e Diouf 1999; Villalon 1995).

²⁴ Muito embora o conflito recente entre a Associação Islâmica *Ahmadiyya* e o Conselho Nacional Islâmico da Guiné-Bissau não tenha directamente a ver com questões de relacionamento com o Estado, o “desacerto” de posições entre os tradicionalistas e os movimentos reformistas na matéria é, no plano dos princípios, notório: 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-dwala* (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 e Piscatori (1998)

de alguns califas "intermédios" de certos ramos da *tidjaniyya* que, na actualidade, se comportam mais como empresários ou promotores de ONG (organizações não governamentais de desenvolvimento) e partidos políticos do que como chefes religiosos em "tempo integral" e, no caso dos dignitários locais, o crescimento em número e importância religioso-política da figura do dignitário de bairro-quarteirão – um dignitário que, por oposição ao dignitário das pequenas aldeias rurais, não só se defronta com um maior número de concorrentes, como ainda é dignitário numa comunidade quase sempre pluriétnica e geralmente com grandes assimetrias sociais relativas, nomeadamente as que separam os membros que têm ocupação dos que não a têm.

Todavia, este movimento de redefinição da intervenção política não deixa de ser um movimento, conforme as zonas, de desigual intensidade e repercussão: as questões políticas que dividem e separam populações e os Estados senegambianos não são as mesmas por todo o lado; as confrarias têm diferentes zonas de implantação²⁵ e tradições de "aparato" religioso e histórias de pluralismo étnico, de reformismo e de práticas políticas sensivelmente diferentes umas das outras²⁶; não é indiferente que o palco de intervenção política seja o urbano ou o rural.

Estas diferenças, já visíveis quando se trata da constatação da intensidade e extensão do "simples" processo de redefinição religiosa, são ainda mais notórias quando se passa para a questão das consequências políticas a tirar.

Paradoxalmente, é na zona senegambiana menos tocada pelos movimentos reformistas, o Kaabu, que é menos notória a perda de importância do islão rural em favor do "islão urbano", que a "invenção" de uma identidade muçulmana para todos os muçulmanos que lá vivem recentemente mais tem, comparativamente²⁷, progredido, nomeadamente ao nível da acção política pontual e, sobretudo, da convergência de pontos de vista dos vários grupos étnicos.

Neste último aspecto, no Kaabu, nos últimos dois-três anos, tem-se notado, a coberto de uma convergência na focalização da mesma fonte dos problemas – "o 'governo' que não protege os muçulmanos do Kaabu" –, o esbatimento das diferenças e dos tradicionais conflitos entre as várias etnias muçulmanas, quer do ponto de vista do relacionamento individual, quer do ponto de vista do mais amplo relaciona-

²⁵ No caso do Kaabu, a *qadiriyya* é majoritária na parte gambiana e tem expressão relativa na Casamance e na Guiné-Bissau, a *mouridiyya* tem sobretudo expressão importante no Departamento de Kolda e na Casamance e a *tidjaniyya*, a confraria com maior expressão na Guiné-Bissau, está presente por via dos seus diferentes ramos em todo o Kaabu.

²⁶ Veja-se, como caso de (não) pluralismo étnico, a confusão entre identidade *wolof* e *mouridiyya*; como exemplo de tradição reformista, a longa história *tijaniyya* senegambiana; como tradição da mais nítida separação entre religioso e político, por comparação com a *tidjaniyya* ou a *mouridiyya*, o da *qadiriyya*.

²⁷ Muito embora em outras zonas da Senegâmbia o processo de reformulação identitária seja mais antigo e mais extenso – caso, por exemplo, da Grande Dakar, do Siné-Saloum e mesmo do Fouta-Toro – nota-se nos anos mais recentes uma "estagnação" de crescimento, nomeadamente provocada pela expectante atitude dos muçulmanos em relação aos resultados dos sucessivos actos eleitorais no Senegal nos últimos quatro anos. Sobre a atitude dos muçulmanos no Senegal nos momentos eleitorais de 1998, 2000 e 2001 ver, por exemplo, Samson (2000), Diop e Diouf (1999) e Jeune Afrique (6.5.01).

mento a nível religioso, económico e político. Por exemplo, o tradicional antagonismo entre fulas e mandingas, estruturante das relações inter-étnicas na região desde pelo menos a queda, no 3º quartel do século XIX, do antigo império mandinga do Kaabu, tem desde há dois-três anos a esta parte sido substituído por uma maior cooperação, mormente ao nível religioso, nomeadamente naquilo que era muito dificilmente imaginável ainda há bem pouco tempo: a cooperação a nível de organizações muçulmanas de inter-ajuda, de festas religiosas e ensino entre as várias etnias muçulmanas no antigo Kaabu. Uma cooperação também notória durante todo o período da guerra civil na Guiné-Bissau e, mais recentemente, com o recrudescimento da violência e do alargamento do conflito independentista na Casamance: muitas famílias muçulmanas da Casamance e da Gâmbia receberam em casa muçulmanos refugiados da Guiné-Bissau, independentemente da sua etnia, alguns dos quais ainda por lá andam; o principal ponto de apoio e recepção aos deslocados da nova zona de conflito, a parte central do departamento de Kolda, são as famílias muçulmanas do interior da Casamance e das zonas fronteiriças da Gâmbia e da Guiné-Bissau ²⁸.

Aliás, esta resposta muçulmana “pluriétnica” ao problema dos refugiados não tem nada de verdadeiramente “aberrante” ou mesmo original; está mesmo inscrita num dos “institutos costumeiros” que informam a “arquitetura” societal, o *sanankunya* ²⁹: os muçulmanos não têm *sanankun* com os *soninkés*, os muçulmanos só têm *sanankun* com outros muçulmanos, isto é, na Casamance, na Guiné-Bissau e na Gâmbia, onde as populações muçulmanas vivem paredes meias com populações não muçulmanas, o islão não só pontua a identidade do grupo, como ainda pontua a sua distinção “mais definitiva” face aos vizinhos *soninkés* (“bebedores”, *vide* não muçulmanos).

No caso particular da melhoria das relações entre mandingas e fulas vivendo no Kaabu, trata-se em parte, pelo menos aparentemente, de um simples accionar, numa situação difícil, do *sanaku* existente entre as duas etnias.

Por outro lado, na sua vertente identitária – mais insidiosamente construção política – a “invenção” da nação kaabunké é dada a ver, paradoxalmente, a partir de

²⁸ Na Casamance, os fulas e mandingas, enquanto grupos étnicos que não são parte directamente interessada no conflito – o conflito, embora atinja toda a população entre o Atlântico e a Mi-Casamance, é tradicionalmente sobretudo entre djolas (“animistas”, cristãos, muçulmanos) e o poder central wolof senegalês – têm sido obrigados, nas áreas de maior actividade da guerrilha, a repelirem-se para zonas mais interiores da Casamance, para a Gâmbia ou para a Guiné-Bissau, abandonando terras, casas e comércio.

²⁹ O *sanankunya* é um instituto – uma espécie, na linguagem de alguma antropologia, de relações de parentesco de gracejo – estruturado à volta de direitos e deveres de assistência mútua accionáveis em situações de grande dificuldade e de interdições. No caso dos fulas e mandingas do Kaabu, para além do facto de mesmo nos meios urbanos viverem em quarteirões devidamente separados, a dimensão do instituto do *sanankunya* mais proclamada não é a positiva, a de ajuda em caso de necessidade, mas sim a negativa: a impossibilidade de casamento entre pessoas que, por pertenças linhageiras ou étnicas, estão cobertas da relação de *sanankun*. Sobre a instituição do *sanankunya*, uma instituição ainda hoje de grande centralidade no ordenamento societal das populações muçulmanas da Senegâmbia, ver, por exemplo, Camara (1992) e Conde (1970).

uma antiga unidade política *soninké*, vide “animista”, isto é, a reformulação identitária dos muçulmanos residindo na área geográfica zona do antigo império mandinga do Kaabu é dada a ver, no plano político, sob a forma de “invenção” de uma unidade política, em simultâneo, aparentemente “revivalista” e incorporadora de uma historicidade que não pertence por direito ao islão.

Não havendo, nem razões históricas que para isso contribuam – em nenhum momento o Kaabu foi reivindicado como elemento de construção da legitimidade nacional de qualquer um dos três Estados Nação ou como unidade política a ser desanexada dos três ou mesmo de um só -, nem do ponto de vista religioso razões directas para a construção de uma “nação muçulmana” sobre uma antiga unidade política não muçulmana, toda a construção da ideia parece assentar na procura de resposta aos desafios da conjuntura negativa por que passam na actualidade os muçulmanos do Kaabu.

Porém, a ideia de “nação muçulmana” não tem tido no Kaabu um percurso linear, como o atesta, por exemplo, a desaprovação expressa por múltiplos sectores muçulmanos kaabunké da intenção de impor a sharia (*shari’a*) na Gâmbia³⁰, o paradoxo que parece ser o aparecimento súbito de guerrilheiros fulas e mandingas no conflito da Casamance³¹ e dois casos, de sinal oposto, recentemente ocorridos na Guiné-Bissau-Bissau: o caso das cerimónias fúnebres do General Ansumane Mané, em finais de 2000³² e o do congresso da “secção guineense” da *Ahmadiyya* e dos seus desenvolvimentos posteriores³³.

³⁰ A intenção do Presidente Jammeh, expressa publicamente em finais de Dezembro de 2000, de impor a sharia, desmentida pelo próprio dois dias depois, foi objecto nos primeiros meses de 2001 de grande controvérsia, quer na opinião pública dos países vizinhos, quer nos meios muçulmanos gambianos, nomeadamente nos sectores tradicionalistas. Para além das múltiplos apelos a Jammeh e das declarações de intenção de desobediência, várias instalações de grupúsculos “pró-sharia” situados no eixo Banjul-Serrakunda foram, em Fevereiro, objecto de “incêndios espontâneos”.

³¹ Nos últimos meses, em paralelo com o insucesso da mediação gambiana e guineense e das conversações entre o MFDC e o poder de Dakar, não só a violência tem aumentado, como ainda o conflito tem vindo a mobilizar, para o lado da guerrilha, elementos de sectores populacionais até há pouco afastados. Alguns observadores são mesmo da opinião de que o recente alargamento da área de conflito se deve à chegada à guerrilha de membros das etnias fula e mandinga (Le Soleil, 17.3.01, 19.7.01; The Independent, 20.5.01; Daily Observer, 22.4.01; Afrique Confidentielle, 4.5.01; Jeune Afrique, 6.4.01). A ser verdade e a ter expressão, para além de um elemento novo no conflito, estaremos na presença de uma nova via de reformulação da identidade de fulas e mandingas que não tem em conta a pertença religiosa mas sim a pertença a um espaço geográfico.

³² Nas cerimónias fúnebres de Ansumane Mané, em Bissau, em especial na da “esmola” do sétimo dia, realizada como a do funeral em condições muito adversas – controlo militar de Bissau e das suas entradas pelas forças militares vencedoras, diabolização dos vencidos, associação de Mané a forças inimigas da Guiné-Bissau e da democracia – estiveram presentes milhares de muçulmanos, muitos vindos da Casamance e da Gâmbia e, ao contrário do que é costume, mesmo quando se trata de um dignitário religioso importante, todas as etnias estiveram presentes em termos relativos significativos.

³³ Desde 1995 presente na Guiné-Bissau, a *Ahmadiyya*, que tem um presidente e um secretário geral guineenses e o estatuto de associação guineense mas que tem sido, na prática, tutelada por quadros estrangeiros (ultimamente originários da Índia ou do Paquistão), tem-se distinguido pelo seu activismo social e pelo “militantismo” proselítico dos seus membros. No plano social, em Julho de 2001, pagava salários a 40 professores de escolas *arabi* instaladas em aldeias e cerca de 800 pensões a viúvas muçulmanas, tinha em curso um pro-

Se no caso das cerimónias fúnebres de Ansumane Mané estamos em presença de um caso de, em parte por contraponto à secundarização dos muçulmanos no aparelho de estado ³⁴, manifestação que ergue uma mesma bandeira, a bandeira de todos os muçulmanos da Guiné-Bissau, no caso do congresso de Farim e dos seus desenvolvimentos posteriores estamos na presença de um caso que comprova a instabilidade do processo de construção identitária e como essa instabilidade é provocada não só por questões exteriores, como também interiores ao campo muçulmano.

Deste ponto de vista, o congresso anual da Associação Islâmica Ahmadiyya tem dois momentos onde as contradições se dão a ver: um primeiro momento, em finais de Janeiro de 2001, o do congresso propriamente dito; um segundo momento, o das consequências desse congresso nas relações dos seus quadros com os dignitários religiosos tradicionais que culmina, em finais de Agosto, com a expulsão dos quadros estrangeiros da *Ahmadiyya* e com a manifestação de agradecimento a Kumba Ialá.

No congresso realizado em Farim, na Região do Oio, com a presença de cerca de 2000 muçulmanos, muitos dos quais vindos da Casamance e da Gâmbia e alguns representando grupos muçulmanos não afectos à *Ahmadiyya*, as palavras de ordem mais ouvidas foram as de “união de todos os muçulmanos”, “promoção da solidariedade entre muçulmanos” e “respeito do governo pelos muçulmanos”. O representante do Presidente da República, Ibraima Sory Djaló – fula, conselheiro para assuntos religiosos do Presidente e presidente interino e “muçulmano de serviço” do partido no poder, o Partido da Renovação Social (PRS) –, teve, ao contrário do que habitualmente sucede com convidados de “marca”, uma recepção “morna” e foi obrigado a escutar, para além da inventariação de todas as acções levadas a cabo pela *Ahmadiyya* em prol do “bem estar” dos muçulmanos, a listagem de todas as perseguições políticas e violências exercidas em vários pontos do país contra os muçulmanos da Guiné-Bissau nos últimos anos e a inventariação pormenorizada dos boicotes feito às actividades da *Ahmadiyya* – “que não dá nem nunca dará dinheiro para ser metido no bolso dos comilões”, “que não alinha com quem só envergonha os verdadeiros muçulmanos” – por alguns membros do *establishment* muçulmano na Guiné-Bissau ³⁵!

grama de distribuição de alimentos e medicamentos, acabava de inaugurar um centro de saúde em Bafatá e previa, para Setembro, a abertura do de Bissau; no plano religioso, a sua acção desde 1995 tem-se caracterizado, para além da construção de mesquitas (8 construídas entre 1995 e Julho de 2001), pela desmultiplicação, por vários pontos do país, das sessões de oração e crítica mais ou menos contundente aos [“mouros”, vide dignitários do islão tradicional] que “fazem coisas que não correspondem aos ensinamentos do islão”. As relações da Ahmadiyya com os *marabouts* e outros dignitários do islão tradicional nunca foram as melhores, tendo mesmo havido antes dos acontecimentos recentes alguns afrontamentos que desembocaram, como em meados do ano passado em Cacine e já este ano em Bigene (Região de Bafatá), em violência física.

³⁴ A cilada, derrota e assassinato de Ansumane Mané integra-se, para muitos analistas, numa política mais vasta de secundarização dos muçulmanos na vida política guineense e de “tomada” do aparelho de estado levada a cabo pelos membros da etnia balanta – a etnia majoritária na Guiné-Bissau, a etnia do Presidente da República e do Primeiro Ministro – desde a eleição do Presidente da República, Kumba Ialá, e da tomada de posse do governo saído das eleições. Sobre a “balantização”, ver um apontamento jornalístico em Dias, (2000b).

³⁵ Ao contrário, por exemplo, de outra importante associação muçulmana estrangeira na Guiné-Bissau, a Associação Kowietiana para os Muçulmanos de África, que se dedica em quase exclusivo ao financiamento

Todavia, pese embora o facto de uma parte significativa dos oradores guineenses nas suas intervenções tivesse expresso a opinião de que os problemas dos muçulmanos na Guiné-Bissau são provocados pela "política anti-muçulmana" e pela "má governação e corrupção do governo", na declaração lida no final do congresso as questões sociais, a par das mais estritamente religiosas, tiveram primazia total sobre as questões políticas.

A declaração final centrou-se, na reafirmação da vinculação da *Ahmadiyya* ao prosseguimento das suas acções de socorro, nomeadamente ao nível da construção e abertura de novos dispensários, à continuação do seu apoio aos professores das escolas *arabi* e à divulgação do Corão e à luta pela unidade de todos os muçulmanos³⁶.

Fora da declaração final ficou qualquer menção à muito aplaudida proposta feita, no decorrer dos trabalhos, por um convidado guineense membro de uma "ong *arabi*" sediada em Bissau, num grande congresso realizado em 2002, que reuniu todas as associações muçulmanas da Gâmbia, da Casamance e da Guiné-Bissau, independentemente das filiações doutrinárias.

Na declaração final não foi feita também qualquer referência a outro momento forte do congresso: a denúncia, por vários oradores, dos negócios escuros realizados pelo Conselho Nacional Islâmico (CNI) com a peregrinação a Meca³⁷.

Contudo, apesar do sucesso do seu congresso, logo nos dias que se seguiram ao seu encerramento a contestação à *Ahmaddiya*, que no passado se resumia a contestações localizadas vindas da parte deste ou daquele dignitário local, assistiu a um crescimento em larga escala pelas estruturas associativas do islão tradicional, nomeadamente o CNI.

Uma situação de mal estar que provocou em catadupa uma série de acontecimentos, nomeadamente pressões junto do Presidente da República e do Governo para o encerramento da *Ahmadiyya* e que, entre meados e fins de Agosto, têm o seu ponto alto: em 10 de Agosto circula a notícia que o Presidente da República comu-

de obras assistenciais de associações muçulmanas próximas do oficioso Conselho Nacional Islâmico e à atribuição de "bolsas de peregrinação a Meca" e que não tem actividades religiosas autonomas, a Associação Islâmica *Ahmadiyya* não só tem actividades sociais próprias e actividades religiosas autónomas, como não atribui financiamentos a terceiros ou, por considerar que a peregrinação a Meca é uma obrigação restrita aos "que têm posses", "bolsas de peregrinação".

³⁶ O plano de actividades divulgado no congresso previa, para o período 2001-2005, a construção de 100 pequenas mesquitas, a instalação de escolas de ensino regular para ministrar, em conjunto com o ensino religioso, os programas do ensino oficial guineense, a abertura, em meados de 2002, de um centro de saúde em Farim e de um outro, no sul da Guiné-Bissau, até 2005.

³⁷ Tradicionalmente, o Conselho Nacional Islâmico (CNI), estrutura sucessora da Associação Muçulmana da Guiné-Bissau, negocia com organizações muçulmanas internacionais a ajuda monetária e, com o governo, a concessão de facilidades de logísticas (facilitação da obtenção de vistos de saída e pouco mais) e decide quem vai e não vai a Meca. Como nos anos anteriores, para além do planeamento não ter sido feito atempadamente (os muçulmanos da Guiné-Bissau "pagos" pelo CNI frequentemente chegam à Arabia Saudita quando a maior parte dos outros peregrinos já está de volta! ou, como já sucedeu em anos anteriores, não chegam sequer a partir!), a última peregrinação a Meca fez-se no meio de violentas acusações de favorecimento e desvio de dinheiro por parte dos dirigentes do CNI.

nicou ao governo que vai ordenar a suspensão das actividades da *Ahmadiyya* na Guiné-Bissau; em 16 de Agosto, Ibraima Sory Djaló anuncia que pediu a demissão de conselheiro para os assuntos religiosos porque o Presidente da República, sem o consultar, “decidiu unilateralmente e sem factos de fundamentação” a suspensão da *Ahmadiyya* e previne que “este é um caso que vai ser debatido num futuro não muito distante”; em 17 de Agosto, um emissário do Kumba Ialá informa verbalmente os responsáveis da *Ahmadiyya* da decisão de suspensão das suas actividades e o Conselho de Ministros informa em comunicado que decidiu enviar o caso *Ahmadiyya* para investigação no Ministério Público; em 20 de Agosto, ao fim da manhã, Kumba Ialá tem uma reunião, que se transforma em comício em frente do palácio presidencial, com perto de 500 dignitários muçulmanos vindos de todas as regiões do país, para lhes comunicar que “[os quadros estrangeiros da *Ahmadiyya*] têm 48 horas para sair da Guiné-Bissau e os [guineenses] que têm compromissos com eles, se quiserem, também podem partir”; ao início da tarde, depois da polícia começar a pressionar os quadros de nacionalidade estrangeira para se prepararem para encerrar os portões da sede de Bissau e abandonar o país, o advogado da Associação Islâmica *Ahmadiyya*, sem mesmo, ao que parece, a *Ahmadiyya* ter recebido qualquer notificação escrita, interpõe recurso contra a ordem de expulsão; em 22 de Agosto, no mesmo dia em que o Tribunal Regional de Bissau suspende, por a considerar “sem nenhum valor jurídico” e “com vício de inconstitucionalidade orgânica e formal”, por ordem verbal feita por Kumba Ialá, onze paquistaneses são conduzidos pela polícia à fronteira terrestre com o Senegal, a Cambadju, no sector de Contuboel³⁸; em 30 de Agosto, a cidade de Bissau é palco de um novo comício, com milhares de muçulmanos, de apoio a Kumba Ialá e à sua decisão de encerrar as instalações da *Ahmadiyya* e de expulsar os seus quadros estrangeiros.

Ambas as manifestações, no melhor estilo das “grandes missas muçulmanas” oficiadas no tempo de Nino Vieira³⁹, foram ocasião para Kumba Ialá informar e repetir as razões do encerramento da *Ahmadiyya* e da expulsão dos quadros estrangeiros (“tenho informações seguras de que a *Ahmadiyya* está a interferir na vida política”); “a *Ahmadiyya* tem criado graves desentendimentos na comunidade muçulmana”). Foram também origem para vários dignitários, transformados em porta vozes dos muçulmanos das várias regiões do país e do CNI, apoiarem a decisão de Kumba Ialá que, nas palavras de Madi Djauara, em nome dos jovens muçulmanos presentes, “agiu como um verdadeiro chefe de família”, pedirem ao presidente que “não dê ouvidos àqueles que dizem que ele fez mal em proibir a *Ahmadiyya*. Deus sabe que fez muito bem” (Cabirol Djassi, porta voz dos muçulma-

³⁸ Os três *da'iyah* (“missionários”) – o chefe de missão da *Ahmadiyya* na Guiné-Bissau, o responsável directo pelas actividades religiosas, o médico do centro de saúde de Bafatá – e os membros das respectivas famílias.

³⁹ Discursos inflamados, agradecidos e “redondos”, ocupação festiva da zona envolvente do palácio presidencial durante largas horas, longas horas de espera pela aparição do presidente, transportes gratuitos, distribuição generosa de arroz-carne-peixe-cola, etc..

nos do Cacheu e do Oio) e repetirem em voz alta as acusações que em surdina durante anos foram feitas à Ahmadyya e que, no essencial, constituíram o dossier de queixas sobre o qual Kumba Ialá diz ter-se baseado para tomar a decisão: “andam a provocar divisões nas famílias muçulmanas”, “têm falta de respeito por nós”, “a Ahmadyya é uma seita contra o islão”, “a Ahmadyya paga 2500 francos CFA a cada muçulmano que reze com eles”, “andam a dizer que Ahmad [fundador da Ahmadyya] é um profeta”, “andam a meter-se na política”, “estão a mando dos fundamentalistas”, “estão feitos com os inimigos da Guiné”⁴⁰, etc.

Na véspera da sua expulsão, o Émir Hammed Zaffar, chefe de missão da *Ahmadyya* na Guiné-Bissau, em entrevista à Agência Lusa, afirmou que não ofereceria resistência à expulsão, rebateu ponto por ponto as acusações feitas por Kumba Ialá e pelos vários oradores no comício do dia 20, repetiu várias vezes que os fundos não vinham nem da Líbia nem de outro país muçulmano mas sim das contribuições angariadas junto dos membros residindo nos países europeus e da América do Norte (6% do rendimento mensal de cada membro [*zakat*]), criticou o Conselho Nacional Islâmico – “não têm meios de trabalho, apenas querem o poder e, na hora em que a associação diz que o que eles estão a fazer não está de acordo com o islão, na hora em que a associação chega para trabalhar, eles tomam raiva de nós, porque as pessoas dizem que eles não estão a fazer nada e a associação está” e condenou as práticas de “maraboutagem”, “o maior mal do islão na Guiné-Bissau”, metendo-as no mesmo saco dos fundamentalismos “que fazem coisas que não correspondem aos ensinamentos do islão”⁴¹.

Bibliografia

- BARRY, B., 1988, *La Sénégambie du XV^e au XIX^e Siècle – Traite Nègrière, Islam et Conquête Coloniale*, Paris, Harmattan.
- BARRY, B., 1990, “A Senegâmbia do Sec.XV ao Sec.XX: em defesa de uma história sub-regional da Senegâmbia”, *Soronda*, 9: 15 – 27.
- BOTTE, R., 1990, “Pouvoir du livre, pouvoir des hommes: la religion comme critère de distinction”, *Journal des Africanistes*, 2: 37-51.

⁴⁰ Provavelmente a versão *soft* da acusação que corria já no início do ano em alguns círculos guineenses de conluio entre a Ahmadyya, a Gâmbia e a Líbia para desestabilizar a Guiné-Bissau.

⁴¹ Agradeço aos meus amigos Abdulai Djau, por me ter chamado à atenção, em 1996, para as actividades da *Ahmadyya* e desde então ter estabelecido comigo permanente troca de informações recolhidas no terreno, a Eduardo Lobão o acesso, “na hora”, aos despachos do correspondente da Agência Lusa em Bissau e a Suncaro Conte o relato por carta dos pormenores destes acontecimentos e da leitura que faz da sua “recepção” na Província Leste: alívio quase generalizado por ter acabado uma associação que “dava mau nome aos muçulmanos”; desagrado comedido pelo fim do centro de saúde de Bafatá, inaugurado em Julho; receio, em alguns sectores, que de novo, como no tempo de Nino, “os Sumane [histórico dirigente do CNI, antigo deputado, actualmente comerciante de caju] e Soare [marabout de Djabicunda, “prendado”, em 1994, por Nino, com um Pajero e um Rolex em ouro] utilizem o povo muçulmano para resolverem a vida”.

- BRENNER, L., 1984, *West African Suf – The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Tall*, London, C. Hurst & Co.
- BRENNER, L., 1985, *Réflexions sur le Savoir Islamique en Afrique de l'Ouest*, Talence, Université de Bordeaux I-CEAN.
- BRENNER, L., 2001, *Controlling Knowledge – Religion, Power and Schooling In a West Africa Muslim Society*, Bloomington, Indiana University Press.
- BIAYA, T., (1998), “Le Pouvoir ethnique – concept, lieux d’annonce et pratiques contre l’_tat dans la modernité africaine: analyse comparée des mourides (Sénégal) e Luba (Congo-Zaïre)”, *Anthropologie et Sociétés*, 1: 105-135.
- CAMARA, S., 1992, *Gens de la Parole – Essai sur la Condition et le Rôle des Griots dans la Société Malinké*, Paris, Karthala.
- CHENNOUFI, R., 2000, “Islam et identité”, *Comprendre*, 1: 63-80.
- CISSÉ, S., 1992, *L’Enseignement Islamique en Afrique Noire*, Paris, L’Harmattan.
- CISSOKO, S., 1981, “De l’organisation politique du Kaabu”, *Ethiopiennes*, 28: 195-206.
- CONDE, A., 1970, *Les Sociétés Traditionnelles Mandingues*, Paris, Université de Paris-Faculté de Droit et des Sciences Économiques.
- COPANS, J., 1980, *Les Marabouts de l’Arachide – La Confrérie Mouride et les Paysans du Sénégal*, Paris, Le Sycomore.
- COULON, C., 1981, *Le Marabout et le Prince – Islam et Pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone.
- COULON, C., 1984, “Contestations en pays islamiques: le Sénégal”, in Bertrand Badié e *alli* (orgs), *Contestations en Pays Islamiques*, Paris, C.H.E.A.M.: 63-83.
- DAKHLIA, J., 1993, “De la sainteté universelle au Modèle ‘maraboutique’: hagiographie et parenté dans une société maghrébine”, in H. Elboudrari (org), *Modes de Transmission de la Culture Religieuse en Islam*, Cairo, I.F.A.O.C.: 181-200.
- DÉCOBERT, C., 1993, “L’institution du *waqf*, la *baraka* et la transmission du savoir”, in H. Elboudrari (org), *Modes de Transmission de la Culture Religieuse en Islam*, Cairo, I.F.A.O.C.: 25-40.
- DIAS, E. C., 1992, “Ser mandinga e muçulmano, um modo de ver o mundo”, *Forum Sociológico*, 1: 95-104.
- DIAS, E. C., 1999, “Les mandingues de l’ancien Kaabu et le savoir musulman”, *Mande Studies*, 1: 125-139.
- DIAS, E. C., 2000a, “Estado, estruturas políticas tradicionais e cidadania: o caso senegambiano” in E. C. Dias e J.M. Viegas (orgs), *Cidadania, Integração, Globalização*, Oeiras, Celta: 37-59.
- DIAS, E. C., 2000b, “A balantização da Guiné-Bissau”, *Público*, 5.12.00.
- DIAS, E. C., 2001, “Arabic schools in Guinea-Bissau: the way to the ‘arabisation’ of guinean youths”, *Education and Social Change in Africa*, 2: 65-82.
- DIOP, M.-C. e M. DIOUF (1999), “Sénégal: par delà la succession Senghor-Diouf”, in M.-C.
- DIOP e M. DIOUF (orgs), *Les Figures du Politique en Afrique – Des Pouvoirs Hérités aux Pouvoirs flus*, Paris, Karthala: 139-188.
- EICKELMAN, D. F., 1978, “The art of memory: islamic education and its social reproduction”, *Comparative Studies in Society and History*, 4: 485-516.

- EICKELMAN, D E J. PESCATORI, 1998, *Muslim Politics*, New Jersey, Princeton University Press.
- FISHER, H. F., 1963, *Ahmediyya – A study in Contemporary Islam in West African Coast*, Londres, Oxford University Press.
- GILSENAN, M., 1992, *Recognizing Islam – Religion and Society in the Modern Middle East*, Londres, Taurus.
- GOMEZ-PEREZ, M., 1998, "Associations islamiques à Dakar", in O. Kane e J.-L. Triaud (orgs.), *Islam et Islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala: 137-154.
- HUNWICK, J., 1997, "Sub-saharan Africa and the wider world of islam: historical and contemporary perspectives", in E. Rosander e D. Westerlund (orgs.), *African Islam and Islam in Africa*, Londres, Hurst & Co: 137-159.
- KANE, O., 1998, "Un mouvement social islamique au sud du Sara", in O. Kane e J.-L. Triaud (orgs.), *Islam et Islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala: 21-30.
- KANE, O. E L. VILLALON (1998), "Entre confrérisme, réformisme et islamisme – Les mustarshidin du Sénégal", in O. Kane e J.-L. Triaud (orgs.), *Islam et Islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala: 263-310.
- KEPEL, G., 1997, *Allah in the West – Islamic Movements in America and Europe*, Stanford, Stanford University Press.
- LOIMEIER, R., 1997, "Islamic reform and political change: the example of Abubakar Gumi and the Izala Movement in Northern Nigeria", in E. Rosander e D. Westerlund (orgs.), *African Islam and Islam in Africa*, Londres, Hurst & Co: 37-56.
- MIRAN, M., 2000, "Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire: une révolution discrète", *Autrepart*, 16: 139-160.
- LAUNAY, R., 1990, "Pedigress and paradigms: scholarly credentials among the dyula of the Northern Ivory Coast", in D. Eickelman e J. Pescatori (orgs.), *Muslim Travellers – Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Londres, Routledge: 175-199.
- LEARY, F. A., 1970, *Islam, Politics and Colonialism: a political history of islam in the Casamance region of Senegal (1850-1914)*, Tese de PhD, Evanston, Northwestern University.
- LOPES, C., 1999, *Kaabunké – Espaço, Território e Poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance Pré-coloniais*, Lisboa, C.N.C.D.P.
- MANÉ, M., 1978, "Contribution à l'histoire du Kaabu, des origines au XIXème Siècle", *Bulletin de l'IFAN, Série B*, 1: 87-159.
- MARTIN, B., 1976, *Muslim Brotherhoods in the Nineteenth Century Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NIANE, D. T., 1989, *Histoire des Mandingues de l'Ouest*, Paris, Karthala.
- NICOLAS, G., 1978, "L'enracinement ethnique de l'islam au Sud Sahara. Étude comparée", *Cahiers d'Études Africaines*, 71: 347-377.
- O'BRIEN, D. C., 1971, *The Mourides of Senegal – The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press.
- O'BRIEN, D. C., 1981, "La filière musulmane: confréries soufies et politique en Afrique Noire", *Politique Africaine*, 4: 7-30.

- ODEH-ODEH, H. B. M., 2000, *Ahhamadiyya – Beliefs and Experiences*, Londres, Slough-Attaqwa Establishment International.
- OTAYEK, R., 2000, *Identité et Démocratie dans un Monde Global*, Paris, Presses de Sciences Po.
- OTAYEK, R. (org.), 1993, *Radicalisme Islamique au Sud du Sahara – Da'wa, Arabisation et Critique de l'Occident*, Paris, Karthala.
- PERSON, Y., 1974, "La Sénégambie dans l'histoire", in R. C. Bridges (ed.), *Senegambia. Proceedings of a Colloquium at the University of Aberdeen*, Aberdeen, Aberdeen University-African Studies Group: 1-29.
- PLIKMAN, A. S., 1999, *Islamic Revival Today in Kenya – The Case of Ahmadiyya*, Memória de Ms, Montreal, McGill University.
- QUINN, C., 1972, *The Mandinka Kingdoms of the Senegambia*, Tese de PhD, Evanston, Northwestern University Press.
- ROBINSON, D., 1997, "An emerging of cooperation between colonial authorities and muslim societies in Senegal and Mauritania", in D. Robinson e J.-L. Triaud (orgs.), *Le Temps des Marabouts – Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v. 1880-1960*, Paris, Karthala: 155-180.
- ROBINSON, D. e J.-L. TRIAUD (orgs), 1997, *Le Temps des Marabouts – Itinéraires et Stratégies Islamiques en Afrique Occidentale Française v. 1880-1960*, Paris, Karthala.
- ROBINSON, D. e J.-L. TRIAUD (orgs), 2000, *La Tijâniyya – Une Confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala.
- ROCHE, C., 1985, *Histoire de la Casamance – Conquête et Résistance: 1850-1920*, Paris, Karthala.
- ROSANDER, E. e D. WESTERLUND (orgs.), 1997, *African Islam and Islam in Africa*, Londres, Hurst & Co.
- SAMSON, F., 2000, "La place du religieux dans l'élection présidentielle sénégalaise", *Afrique Contemporaine*, 194: 5-11.
- SANNEH, L., 1996, "Interfaith issues in muslim da'wah in Africa – the potential for solidarity", in L. Sanneh (org), *Piety, Power, Muslims and Christians in West Africa*, Maryknoll, Orbis Books: 5-28.
- SANNEH, L., 1997, *The Crown and the Turban – Muslims and West African Pluralism*, Boulder, Westview Press.
- SCHMITZ, J., 2000, "L'islam en Afrique de l'Ouest: les méridiens et les parallèles", *Autrepart*, 16: 117-137.
- VILLALON, L., 1995, *Islamic Society and State Power in Senegal – Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TRIAUD, J.-L., 1997, "Introduction", in D. Robinson e J.-L. Triaud (orgs.), *Le Temps des Marabouts – Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v. 1880-1960*, Paris, Karthala: 9-29.
- WANSBROUGH, J., 1978, *The Sectarian Milieu – Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, Clarendon Press.