

CUIMPB – Centre Ernest Lluch

EL ISLAM AL SUR DEL SAHARA

Confrarias Muçulmanas e Movimentos de *Da'wa*: duas concepções de islão no Oeste Africano

Eduardo Costa Dias

ISCTE, Lisboa

Desde finais da década de 1970 que, na região oeste africana como em outras zonas islamizadas da África Subsaariana¹, o islão, que ainda no início dos anos 1960 se apresentava, no essencial, com os mesmos *modi faciendi* que tinha entre as duas guerras mundiais, entrou num período de grandes transformações e de turbulências nas relações entre as suas várias componentes, que, à falta de melhor termo, alguns autores têm chamado de nova “fase de aceleração” de expansão islâmica e outros de despertar identitário do islão africano.

Estas transformações são de tal forma significativas que as antigas grelhas de análise do islão oeste africano se revelam cada vez mais desadequadas para dar conta das novas facetas sócio-religiosas e político-religiosas que o islão tem progressivamente vindo a assumir nesta região. Com efeito, desde essa data que, para além do aumento global do número de muçulmanos, do significativo retorno às práticas religiosas das populações urbanas e da multiplicação do número de mesquitas, de escolas muçulmanas, de peregrinações a Meca e de publicações doutrinárias, se assiste à presença crescente nos campos social, político, cultural e económico das mais variadas organizações islâmicas ou de sua inspiração e, à crítica por vezes violenta, por parte dos propagandistas de novos grupos, dos desvios doutrinários e das práticas dos dignitários tradicionais do islão oeste africanos (consideração da “maraboutagem” e do

¹ O Oeste Africano é uma vasta região quase totalmente islamizada, situada imediatamente a seguir ao Saara, entre a fachada marítima do Senegal e o Chade, e que se estende em direcção ao golfo da Guiné. A islamização fez-se de forma lenta mas continua, sem arabização e utilizando as línguas locais. O Oeste Africano constitui, do ponto de vista dos ritmos, formas e dinâmicas da islamização, um dos três grandes conjuntos em que correntemente se subdivide o islão na África Subsaariana.

culto dos santos como desvios ao “islão autêntico”, denúncia do “analfabetismo” religioso, do conluio com os poderes não muçulmanos e do “negocismo”, etc.).

Trate-se, em relação às décadas anteriores, não só de um salto qualitativo em termos de expressão das praticas religiosas e de integração dos muçulmanos oeste africanos na [idealizada] comunidade universal de todos os crentes muçulmanos (*Umma*), mas também, como veremos, de um processo marcado pela redefinição das relações entre as várias componentes locais do islão, pelo aparecimento de novas formas organizativas e de novas figuras religiosas no “circuito” muçulmano da região e pelo alargamento da esfera de actividade dos militantes muçulmanos

De facto, tanto nas cidades como nos campos, por um lado, não só novos tipos de associações religiosas e para-religiosas muçulmanas de origem local ou com sede no estrangeiro, em especial nos países árabes, têm surgido como cogumelos (círculos de discussão religiosa, escolas arabi [*madrass*], centros de propaganda, associações filantrópicas, ONGD *arabi*) e antigos e novos campos de actividade são intensamente investidos pelos militantes destas associações (ensino, “social moderno”, comunicação social, internet, cultural, político) e, por outro, tem-se assistido progressivamente a alterações significativas em termos, por exemplo, de relações de força entre as várias componentes do islão oeste africano ou de formas de proselitismo muçulmano e de tipos de agentes de propaganda e de enquadramento religioso.

Aos tradicionais imãs das pequenas mesquitas rurais e de bairro e aos “clássicos” *marabouts* das confrarias, têm-se juntando, em número crescente, novos agentes religiosos, na sua maioria arabizantes, como são os casos, por exemplo, dos chamados novos *ulémas*, dos jovens *marabouts* reformistas das confrarias e, sobretudo, dos cada vez mais incontornáveis *da'yha*, os agentes africanos e não africanos (“missionários”) da nebulosa de movimentos de reforma do islão de inspiração arabófona, genericamente designados movimentos de *da'wa*.

Estes últimos, não só são, como os novos *ulémas*² e os *marabouts* reformistas das confrarias, portadores de programas e projectos proselitistas próprios e ao arripio das tradições locais do islão, como ainda frequentemente os suportes e as formas de

² Os “novos *ulémas*”, são na maior parte dos casos membros da elite muçulmana formada nas universidades, que dominam em simultâneo dois saberes diferentes (o ocidental e o muçulmano) e que concebem a sua missão religiosa como uma cruzada de cariz, em simultâneo, académico, moral e cívico. Embora presentes em vários países oeste africanos, a sua importância é particularmente notória na Nigéria, onde desde há muitos anos a presença de eruditos muçulmanos arabizantes no corpo de docentes das universidades é significativa. Sobre os “novos *ulémas*”, que não são objecto de análise neste artigo, ver, o incontornável texto de Christian Coulon em René Otayek (1993: 123-149).

divulgação das mensagens são em tudo parecidas com uma qualquer moderna campanha publicitária e correntemente as formas de enquadramento passam por à “boa palavra religiosa” acrescentar o “enquadramento férreo” das sociabilidades dos aderentes e a distribuição de bens e serviços obtidos a partir de fundos colectados, na sua esmagadora maioria, nos países árabes. A presença de fundos e de organizações de cariz religioso e caritativo árabes é uma realidade incontornável desde finais dos anos 1970-

Com efeito, o levantamento dos obstáculos criados pelas potências coloniais a um maior envolvimento das organizações muçulmanas africanas com os países do Magreb e do Médio Oriente tornado possível pela ascensão à independência dos países africanos, o choque petrolífero do início dos anos 1970, a guerra do Kippour (1973), a revolução islâmica iraniana (1979) e as sucessivas crises económicas no continente africano ligaram-se entre si para favorecer o reforço das relações entre a África Subsaariana islamizada e os países árabes, nomeadamente pela prestação quer de intensa “assistência técnica” em matéria religiosa, quer de apoios económicos e sociais importantes.

Desde então multiplicaram-se não só as doações árabes para a construção de mesquitas e para a criação e manutenção de escolas e institutos muçulmanos, os envios de conselheiros religiosos para aos países subsaarianos, as ofertas de bolsas para estudos religiosos e os subsídios para peregrinações a Meca, como também os investimentos e os projectos assistenciais financiados por fundos e organizações privadas e estatais árabes.

De forma directa e com meios vultuosos ao seu dispor, os países árabes e do médio oriente em geral assumem-se, independentemente da diversidade de interesses e de posicionamentos religiosos entre eles (estão presentes no oeste africano organizações muçulmanas de países tão diferentes como a Arábia Saudita, o Irão e a Líbia ou grupos proseléticos de tendências tão desconformes como a *wahhabista* saudita, a *Jammaat at-tabligh indo-paquistanesa*, os irmãos muçulmanos egípcios e a *Ahamdiyya*) como os grandes apoiantes e defensores da comunidades muçulmanas africanas.

Todavia, embora não deixando de revestirem-se de grande importância, as ajudas árabes não explicam por si sós o actual processo de aceleração da expansão islâmica/de despertar identitário muçulmano no oeste africano e na África subsaariana em geral. Não só os doadores não têm conseguido colocar sob sua tutela a

generalidade das diferentes componentes do islão oeste africano, como ainda estas ajudas não são nem as únicas, nem as razões determinantes do processo.

De facto, não só o relacionamento entre o islão oeste africano e os países árabes não tem sido isento de múltiplas ambiguidades, como ainda, em larga medida, este actual processo de transformações tem a sua sede primordial na própria dinâmica interna do islão oeste africano e do subsaariano em geral e insere-se na sequência de outros ocorridos no passado, incluindo quanto à sua dimensão relação entre islamização e arabização. Corresponde, em larga medida, a uma nova tentativa de passagem à prática do *leitmotiv* intelectual recorrente em todos os anteriores processos: tornar o árabe na língua do islão oeste africano, tomar a cultura religiosa muçulmana árabe como modelo para o “verdadeiro” muçulmano africano. Aliás, no passado, apesar do seu “localismo religioso”, o islão oeste africano nunca deixou de ter os seus intelectuais arabizantes e de ter, por via destes, importantes contactos com centros de saber muçulmanos localizados, por exemplo, no Magreb, no Egipto ou no mundo árabe e persa.

Na realidade, o islão no oeste africano, antes deste processo de aceleração iniciado nos finais da década de 1970, conheceu outros momentos de profundas transformações marcados, cada um à sua maneira, pelo debate islamização versus arabização: um primeiro momento, entre os séculos IX e XVI caracterizado pela formação dos grandes impérios sudaneses islamizados e pela existência de pequenos núcleos muçulmanos localizados ao longo dos eixos comerciais trans-saarianos, um segundo, entre o século XVIII e meados do XIX, caracterizado pelo alargamento das áreas islamizadas em direcção ao litoral, pelas revoluções islâmicas, pelos *jihâd* contra as populações recalcitrantes e, já no início do século XIX, pelo estabelecimento das confrarias e um terceiro, entre o terceiro quartel do século XIX e a 1ª 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.

É nesta última época que, por exemplo, as confrarias em certas zonas oeste africanas se tornam a face mais visível do islão, e que este atinge na região o auge da sua expansão territorial.

De facto, as fronteiras geográficas do islão oeste africano nos nossos dias são sensivelmente as mesmas com que se apresentava nas vésperas da 1ª Guerra Mundial. O aumento nas últimas décadas do número de muçulmanos no oeste africano 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. O oeste africano é, aliás, uma das raras regiões do mundo onde o islão conquista na actualidade, em número expressivo, novos aderentes.

Neste texto, servindo-me sobretudo de constatações feitas a partir da situação numa sub-região do oeste africano, a Senegâmbia³, tentarei, 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 em vários países oeste africanos, estabelecer os pontos de contacto e de confrontação entre estes dois “tipos” de organizações religiosas muçulmanas, vide entre estas duas concepções de islão.

Trate-se, do meu ponto de vista, de uma diligência útil. Por um lado, não só a visibilidade das confrarias e dos movimentos de *da’wa* é grande em muitos dos países oeste africanos, como também a pujança relativa de cada um atesta o fenómeno indesmentível da revivificação do islão no oeste africano desde finais dos anos setenta do século XX; por outro, como veremos, muito embora existam algumas “passerelles” entre os dois tipos de organizações, 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 oeste africanas na *Umma*.

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

1 - Islão Oeste Africano - um islão polarizado na figura do *marabout* e do *iman* da aldeia

Os sectores reformistas e arabizantes das confrarias e os movimentos de *da’wa* apesar da crescente visibilidade que têm adquirido nas ultimas três décadas, no conjunto das

³ A Senegâmbia, a Senegâmbia “Histórica”, é uma região oeste africana edificada, desde bem antes da ocupação colonial, por múltiplas convergências históricas e por sucessivas “urdiduras” políticas, religiosas, sociais e culturais e que se estende, 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 do Fouta Djalon. 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 Cacine.

componentes do islão oeste africano em geral e no senegâmbiano em particular, continuam a ocupar lugares relativamente marginais. A capacidade de acção proselitista dos sectores arabizantes das confrarias está, apesar do radicalismo do discurso de alguns dos seus porta-vozes, muito dependente dos limites fixados pelo *establishment* das confrarias e das relações de força no interior destas e os movimentos de *da'wa*, doutrinalmente muito heteróclitos e sectários uns em relação aos outros, funcionam de forma dispersa e estão ainda bastante confinados ao proselitismo em segmentos sociais urbanos específicos (estudantes, jovens desempregados, assalariados com baixos rendimentos, intelectuais *désœuvrés*).

O islão dominante na maior parte das zonas da região oeste africano é, como no passado, um islão de profundas conotações étnicas, de *gris-gris*, de “sede” rural e, em graus diferentes conforme as zonas, confrariático, isto é, o islão dos *imans ditos incultos* e dos *marabouts* das confrarias 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.

Com efeito, a islamização - que só ocorreu de forma efectivamente generalizada em várias regiões oeste africanas a partir do início do século XIX - 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.

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, das ideias religiosas muçulmanas não seja importante. Não só como anteriormente referimos existiram sempre pequenos núcleos de intelectuais e dignitários religiosos arabizantes, como ainda no oeste africano islamizado, 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, por exemplo, 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. Neste caso, como em muitos outros, as experiências das gerações passadas, reinterpretadas e relidas à luz do islão, que legitimam os discursos identitários muçulmanos, são, apesar do prestígio da escrita veiculado desde há séculos pelas elites letradas muçulmanas oeste africanas, transmitidos oralmente de umas gerações para outras.

De facto, em relação a outros contextos muçulmanos, uma das principais singularidades dos saberes religiosos e prático-religiosos dos povos islamizados desta região advém do facto deste saber, aparentemente fundado na tradição escrita pelo papel fundamental dado ao Alcorão e apesar do fascínio que a escrita exerce nas populações, dever a sua transmissão sobretudo à tradição oral.

No mínimo, o facto da inculcação das ideias religiosas muçulmanas na Senegâmbia e no oeste africano em geral ter sido feita, e se fazer ainda, sobretudo oralmente, associado à natural tendência das ideias religiosas incorporarem como suas outras - no caso presente, principalmente ideias do tempo dito pré-islâmico - tornou o islão destas populações numa religião “viva” e conjunturalizante e o *corpus* de prescrições religiosas escritas num elemento a-relativamente secundário.

Desta aparente não conformidade entre religião, que se reclama do livro, e inculcação das ideias religiosas por via da oralidade, resultam também, não só escolas e formas de transmissão de saberes específicas, como também letrados e chefes religiosos específicos. Os dignitários religiosos ditos tradicionais do oeste africano, com excepção de pequenos grupos de letrados geralmente filiados nas linhagens dirigentes das confrarias, 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 sua maior capacidade para recitar o Alcorão e a sua maior competência, segundo os padrões do islão local, de interpretação “religiosa” do real.

É contra este entendimento de islão - étnico, localista, sincrético, polarizado política e religiosamente na figura do *marabout* ou do *iman* de aldeia - que em grande parte se desenvolve na actualidade, na Senegâmbia e no oeste africano, a acção dos movimentos de reforma do islão, sejam os tutelados a partir de sectores modernizantes das confrarias, sejam, sobretudo, os ditos movimentos de *da’wa*.

2. Confrarias - instituições muçulmanas incontornáveis no oeste africano

As confrarias muçulmanas (*туруq*; singular: *tariqa* [“a via”]), presentes no oeste africano de forma generalizada desde finais princípios do século XIX, 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, pela relativa heterodoxia de exegese do Alcorão e de glosa da *Sunna*, pelo carácter iniciático do acesso ao conhecimento religioso, pela grande importância atribuída aos dons ditos sobrenaturais dos fundadores das confrarias e dos seus sucessores (*baraka*) 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 no oeste africano e na África subsaariana em geral.

De facto, para além do papel proeminente que tiveram na expansão do islão e na sua “adaptação” às culturas africanas, sendo os principais centros produtores de saber religioso, desde há muito tempo que desempenham papéis sociais e políticos destacados. No oeste africano, as confrarias estiveram, por exemplo, nos séculos XVIII e XIX, na origem de algumas importantes teocracias muçulmanas e na primeira linha de combate à conquista colonial; desde finais do século XIX, os seus dirigentes tornaram-se, em inúmeros casos, nos principais intermediários entre as populações muçulmanas e o Estado.

As confrarias encontram-se hoje presentes em todos os países africanos onde o islão tem expressão e, independentemente das formas de intervenção que assumem, a sua presença é particularmente importante em países oeste africanos como o Níger, a Nigéria e, sobretudo, o Senegal.

Senegal, país das confrarias e dos *marabouts*

No Senegal, as confrarias têm desempenhado desde o início do século XIX, para além de um papel incontornável na expansão e formatação do islão, 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.

A história do Senegal moderno foi, em grande parte, construindo-se por referência aos fluxos e refluxos das relações tecidas pelo Estado com as confrarias muçulmanas e os *marabouts*, termo que de uma forma genérica desde o tempo colonial designa no Senegal e nos países vizinhos os dirigentes das confrarias (*califas*, *serignes*, *xeiques*),

são hoje, como no passado colonial, uma referência essencial no jogo político senegalês. Os *marabouts*, devido ao grande prestígio que desfrutam nos mais variados sectores da sociedade e às inúmeras redes de interesses que polarizam, são ainda hoje os elos mais eficazes e indispensáveis de ligação entre o Estado e as populações senegalesas.

Aliás, a antiga e fortíssima presença no tecido económico, social e político senegalês das confrarias - a maioria do muçulmanos senegaleses não dissocia a sua identidade muçulmana da pertença a uma confraria e à filiação pessoal a um *marabout* - é mesmo uma marca distintiva do Senegal em relação a outros países africanos igualmente islamizados da região. O Senegal é o país das confrarias e dos *marabouts*!

De entre as várias confrarias actualmente presentes no Senegal, três (*qadriyya*, *mouridiyya*, *tijâniyya*) destacam-se pelo número de membros e pela importância religiosa, económico-social e política que desde o século XIX foram adquirindo.

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* são descendentes 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. Uma relação que é quotidianamente vivida, 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 sedes das confrarias ou dos seus ramos (*zawiya*) milhares de *taalibe*.

Este sistema relacional religiosa e socialmente desequilibrado, foi indirectamente reforçado no tempo colonial, pelos reconhecimentos simbólicos e pelas sucessivas benesses materiais prodigalizadas pela administração aos *marabouts* (concessão de

grandes extensões de terras para cultivo de amendoim, garantia de preços e de comercialização da totalidade da produção) e por estes, em parte, redistribuídos aos *taalibe* e, no essencial, em pouco foi alterado com as mudanças sócio-políticas decorrentes da independência e da progressiva urbanização da sociedade senegalesa. As relações entre *marabouts* e Estado que indirectamente reforçaram as desigualdades no interior das confrarias, estabeleceram-se por conveniência de ambas as partes e corresponderam a necessidades derivadas de insuficiências de cada uma, patentes no século XIX e, continuadas, com contornos diferentes, até aos nossos dias: do lado do Estado, dada a fragilidade do seu controle sobre as populações, a necessidade de se servir dos *marabouts* para impor a todo o território a sua dominação económica e política; do dos *marabouts*, num quadro militar e politicamente desfavorável, a necessidade de se “acomodarem” com a administração para poderem beneficiar tanto de recursos materiais encaminhados a partir do Estado, como de liberdade de proselitismo religioso.

De facto, a partir de finais do século XIX, se por um lado, a França confrontada com os limites do seu projecto assimilador teve necessidade de mobilizar recursos políticos, sociais e económicos para tornar aceitável a sua dominação, por outro lado, as confrarias, dada a impossibilidade de continuidade das guerras santas lançadas pelos líderes muçulmanos durante as décadas anteriores (*jihad*)⁴ e a inexequibilidade do desencadeamento de emigrações maciças para outras regiões (*hijra*), tiveram de optar pela acomodação com o Estado, isto é, pela aceitação da coabitação com o poder colonial (*muwalat*).

No essencial, não só a alternância entre confrontação e coexistência pacífica estruturou o percurso de acomodação que seguiram as autoridades coloniais e as confrarias muçulmanas do Senegal desde finais do século XIX, como ainda, o triunfo da ordem colonial permitiu a consolidação das confrarias e abrir um espaço político aos dirigentes das confrarias no seio da própria administração que perdura até aos nossos dias.

Aliás, a independência do Senegal em 1960, nesta matéria, não só não rompeu com o *status quo* colonial, como ainda ampliou mesmo a colaboração entre o *establishment* das confrarias e o Estado.

⁴ Desde finais do século XVIII e durante quase todo o século XIX o Senegal foi palco de várias importantes *jihad* contra a ocupação colonial. Na segunda metade do século XIX, merecem especial destaque a conduzida, nos anos 1850 e 1860, pelo califa da tijâniyya (Umar Tal) e as lideradas, nas décadas de setenta e oitenta, por Ahmadu Madiyu Ba, Maba Diakhou Ba ou Mamadu Lamin Drame.

O Estado nunca deixou de conceder aos *marabouts* recursos materiais adequados às suas necessidades enquanto “cabeças” de pólos redistributivos; os *marabouts* foram progressivamente acrescentando à sua antiga condição de grandes empresários agrícolas produtores de amendoim a de empresários de todos os ramos e à sua faceta de (simples) mediadores entre o Estado e as populações as de verdadeiros sustentáculos do próprio poder do Estado, como o demonstra, por exemplo, o facto dos “partidos políticos de poder” procurarem ainda hoje ganhar as boas graças dos *marabouts* para obterem deles a (boa) indicação de voto dada aos *taalibe*, o célebre *ndigel* (literalmente, em wolof, ordem)⁵.

“Montras” da modernidade e do dinamismo identitário das confrarias no Senegal

Em meados dos anos 1980, num quadro de recorrente impossibilidade do Estado senegalês satisfazer compromissos assumidos com os dirigentes das confrarias (queda do preço do amendoim no mercado mundial, crise económica, primeiras medidas de ajustamento estrutural) e num contexto de grandes mutações sócio-políticas (êxodo rural, contestação social, multipartidarismo), apareceram as primeiras brechas no relacionamento pós-colonial entre o Estado e os *marabouts* e gradualmente dois projectos passaram a confrontar-se: um projecto de modernização e centralização da administração, outro de autonomia organizacional das confrarias.

A progressiva divergência destes dois projectos, mesmo que ambos convirjam tacitamente num objectivo comum – ficar no poder, guardar intacta a hegemonia – vai retirar pouco a pouco ao Partido Socialista e a Abdou Diouf o voto cartelizado dos *taalibe* e a qualidade de interlocutores quase exclusivos das confrarias e permitir, com a vitória de Abdoulaye Wade – um *taalib* da *mouridiyya* - nas eleições presidenciais de 2000, a alternância política.

Todavia, apesar das sucessivas alterações do contexto económico, social e político do Senegal, das suas divisões internas e da perda de parte da antiga eficácia do *ndigel*, as confrarias, que funcionam como efectivas instituições sociais totais, não perderam a sua importância e continuam a marcar profundamente a política senegalesa e a enquadrar boa parte da população senegalesa. De facto, não só os *marabouts* diversificaram e aumentaram as suas fontes de rendimentos, como ainda o dispositivo organizativo das

⁵ A “instituição” *ndigel* foi progressivamente acrescentada ao modelo de “contrato social” colonial desde as primeiras lutas eleitorais pós IIª Guerra Mundial, teve nos mandatos presidenciais de Senghor e no primeiro do seu sucessor (Abdou Diouf) a sua maior extensão em termos de cartelização de votos.

confrarias, criando nos aglomerados urbanos e na diáspora novos círculos confrariáticos (*dahira*), foi-se adaptando com sucesso à progressiva urbanização da sociedade senegalesa e ao ganho de importância da emigração.

A extensão do controlo “territorial” das confrarias às cidades senegalesas e às comunidades na diáspora e a reconversão económica dos *marabouts*, são nos tempos mais recentes a prova do vigor das confrarias no Senegal: construindo à volta das *dahira*, centros de sociabilidade e solidariedade e lugares de poder e de emergência de novas elites religiosas, 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 e o seu prestígio como patronos e filantropos.

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

Uma outra não menos importante “montra” de modernidade das confrarias, têm a ver com o aparecimento de jovens *marabouts* arabizantes fortemente implicados nos movimentos de renovação do islão local e numa maior ligação à *Umma*. Possuidores de cultura e modos de vida urbana e distinguindo-se dos mais velhos por um estilo de linguagem mais directo e uma maior ambiguidade no relacionamento com o poder político, estes jovens *marabouts* desenvolvem um proselitismo muito activo entre as diferentes camadas sociais urbanas e elegeram, a par de uma maior presença nas movimentações da sociedade civil, a renovação do ensino nas escolas corânicas (*madrass*) como uma das suas principais tarefas enquanto do movimento de refundação do islão e das confrarias que se propõem protagonizar no Senegal.

3 – *Da’wa, arabização, reforma do islão oeste africano*

As actividades dos actuais movimentos de *da’wa* despontam no oeste africano nos finais da década de 1970 num contexto de colapso económico e de desmoronamento do Estado Pós-colonial e começam a partir dos anos 1980 a ganhar relativa importância.

As décadas de 1980 e de 1990 são marcadas, no plano económico e político, pelo agravamento da crise económica e do Estado Pós-colonial, pelo aparecimento das políticas ditas de transição e, posteriormente, das de pluripartidarismo e democratização e, no plano político-religioso muçulmano, não só pelo recrudescimento do interesse dos países árabes e das organizações pan-islâmicas pela região e pelo aumento de visibilidade dos movimentos reformistas muçulmanos, como também pelo relativo enfraquecimento do peso político e do controlo dos dignitários religiosos tradicionais sobre as populações e, para muitos analistas, pelos primeiros sintomas da crise de autoridade que vive actualmente o islão oeste africano.

O empobrecimento patrimonial do Estado e os novos quadros políticos nacionais começaram a erodir o sentido que, desde recuados tempos coloniais, nortearam as relações de patrão-cliente tecidas pelos dignitários religiosos com o poder político; o agravamento da situação social e económica provocado pelos planos de ajustamento estrutural, aumentando o êxodo rural, enfraqueceu os laços de dependência de importantes camadas populacionais em relação aos dignitários tradicionais.

É sobre este pano de fundo - crise económica e social, aparecimento de novos quadros políticos nacionais, êxodo rural, enfraquecimento da posição dos *marabouts* e *imans* enquanto líderes religioso-políticos - que o islão tradicional no oeste africano têm vindo desde há duas ou três décadas, de uma forma ou de outra, a ver postas em causa, por vários movimentos arabizantes de cariz reformista e, em muitos casos, islamista ditos de *da'wa*, as suas práticas religiosas e as formas organizativas religiosas e sócio-políticas que configura.

Movimentos arabizantes, continuidades e inovações

Os movimentos arabizantes de reforma do islão, apesar, por exemplo, da “novidade” com que em termos de práticas religiosas se dão a ver, não são, em certas dimensões, no oeste africano e na zona senegâmbiana em particular, um fenómeno verdadeiramente novo. Não só as tentativas de reforma do islão são, no oeste africano, um evento cíclico conhecido desde pelo menos meados do século XIX, como ainda se constata que, pesem 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 e a intervenção política activa.

Todavia, ao contrário, por exemplo, do século XIX, em que os movimentos de reforma do islão incidiram sobretudo na reestruturação das confrarias, produzindo mesmo, em vários momentos no século XIX e no início do século XX, ramos autónomos das confrarias mãe (caso dos do ramo nigerianos e dos senegaleses da *tidjaniyya*) e novas confrarias (*mouridiyya*), a acção dos actuais movimentos de *da'wa*, muito embora não descure a crítica contendente do islão confrariático, não se centra na reforma interna das confrarias.

Aliás, neste caso, os movimentos de *da'wa*, não só, no "plano prático", vêm a sua acção limitada pelo facto das próprias confrarias produzirem os seus próprios reformadores arabizantes, como ainda, — pelo menos no plano dos princípios, ao se apresentarem como movimentos portadores de modelos religiosos alternativos globais, cultural e ideologicamente incompatíveis com os que dominam no islão tradicional oeste africano, denegam automaticamente, pelo menos no plano dos princípios, qualquer possibilidade de "regeneração muçulmana" das confrarias!

Em relação ao passado, para além da diferença acima referida e dos naturais novos contornos de intervenção política exigidos pelas transformações económicas, sociais e políticas entretanto ocorridas, nomeadamente as originadas pela mudança da situação dos quadros políticos nacionais de coloniais para pós-coloniais e pelas alterações do modo de vida das populações, as principais diferenças introduzidas pelos movimentos de *da'wa* residem nas tentativas de "desetnização" do islão local e de alargamento da reforma a todas os sectores da vida das populações, nos conteúdos, formas e suportes de transmissão das ideias religiosas e, sobretudo, na centralidade dada à crítica da modernidade ocidental e às relações tecidas com os movimentos sediados no mundo árabo-muçulmano dito central

Aliás foi sob a "etiqueta" de "emanação" de movimentos sediados nos países árabes que os movimentos reclamando-se do *da'wa*, na sua concepção moderna, apareceram, nos anos setenta, no Senegal ou na Nigéria e que nos anos oitenta se estabeleceram em grande número na generalidade dos países oeste africanos, incluindo para países onde o islão convive com fortes minorias não muçulmanas (Burkina Faso, Gâmbia, Guiné) ou é minoritário (Guiné-Bissau).

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, os movimentos de *da'wa* que hoje encontramos nos vários países do oeste africanos e em outras regiões muçulmanas, 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 africanas europeizadas no poder e tornando cada aderente num missionário potencial e num militante social, num *da'iyha*. Inicialmente uma iniciativa de renovação vinda de sectores xiitas e de movimentos como o da *Ahmadiyya* – uma grupo originário do Pendjab e considerado “não muçulmano” pelas correntes islâmicas maioritárias, nas últimas décadas, 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, 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 arabo-islâmico dito central, ela tem sido, no contexto oeste africano, 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 internacional, a sua *mise en scène* é de iniciativa dos grupos actuando no terreno.

Em certo sentido, este “ajustamento local” do discurso *da'wa* reflecte, em simultâneo, a participação activa de certos grupos muçulmanos oeste africanos no mundo islâmico transnacional e a sua tentativa 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 movimentos reformistas 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, as várias dezenas de movimentos *da'wa* actuando no oeste africano, 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.

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

As diferenças de formas e suportes do proselitismo dos movimentos de *da'wa* em relação às do islão tradicional oeste africano 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 *imans* do islão tradicional oeste africano – 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 a *Sunna* facultadas pelo mundo arabo-muçulmano dito central.

Com efeito, 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, a par do Alcorão e da *Sunna*, 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 oeste africano condição *sine qua non* para a purificação da religião e da relação sem intermediação dos crentes com Deus um princípio indiscutível.

Por outro lado, as novas formas de utilização dos textos – disponíveis actualmente no oeste africano, 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*, *imans* e os professores de Alcorão, no

passado, garantes exclusivos do saber muçulmano estão, na actualidade, 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 *imans* 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 grandes mestre do passado, legitimam os saberes transmitidos aos discípulos; nos movimentos reformistas, o privilegiar dos textos em relação aos pedagogos 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 estreita homogeneidade étnica entre pregador e auditor, e, em simultâneo, ao fomentar indirectamente a ficticidade de integração *de jure e de facto* dos muçulmanos oeste africanos 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.

4 – Confrarias, grupos de *Da'wa*, fronteiras, 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 oeste africano, estabeleceram com os *da’ya* acordos mais ou menos tácitos de divisão de sectores de actuação e de “picos” de conflitos a não serem ultrapassados.

De facto, pese embora a circunstância de, a par do combate ao confinamento étnico a que está tradicionalmente remetido o islão oeste africano, as práticas religiosas confrariáticas serem um dos principais cavalos de batalha dos grupos de *da’wa*, estes e as confrarias, sobretudo na Senegâmbia, não têm tido relações “permanentemente” tumultuosas. Os conflitos têm sido pontuais e geralmente despoletados a partir de querelas localmente focalizadas. As confrarias produzem também arabizantes com discursos próximos dos grupos de *da’wa*; os *dayiha* tendem a adaptar-se ao contexto geral do islão dos terrenos em que estão presentes.

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

De facto, nesta última dimensão, não só é corrente a utilização de materiais “arabizantes” nas *madrass* 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 *tijâniyya* no Senegal; a figura mais mediática do *da’wa* na Gâmbia, Mamadou Kasuro Fati pertence a uma família de importantes dignitários da *qadriyya*; muitas das cabeças visíveis da miríade de associações caritativas muçulmanas aparecidas como cogumelos nos últimos anos (as popularmente conhecidas “ONGD *arabi*”) 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” pelas confrarias ou

nas múltiplas escolas *arabi* entretanto implantadas por toda a região oeste africana, em simultâneo, com a filiação nas confrarias, tecem relações próximas com a movida dos grupos de *da'wa* e que com igual arrebatamento e nos mesmos termos destes, apelam à “purificação” do islão oeste africano.

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

Fronteiras de actuação a não serem ultrapassadas traçadas, por exemplo, pelos *establishment* das confrarias, pelo estado das relações de força destas e pelos interesses próprios 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 tijâniyya senegalesa*, não deixa de ser, pelo próprio estatuto da família do seu principal mentor no interior da confraria – o pai, Xei que Tidiane Sy, aspira desde os anos 1980 ser Califa Geral da *tijâniyya*, também um “simples” movimento de reforma interna da confraria.

Nesta dimensão, como vimos em outro ponto do texto, objectivos de arabizantes das confrarias e de 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!

Sugestões bibliográficas

BRENNER, Louis, 2001, *Controlling Knowledge - Religion, power and schooling in a West Africa Muslim Society*, Bloomington, Indiana University Press.

COULON, Christian, 1981, *Le Marabout et le Prince - Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone.

COULON, Christian e Donal Cruise O'BRIEN (orgs), 1988, *Charisma and Brotherhood in Africa Islam*, Londres, Claredon Press.

GOMEZ-PEREZ, Muriel (org), 2005, *Islam Politique au Sud du Sahara - Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala.

KANE, Ousmane e Jean-Louis TRIAUD (orgs.), 1988, *Islam et Islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala

OTAYEK René (org.), 1993, *Radicalisme Islamique au Sud du Sahara - Da'wa, arabisation et critique de l'occident*, Paris, Karthala.

PIGA, Alexandra (org), 2003, *Islam et Villes en Afrique au Sud du Shara – Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Khartala.

ROBINSON, David e Jean-Louis TRIAUD (orgs), 1997, *Le Temps des Marabouts - Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v. 1880-1960*, Paris, Karthala.

ROSANDER, Eva Evers e David WESTERLUND (orgs.), 1997, *African Islam and Islam in Africa*, Londres, Hurst & Co.

SAMSON, Fabienne, 2005, *Les marabouts de l'islam Politique – Le Dahiratoul moustarchidina Wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris Khartala.

SANNEH, Lamin, 1997, *The Crown and the Turban - Muslims and West African pluralism*, Boulder, Westview Press.

SOULEY, Hassane. e *alli*, 2007, *Islam, Sociétés e Politique en Afrique Subsaharienne- Les exemples du Sénégal, du Níger et du Nigéria*, Paris, Les Indes Savantes.

VILLALON, Leonardo, 1995, *Islamic Society and State Power in Senegal - Disciples and citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press.