

**PROBLEMÁTICAS DAS SOCIEDADES
ISLÂMICAS AFRICANAS**

BRANCA

“ISLÃO NEGRO” VERSUS “VERDADEIRO ISLÃO” - DILEMA OU SINTOMA DE PERSISTENTE E INJUSTIFICADA DISCRIMINAÇÃO DOS MUÇULMANOS AFRICANOS SUBSAARIANOS?

Eduardo Costa Dias*

Na África Subsaariana, não só as relações entre as diferentes populações muçulmanas nem sempre são, do ponto vista religioso, social e político, “inequivocamente” relações de igualdade, como ainda em certas regiões, nomeadamente naquelas onde muçulmanos negros e muçulmanos ditos de origem árabe partilham o mesmo espaço, essas relações são por vezes de grande conflitualidade.

Na actualidade, de entre os múltiplos exemplos de relações de extrema desigualdade ou de conflitualidade larvar entre muçulmanos, os casos do Darfur (Sudão) e da Mauritânia, pela sua perseverança e extensão, adquirem, cada um à sua maneira, um valor quase emblemático das difíceis relações, em África¹, entre populações ditas negro-muçulmanas e arabo-muçulmanas ou arabizadas.

Trate-se, em ambos os casos, da persistência até aos nossos dias de situações que, em certas regiões africanas, são quase fundadoras das relações desiguais entre africanos negros muçulmanos e africanos árabes muçulmanos. De um lado, populações que por vezes convertidas na mesma época ao islão se distinguem pela suas práticas culturais e religiosas; de outro, populações negróides dominadas por uma elite, no caso do Darfur originária do Nilo e no da Mauritânia do Magreb, árabe ou arabizada que utiliza a sua maior proximidade cultural e religiosa com o presumido “centro” do islão” como instrumento de

* ISCTE, Lisboa.

¹ Neste texto o termo África é empregue com o sentido de África Subsaariana.

dominação, ver mesmo em alguns casos, de sujeição pessoal dos muçulmanos negros².

Estes exemplos, que relevam de uma situação gritante de dominação de uns muçulmanos por outros, retratam bem a situação vivida ainda hoje em algumas regiões muçulmanas de África.

Daí que, aproveitando-se da evidência que foi no passado a ocorrência de múltiplas situações de relações escravocratas³ e da permanência ainda nos nossos dias de múltiplos resquícios dessas relações⁴, alguns autores procuram justificar, por exemplo, a reiterada prática de depreciação das práticas muçulmanas dos africanos pelos defensores de uma pretensa ortodoxia arabo-muçulmana pela ocorrência e permanência de uma “apelante” ideologia racista em relação aos muçulmanos negros⁵.

² Muito embora ambas as situações tenham o mesmo pano de fundo – os resquícios das relações escravocratas, a natureza dos conflitos é bastante diversa. No caso do Darfur estamos da presença de um conflito armado em que milícias de “muçulmanos brancos” (milícias janjaweed) sudaneses procuram desalojar da região as comunidades muçulmanas negras (fur, zaghawa e masaleet); no da Mauritânia trate-se de um conflito “brando” entre o grupo senhorial dos beydanes o servil dos haratines originado pela da permanência de facto de relações de escravatura apesar da sua abolição oficial na década de 80 do século XX. Sobre o caso do Darfur ver, para além dos incontornáveis estudos de Cunnison e Jones (1972) e O’Fahey e Spaulding (1974), Harir e Tvedt (1994) e o actualizado artigo de Willemse (2005); sobre o a situação dos *haratines* na Mauritânia ver, entre outros, Diallo (1993), Ould Saleck (2003) e Villasante de Beauvais (2000).

³ “Au fur et à mesure de l’avancée de la puissance musulmane et de la religion islamique en Afrique Noire, un nombre croissant de royaumes noirs fut accepté dans la maison de l’Islam et ces récits extravagants sur les manières et les coutumes des Africains se firent de moins en moins fréquents. Mais l’idée que les musulmans africains étaient en quelque sorte différents des autres musulmans et que l’Afrique était une source légitime d’esclaves subsista, largement répandue malgré les réfutations (B. Lewis, 1993:83)”

⁴ Ainda hoje, apesar de oficialmente abolida a escravatura, na Mauritânia, no Chade, no Sudão, no Zanzibar (Tanzânia) ou na zonas tuaregue do Mali e do Níger, os “resquícios” das relações escravocratas configuram em bastante as relações de dominação dos “muçulmanos arabófonos” sobre os “muçulmanos negros”.

⁵ Ver, por exemplo, o peso dado à ideologia racista árabe anti-negro na argumentação desenvolvida a propósito dos posicionamentos árabes face à escravatura em Fisher (2001) ou em B. Lewis (1993). Pelo contrário, para autores como Heers (2004) e Pétré-Grenouilleau (2005), a escravatura e o tráfico de escravos não são um produto do racismo - a escravatura é um fenómeno complexo que não tem na sua origem o racismo, ainda que o racismo tenha servido a posteriori de legitimação da escravatura e do tráfico.

Todavia, estes exemplos como quaisquer outros que do mesmo tipo se possam dar, muito embora a sua importância, não reflectem de forma nenhuma as razões mais gerais do confronto de entendimento de práticas religiosas entre defensores de uma pretensa ortodoxia arabo-muçulmana e a generalidade dos muçulmanos africanos. São situações particulares, historicamente contextualizadas, irrepetíveis em outro contexto para além daquele em que ocorrem.

Do nosso ponto de vista, a questão do perseverante desdém pela práticas religiosas dos muçulmanos africanos ultrapassa em muito a relação entre o eventual sujeito racista e o seu objecto e, muito embora o problema da escravatura represente um problema real que ainda afecta, em algumas regiões africanas, as relações entre muçulmanos e seja motivo de desconfiança duradoura dos muçulmanos negros em relação aos muçulmanos africanos arabófonos⁶, não se situa directamente na sequência de nenhuma das formas de escravatura impostas em África pelos arabo-muçulmanos.

Todavia, a desconsideração a que são votadas as práticas religiosas dos muçulmanos africanos negros também não se explica, como o fizeram correntemente muitos autores ainda nas décadas de 70 e 80 do século XX, a partir de um quadro de análise que, retomando o enfatuamento da “extravagância”/“exotismo” das práticas religiosas da generalidade dos muçulmanos africanos pelos autores coloniais dos séculos XIX e XX⁷, tome como verdadeira a existência de uma forma particular de islão praticado pelos africanos negros, o “islão negro”⁸.

Na nossa perspectiva, no essencial, a questão das particularidades de algumas das práticas religiosas dos muçulmanos africanos negros – que, por exemplo, para muitos islamólogos e para os militantes dos

⁶ “In some parts of sub-Saharan Africa there are strong memories not only of Western colonialism but also of the Arab slave trade which dampens any enthusiasm for the more “Arab” forms of Islam” (Hedin, Svanberg e Westerlund, 1999: 25).

⁷ “L’Islam en Afrique noire n’est plus exotique qu’aux yeux de quelques nostalgiques de l’Islamologie et de l’orientalisme coloniaux” (Otayek, 2000:8)

⁸ A expressão “islão negro” tem, para além do quadro estrito em que se formulou - um quadro intelectual e político onde diabolização colonial do pan-islamismo, teorias da islamologia e do orientalismo coloniais e, posteriormente, teorias da negritude se misturaram - repercussões e aceitações tácitas nos actuais movimentos de *da’wa* presentes em África que procuram impor aos africanos o “verdadeiro” islão.

actuais movimentos de *da'wa* (movimentos de “refundação” do islão) em África estão em tudo ao arrepio do “verdadeiro” islão! - inscreve-se directamente nos problemas derivados da multiplicidade de imagens e entendimentos com que os crentes do Islão, uma religião de vocação universal, se defrontam, independentemente do lugar geográfico, desde há muito: policentrismo de orientação e organização, heterogeneidade de representações, polimorfismo nas mediações culturais, fluidez identitária, etc.

1. Policentrismo de orientação e organização, um dado estrutural do islão

O islão é uma religião monoteísta, semita, de vocação universal largamente divulgada em várias partes do mundo sob diversas formas de tal forma que, no seu processo de expansão, ela não só aceitou boa parte das práticas locais como ainda frequentemente se confundiu com elas para ser melhor aceite e tornou-se, na maioria das regiões onde se expandiu, um factor central da vida social, política e cultural.

Por outro lado, o islão, ao contrário do cristianismo, em particular do catolicismo, não construiu em nenhum momento da sua história um qualquer modelo centralizado e hierárquico. Daí que, o universalismo islâmico não se exprima por intermédio de um quadro institucional centralizado único que exerça a sua autoridade sobre conjunto dos muçulmanos.

Como no passado, nos nossos dias a única instituição que parece poder polarizar os muçulmanos é o *hadji*, a peregrinação a Meca. Todavia, a peregrinação a Meca – um dos cinco pilares do islão - é mais um local simbólico de unidade da comunidade dos crentes (*umma*) do que de dominação e não dá só por isso um papel particular a Arábia Saudita, nem lhe permite por si só se constituir como um centro do islão⁹.

A este quadro, potenciador do reconhecido policentrismo de orientação e de organização do islão, deve-se ainda acrescentar que a expansão do islão desde o início foi sendo sempre acompanhada de

⁹ “Mais, le “hajj”, est davantage la manifestation de l’unité de l’“umma”, que celle d’un leadership du monde arabe et de l’Arabie saoudite en particulier” (Coulon, 1976:262).

diferentes recepções da cultura árabe e da própria doutrina muçulmana, de tal forma que podemos dizer sem excesso que, no quadro da *umma* muçulmana - que nos nossos dias abrange perto de mil milhões de indivíduos dispersos pelos cinco continentes, apesar de todos os grupos (sociais, étnicos, culturais) e indivíduos usarem os mesmos signos e códigos, a apreensão dos acontecimentos de maneira diferente é a norma e não a excepção. Isto é, na *umma* muçulmana, não só quanto à vida social, política e cultural, mas também quanto à vida religiosa existe um vasto leque de formas de apreensões das significações dos ritos religiosos e das significações latentes da vida social pelos diferentes grupos e indivíduos.

Contudo, no passado como na actualidade, estas variações de apreensão das significações da vida social, política e económico e dos ritos religiosos não impediram nunca os vários movimentos ditos ortodoxos, de fazerem a sua própria escala de “muçulmanidade” de tal forma que para muitos desses movimentos de “opinião”/muitas dessas vias religiosas, por exemplo, os muçulmanos africanos negros são ainda na sua generalidade pouco mais do que *ould khadem* e a África Subsaariana muçulmana, em vários sentidos, por oposição aos territórios de tipo *Dar al-Islam* (territórios dirigidos por muçulmanos, “casa de Deus”), quase um território *Dar al-harb*¹⁰.

Para múltiplos autores que se têm debruçado sobre esta questão, esta situação de menosprezo dos muçulmanos africanos negros por parte dos movimentos ortodoxos, advém em primeiro lugar do facto da islamização em África, ao só ter convertido à cultura árabe uma pequena parte dos islamizados, ter permitido que a larga maioria dos muçulmanos negros não só não abandonasse na totalidade as formas pré-islâmicas de apreensão do real, como ainda recepcionasse de forma deturpada o próprio facto muçulmano.

Trate-se de uma questão que desde sempre dividiu quer os próprios muçulmanos, quer múltiplos analistas do “facto muçulmano” na África Subsaariana.

De facto, no que diz respeito aos analistas acima referidos, muitos, na matéria específica do problema da natureza das práticas muçul-

¹⁰ *Ould kadem* e *Dar al-harb*, literalmente, respectivamente, “filho de escravo” e “casa da guerra”/território dirigido por não muçulmanos.

manas em África caiem, ainda hoje, frequentemente em uma de duas perspectivas erróneas de análise: ou enfatizam a “peculiaridade original” de cada situação ou tomam cada prática muçulmana específica, sem mais, como mais uma de entre uma “multidão” de casos idênticos que ocorrem por toda a África¹¹.

Do meu ponto de vista, qualquer uma das duas perspectivas, que no fundo acabam por se assemelharem bastante entre si - ambas são a-históricas, ambas partilham a mesma ideia de “inferioridade” religiosa da generalidade dos muçulmanos africanos negros, toma “a nuvem por junco” e esquece, no fundamental, os particularismos de que se revestiu a “exportação” do islão para fora do seu núcleo fundador (grosso modo, a Península Arábica), os graus maiores ou menores de “inculcação” dos preceitos religiosos muçulmanos no quotidiano dos povos islamizados e as contingências históricas porque passou a islamização das diferentes populações africanas.

Tratam-se, pois, de análises que, ao observarem o islão na África Subsaariana por referência meramente à historicidade do islão no seu núcleo fundador e/ou a partir dos seus contornos mais folclóricos com que se apresenta nas várias regiões africanas, deixam de fora, em menor ou maior grau, o modo e o contexto em que a islamização foi feita em África.

De facto, não só não existe uma dita ortodoxia muçulmana, como ainda a “exportação” do islão para fora do contexto cultural do seu núcleo fundador se deve, em grande parte, à não existência efectiva dela¹².

Neste contexto, é pois natural que, para a primeira perspectiva, dado o seu sincretismo originado pela reinterpretação dos valores islâmicos à luz das particularidades culturais, o islão na África seja quase um “não-islão”.

¹¹ Muito embora esta posição continue a ter adeptos nos estudos sobre a realidade das práticas religiosas dos muçulmanos africanos, mais recentemente outros trabalhos - mais sensatamente! - tomam as diferenças de práticas religiosas, não como variações de um “modelo africano de islão” mas sim como variações de “modelos” regionais ou étnicos (modelo suali, modelo senegambiano, modelo fula, modelo nigeriano, etc.).

¹² Mesmo a grande cisão do islão após a morte do Profeta entre sunitas e xiitas se centrou inicialmente, como é sabido, em questões de legitimidade de sucessão e não na compulsão prévia de divergências teológicas ou filosóficas entre grupos.

Na verdade, para todos aqueles que entendem a religião como um corpo de prescrições e de regras neutrais, o islão praticado em África é, na maior parte dos casos, um islão “desnaturado” e os seus praticantes pouco mais do que caricaturas de muçulmanos, isto é, para muitos destes analistas, os muçulmanos em África são, na sua larga maioria, “muçulmanos por fora e africanos - *vide* ‘animistas’ - por dentro”.

Aliás, para muitos destes autores, por exemplo, não só o papel dos *marabouts* e dos comerciantes muçulmanos na expansão do islão em África é, contra toda a evidência dos factos históricos¹³, frequentemente desvalorizado em relação ao dos promotores das *djihad*s dos século XVIII e XIX, como as compatibilizações impostas *manu militari* pelas *djihad*s dos usos e costumes locais com os textos corânicos são vistas quase como verdadeiros retornos à ortodoxia e o papel das *djihad*s na história do islão em África considerado como uma etapa decisiva na caminhada irreversível para um islão “purificado”, isto é, para um islão expurgado do seu fundo cultural africano.

No caso da segunda perspectiva trata-se, para além de um erro grosseiro, quase que só justificável pela persistente “diabolização” no Ocidente do islão, de uma perspectiva desprovida de qualquer interesse analítico já que, como se sabe, entre outros aspectos, a “vitória” da expansão islâmica para fora da Península Arábica se deveu, entre alguns outros factores igualmente importantes, ao facto desta não ser acompanhada de um quadro de preceitos, nomeadamente de comportamentos políticos e sociais, suficientemente prescritivos que, inviabilizando qualquer reapropriação menos “ortodoxa” pelas populações locais colocasse em causa a própria conversão.

¹³ “Se os mercadores muçulmanos devem ser considerados, em muitas regiões da África Tropical, como os primeiros a abrirem caminho para a eventual expansão do Islamismo, aos homens santos e aos mestres que os acompanharam e seguiram, ou a eles próprios no exercício dessas funções, incumbiu a tarefa de consolidarem o processo de conversão religiosa. Largamente separados no espaço e no tempo, estes ‘activistas’ do Islamismo exerceram uma influência notável nas comunidades onde se inseriram e nas quais muitas vezes casaram, tanto pelo ensino e pela prática, como pelos poderes místicos (*baraka*) que invocam e lhes eram atribuídos, e ainda como mediadores em assuntos seculares e religiosos, com a vantagem adicional de serem participantes de uma cultura cujos mistérios, apenas eram desvendados aos letrados” (I. Lewis, 1986:48-49)

Todavia, neste artigo, para além de não se tomar do ponto de vista social, cultural e religioso a África muçulmana como um todo, não se propõe um quadro de análise que, assentando na inventariação dos particularismos étnicos ou regionais, deduza expeditamente relações de causa-efeito entre particularismos religiosos e identidades étnicas ou regionais dos muçulmanos africanos negros.

De facto, o quadro de análise proposto neste artigo está ao arrepio das de novo muito em voga perspectivas “relativistas” que, “reclamando” o retorno ao arquétipo da “originalidade fundadora” de cada formação social africana, “sem querer” desvalorizam as condições políticas, sociais e económicas em que se processou a islamização e, decorrentemente, a própria construção do quadro relacional entre muçulmanos e Estado e se centram na valorização excessiva do papel dos “difusores primordiais” do islão e/ou da importância que teve, na configuração do “corpus religioso” e no facto da forma de recepção e difusão do islão em África não ter permitido separar as práticas religiosas em populares e eruditas.

Ao “enveredarem”, pelo “empolamento” das consequências imediatamente manifestas da natureza específica das diferentes práticas religiosas muçulmanas em África, estas análises subalternizam ou mesmo, em alguns casos, deixam de lado as condições “fundadoras” da construção do quadro relacional entre muçulmanos e Estado e o tipo de quadro societal em que se processou, por exemplo, na última metade do século XIX, a efectiva islamização de vastas regiões africanas: um quadro societal, politicamente marcado pela efectivação da dominação territorial colonial e pela consequente subordinação das autoridades “gentílicas” ao Estado Colonial e, em inúmeros locais e situações, por um indisfarçável jogo de resistência-colaboração com as autoridades coloniais por parte das elites muçulmanas¹⁴ e, social e economicamente, bastante afectado pela “desestruturação” provocada

¹⁴ “The European colonial reactions to Muslims varied from vigorous opposition to pragmatic cooperation. The colonial use of literate Muslims for local administration sometimes contributed to the consolidation and spread of Islam. [...] The attitudes of Muslims towards the colonisers also varied a great deal. Some cooperated and took advantage of colonial rule. Unlike Christianity, however, which was largely associated with the colonial powers, Islam frequently became a religion of resistance, although open revolts were rare” (Hedin, Svanberg e Westerlund, 1999:23-24).

pelo tráfico de escravos promovido pelas “elites” locais, “animistas” ou não, e pelos europeus, bem como pelas novas formas de exploração económica do território implementadas pelas potências coloniais (culturas de mercado, culturas compulsivas, controlo do trabalho “indígena”, trabalho obrigatório, etc.)

2. Islão na África Subsariana: um “mundo” de representações condicionado por uma multiplicidade de mediações

A penetração das ideias religiosas muçulmanas nas populações africanas, é, pelas razões acima enunciadas, limitada, ou melhor, as ideias religiosas da generalidade dos africanos islamizados afastam-se das do “ideal-imaginado” de ortodoxia muçulmana árabe e não afectam em alguns dos seus contornos principais o pensamento “étnico” e “animista” transmitido desde o passado mais recuado de umas gerações para outras.

No essencial, como assinala Nicolas (1978: 348) a islamização não ocasionou a conversão da maioria dos africanos islamizados à cultura árabe e ao espírito estrito dos textos corânicos. Os mandingas, os wolofs ou os fulas são mandingas/wolof/fulas e muçulmanos e não simplesmente muçulmanos.

Em inúmeros contextos islamizados africanos, a preocupação de adequação à “imaginada” ortodoxia islâmica, apesar do desejo sempre expresso e raramente levado à prática de “fazer como os árabes”, não existe e a valorização do substrato cultural étnico continua a ser notória e mesmo no interior dos ramos africanos das grandes confrarias sufistas ou das confrarias de criação africana o quase total monolitismo étnico é uma constante desde o seu aparecimento na região ou a sua criação¹⁵.

As práticas religiosas muçulmanas continuam a ser na África Subsariana, em muitos aspectos, contextuais e locais e a “produção” de identidade a ter uma profunda conotação étnica, ainda que nenhum muçulmano se defina totalmente, na actualidade, como aliás também no passado, no quadro exclusivo do seu grupo étnico.

Por outro lado, em África os muçulmanos, incluindo importantes dignitários religiosos islâmicos, praticam um sincretismo religioso

¹⁵ Na Senegâmbia, por exemplo, a *mouridiyya* é predominantemente wolof, a *tidaniyya* maioritariamente fula e a *qadiriyya* dominantemente mandinga.

donde é difícil separar totalmente, tanto do ponto de vista dos conteúdos das ideias como do da “arquitetura” das práticas rituais, as antigas formas de pensar e agir “animistas” das muçulmanas. Não sendo um fenómeno exclusivo dos africanos, nem mesmo dos muçulmanos, é em vastas áreas do continente africano a forma quotidiana de interpretar as ideias e de as colocar praticamente no saber que regula, gere e implementa os actos culturais, sociais, económicos e políticos. Do passado “animista” a larga maioria dos africanos islamizados guarda todo um conjunto de ideias e de lembranças com o qual reinterpretem o islão.

Isto é, o islão dominante nas várias regiões subsarianas, é, como no passado, um islão de profundas conotações étnicas, de *gris-gris*, de “sede” ainda essencialmente rural e, em graus diferentes conforme as zonas, confrariático¹⁶.

Não queremos com isto dizer que a presença das ideias religiosas muçulmanas não seja importante e que não seja, na actualidade como no passado, um facto incontornável. As ideias religiosas islâmicas alteraram, pelo menos nos seus aspectos formais, as práticas religiosas tradicionais, influenciaram algumas das manifestações culturais e muitas das práticas sociais, económicas e políticas e obrigaram, por exemplo, os africanos islamizados a modificarem as formas como recordam o passado e como colocam a lembrança das pessoas e das práticas a elas imputadas na contemporaneidade do presente¹⁷.

¹⁶ As confrarias sufistas, na actualidade muito presentes em países como o Senegal, a Nigéria, Quênia, Níger e Tanzânia, têm um papel histórico na expansão e configuração do islão em várias regiões africanas e, como sublinha Coulon (1976:263), “funcionam” como verdadeiros pólos de “formatação” e difusão de orientação religiosa. Por outro lado, na diáspora, desempenham um papel não negligenciável no enquadramento e na promoção da solidariedade entre muçulmanos africanos expatriados; veja-se neste aspecto, por exemplo, o papel incontornável que tem a “*mouridiyya*” no enquadramento religioso, social e mesmo económico da diáspora wolof na Europa e nos Estados Unidos.

¹⁷ “The arrival of the Arab warriors in the western Sahara not only led to profound political and social change but also to a cultural change of immense significance for the western Sahara and neighbouring territories. The Arab emigration saw the establishment of Arabic, or more specifically what is known as the Hassaniya dialect of arabic, as the lingua franca of the region. This, of course, not only anchored even more deeply Arabic culture in the western Sahara but also enabled many more people there to have access to works in arabic, on Islamic law and the Islamic sciences and thereby contributing to the islamisation of the territory” Clarke, 1982:30).

Neste último aspecto – um aspecto central da vida social, cultura, política e mesmo económica de qualquer sociedade - todo um conjunto de alterações na recordação do passado são perceptíveis quer no plano da feitura das genealogias e do entendimento da colocação dos ascendentes na histórica mítica de cada uma das sociedades islamizadas, quer, num plano mais geral, no das formas de idealizar o passado nas acções do presente.

Contudo, apesar da islamização, o que podemos chamar à falta de melhor termo de “núcleo central” da ideologia de cada sociedade muçulmana africana não se afasta da continuidade vinda do passado e de todo o conjunto de saberes introduzidos paulatinamente ao longo dos tempos, nos quais o próprio conjunto de ideais introduzidas pelo islão se integra.

As grandes dimensões do saber do passado permanecem “adaptadamente”, não são na sua generalidade tomadas como incompatíveis com as do islão e mesmo que o sejam à partida sofreram um processo de “dissimulação” pelo qual são colocadas formal e correctamente no espírito do islão.

Trata-se de um longo processo de sincretismo religioso, do qual, pela maneira como ele é inculcado nestas sociedades de tradição oral, os próprios africanos islamizados na sua generalidade não se apercebem e que só é questionado por um número restrito de eruditos. O ensino da religião é feito nas línguas maternas¹⁸, só um número ínfimo de letrados conhece razoavelmente a língua árabe¹⁹ e o conhecimento do *corpus* do islão é sempre dado a conhecer por intermediários, geralmente pouco conhecedores eles próprios dos textos

As grandes preocupações na aquisição de conhecimento religioso muçulmano são de outra natureza e prendem-se com a obtenção de um saber sobrenatural que permita, por exemplo, pela adivinhação ou pelos sonhos conhecer os “desígnios” de Alá acerca de assuntos

¹⁸ Uma análise das consequências do ensino da religião nas línguas locais em Brenner e Last (1985)

¹⁹ “Um marabout, même très savant en arabe écrit, ne parlera jamais arabe. Ou bien il le parlera avec un marabout visiteur. Mais il l'évitera, en général, parce que, du fait que l'arabe est écrit, on estime que l'utiliser pour des choses triviales de la vie quotidienne, pour discuter avec sa femme, ses enfants ou ses enfants du temps qu'il fait, et des petits problèmes, c'est abaisser la langue sacrée” (Person, 1985:45).

correntes ou extraordinários da vida social, política ou económica. Uma preocupação que, em muitos aspectos, não se afastada das tidas antes da islamização e que é compatível, por exemplo, com a prática do esventramento do gado para adivinhar o resultado de determinados acontecimentos, com a adivinhação tendo como suporte um conjunto de figuras desenhados na areia²⁰ ou com o conjunto de cerimónias rituais que, de forma mais ou menos explícita próximas das feitas no passado em memória dos antepassados ou em honra dos totens linhageiros, se continuam a realizar frequentemente em quase todas as sociedades islamizadas africanas, por exemplo, aquando das cerimónias de início da construção de uma nova casa ou da abertura de um novo campo de cultura no mato.

As preocupações com a suposta ortodoxia, na esmagadora maioria dos sociedades africanas islamizadas, resumem-se às tidas pelos jovens que estudaram nos países árabes e que constituem no essencial as “hostes” locais dos movimentos arabófonos de refundação do islão. A sua influência na condução dos assuntos religiosos é, com excepção de situações pontuais que se localizam sobretudo na Nigéria²¹ e nas grandes cidades do Senegal, do Mali, do Burkina Faso e dos países da costa oriental de África, perfeitamente negligenciável²². Na maioria dos casos a intervenção prática das correntes arabófonas raramente ultrapassa o combate contra à dissolução dos costumes morais e o combate verbal pela aplicação das normas morais da *sharia*. O peso social e político destes “neo-arabófonos”, mesmo tendo em conta a progressão significativa das correntes “refundadoras” nas últimas

²⁰ “La forme singulière de divination, qui a pour support le sable, est probablement d’origine non islamique: toutefois, avec le temps, elle a été “islamisée” (Brenner, 1985:7).

²¹ “Nigeria is exceptional in sub-Saharan Africa in that more orthodox forms of Islam are fairly strong there” (Hedin, Svanberg e Westerlund, 1999:25).

²² The new Islamist organisations are stronger in the homogeneously Muslim North Africa than in the religiously more diverse Africa south of the Sahara. In the latter part of the continent the message of Islamists is often branded as “foreign” or “Arab”. and here the Islamist groups are usually quite small. Even the rise of Islamism has weakened Sufism in several aereas, it is still strong enough to counteract efficiently the Islamits challenge, which in certain respects comes hand-in-hand with Arabisation tendencies. In some parts of sub-Saharan Africa there are strong memories not only of Western colonialism but also of the Arab slave trade wich dampens any enthusiasm for the more “Arab” forms of islam” (Hedin, Svanberg e Westerlund, 1999: 24-25).

décadas na África Subsariana, é diminuto e as suas actividades quase que se resumem à gestão de donativos recebidos de algumas organizações muçulmanas internacionais patrocinadoras dos movimentos de *da'wa* e ao ensino num novo tipo de escolas religiosas, as chamadas escolas *arabi*²³. Todos os lugares de prestígio religioso estão ocupados por tradicionalistas das práticas locais do islão ou por dignitários das confrarias; para a generalidade da população muçulmana africana, o único saber prestigioso é o saber dos *marabouts* que combina o dos textos corânicos com o “serviço” tradicional de um “feiticeiro” africano: adivinhação, medicina tradicional, aconselhamento, etc.

Por outro lado, em relação às práticas islâmicas dos dignitários religiosos, o islão praticado pela “massa” dos crentes não é, ao contrário da situação por exemplo no Norte de África ou nos países do Médio Oriente em que existe uma separação clara, na generalidade das comunidades muçulmanas da África Subsaariana, 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, 1985:12-14).

Os dignitários religiosos africanos, na sua esmagadora maioria, não conhecem a teologia islâmica ou dela só têm alguns rudimentos e não se distinguem da “massa” dos crentes pela natureza das relações que têm com as ideias religiosas, mas sim pelo acesso que têm ao conhecimento “escondido”²⁴, isto é, ao conhecimento que permite, por

²³ As chamadas escolas *arabi* são grosso modo as escolas de *madras* existentes em outros países muçulmanos não africanos. Quase desconhecidas até há poucas décadas na generalidade dos países africanos, dispensam um ensinamento mais avançado do ponto de vista da língua árabe, dos textos corânicos e de matérias profanas. Embora o seu número tenha aumentado consideravelmente nas duas últimas décadas em quase todos os países onde os muçulmanos são majoritários ou representam fortes minorias, a sua influência efectiva enquanto veículo de inculcação de novas ideias religiosas é ainda reduzida; são sistematicamente boicotadas pelos professores das escolas corânicas tradicionais.

²⁴ Num plano mais vasto, a dicotomia saber explícito/saber não explícito, insere-se no que poderemos chamar de dialéctica entre a objectivação e a incorporação do saber islâmico africano. Na prática islâmica, embora o saber objectivado tenha um papel não negligenciável (devido aos textos), a incorporação desempenha um papel fundamental, especialmente através da recitação dos textos; objectivação e

exemplo, por intermédio da geomância, aceder à percepção do sobrenatural e ... fazer dele mesmo a sua maior fonte de rendimentos!²⁵.

Um bom exemplo da não separação nítida, nas sociedades africanas islamizadas, entre letrados e não letrados, a “massa” dos crentes, é o fascínio dos talismãs e a importância do tipo de pessoas que os fabrica. Os talismãs ditos islâmicos estão generalizados e os “amuletos animistas” – fabricados, por exemplo, a partir de chifres, dentes ou ossos de animais quase que equivalem, em termos de utilização e prestígio, aos talismãs “mais conformes” com o islão, isto é, aos talismãs feitos de papéis com inscrições de versículos do Corão metidos dentro de pequenas bolsas de cabedal²⁶.

Na larga maioria das comunidades muçulmanas africanas, raros são os indivíduos que não trazem talismãs de tipo muçulmano associados a outros de tipo “animista. Os talismãs “animistas” gozam de uma reputação de eficácia perfeitamente igualada à dos que guardam versículos do Corão, só que a função específica de cada um é diferente: os talismãs islâmicos são usados para prevenir certos acontecimentos ou resolver determinadas situações e os amuletos animistas para outros. Conforme as situações, um dignitário muçulmano” “pode recomendar ou fabricar um ou outro tipo de talismã²⁷.

incorporação coexistem nos rituais. Sobre este assunto preciso ver, entre outros, Brenner (1985:9-34) e Lambek (1993:375-429); sobre a problemática das relações, por exemplo, no oeste-africano, entre islão-poder-conhecimento, ver Brenner (2001).

²⁵ Uma das actividades mais comuns e rentáveis dos dignitários e letrados muçulmanos, em várias regiões africanas, é a de geomância ou, como popularmente é conhecida na África Ocidental, a *maraboutagem*. Trata-se, ao contrário da astrologia que se baseia nas relações e nas influencias naturais entre os astros, de uma actividade de adivinhação que fundada sobre convenções arbitrárias, com uma forte tendência para tomar os desejos por realidades e que goza de grande prestígio e popularidade: “the willingness to accept Islam [em África] rested on the following factors: first, the many points of contact between the religious frameworks [...]; secondly, the prestige of a ‘superior’ culture, whose representatives, being traders, had the goods one coveted; thirdly, the added value accorded to esoteric magic” (Goody, 1971:460). Sobre a geomância e o seu lugar no saber muçulmano africano, ver uma excelente análise em Brenner (1985:78-98).

²⁶ Sobre o problema dos amuletos no islão africano ver, entre outros, Brenner (1985), El-Tom (1987), McNaughton (1993) e Sanneh (1974).

²⁷ “Muslim clerics took over functions of the traditional priests, and even magic became the prerogative of Muslim clerics” (Levtzion, 2000:79).

Os dois tipos de talismã estão perfeitamente integrados em todas as camadas dos crentes muçulmanos africanos²⁸ e as controvérsias que dividem as várias escolas de pensamento islâmico sobre a sua legitimidade e o seu uso são, mesmo entre os letrados mais qualificados, desconhecidas ou totalmente negligenciadas.

Estas e outras “heterodoxias” dos muçulmanos africanos advêm, em grande parte, como frisam Brenner (1985) ou Levtzion (2000), da principal singularidade da forma de acesso aos saberes religioso e prático-religioso: o acesso a estes saberes deve-se a sobretudo à tradição oral e não, como se podia pressupor pelo lugar fundamental dado ao Corão no islão²⁹ e como se passa em muitas outras zonas muçulmanas não africanas, à escrita.

Esta forma particular de transmissão das ideias religiosas na generalidade das comunidades muçulmanas africanas, associada à natural tendência das ideias religiosas incorporarem como suas outras ideias tornou, o islão destas populações numa religião “viva” e conjunturalizante e os *corpus* doutrinário e de prescrições do islão em elementos a vários títulos secundários³⁰.

Desta aparente não conformidade entre religião que se reclama do livro e inculcação das ideias religiosas por via da oralidade, resultam também, por exemplo, letrados com características específicas: letrados quase sem papel e livros, que se afastam das tradições verdadeiramente da escrita.

Por outro lado, os letrados deste tipo, não formam, de uma forma geral, em termos de actividades quotidianas, um grupo à parte nas comunidades africanas. São pessoas que partilham tarefas e preocupações idênticas às de todas as outras e que fundamentam o seu

²⁸ Aliás, “a teologia muçulmana é tolerante para com a adivinhação, a magia, a feitiçaria e a bruxaria. Condena seu uso ilegítimo das duas últimas, mas não põe em causa a sua eficácia. E estas actividades místicas conexas, designadas pelos mais variados nomes em língua árabe mas talvez mais vulgarmente por *sihr*, acabaram por ocupar sólido lugar de destaque na herança popular do Islamismo” (I. Lewis, 1986:98-99).

²⁹ “Ce n’est pas le moindre paradoxe de l’islam, civilisation du Livre, donc de l’écrit, que de recourir pour sa transmission à une pédagogie de l’oralité” (Santerre, 1982:337).

³⁰ “La différence essentielle entre une culture orale et une culture écrite tient aux modes de transmission. La première laisse une marge étonnamment grande à la créativité, mais une créativité de type cycle, tandis que la seconde exige la répétition exacte comme condition d’un changement positif” (Goody, 1977: 45).

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.

Estes letrados, assumindo-se raramente como produtores autónomos de saber, arrogam-se, contudo, do estatuto de guardiães legítimos do saber religioso e de maneiras de interpretar o real que lhes foram transmitidos por outros que também já os tinham recebido de alguém num quadro de uma cadeia de transmissão (*silsila*)³¹.

3. “Islão Negro”: uma construção identitário-religiosa dos muçulmanos da África Subsariana?

Como podemos deduzir pela argumentação expressa nos pontos anteriores, a questão da identidade muçulmana na África Subsariana, como em qualquer outro local, é uma assunto que, verosimilmente termos, não pode ser analisado no singular.

Na realidade, pelo seu próprio policentrismo de orientação e organização, pela sua “abertura” a uma grande heterogeneidade de representações e pela polimorfia de mediações culturais que aceita, o islão não só não pode em nenhuma situação produzir uma identidade religiosa universal ou continental, como ainda, não pode deixar de integrar, como elementos centrais das múltipla identidades religiosas grupais com que se dá a ver (étnicas, regionais, confrariáticas, etc.), dimensões das condicionantes históricas e sociais, políticas e culturais atinentes aos diferentes grupos.

³¹ Cada saber para ser considerado legítimo tem de ser recebido pessoalmente e, quando transmitido, deve ser acompanhado da inventariação dos diferentes elos que o levam do narrador até à fonte original. O saber tem de se integrar numa *silsila*, numa cadeia de transmissão que estabelece, pela enunciação dos transmissores, a sua legitimidade: no caso do explícito, tem de se situar na linha normal de transmissão de um geração para outra e no do não explícito tem de fazer apelo ao saber dos mestres, de tal forma que, em muitos casos, a ascendência biológica acaba muitas vezes por ser obscurecida no plano genealógico pela inserção numa “árvore genealógica do saber” na qual ele se encontra assinalado como ramo terminal da “árvore” onde, por ordem inversa de antiguidade no acesso ao saber, aparecem representados, o mestre, o mestre do mestre e os seus discípulos que formaram também discípulos e todos os seus predecessores até ao putativo elemento inicial da cadeia de transmissão (Brenner, 1985:29-30; Lambek 1993:178).

De facto, o islão na África Subsariana, para além de não ser um “não islão”, não é, nem um islão nacional, nem um islão “dependente” do mundo árabe³². As identidades muçulmanas em África são múltiplas e organizam-se à volta de um conjunto imbricado de condicionantes históricas, sociais, políticas e religiosas.

Trate-se, como vimos em vários parágrafos dos pontos anteriores, de uma evidência nem sempre bem aceite/compreendida por todos, muçulmanos e investigadores incluídos.

É nesta incompreensão que, por exemplo, em parte se sustentava a tentativa antiga e que ainda hoje é sedutora para alguns sectores da *da’wa* em África, de, pela valorização de um hipotético traço de união entre várias dimensões específicas com que se apresentam as diferentes práticas muçulmanas na África Subsariana, agrupar numa mesma identidade todos os muçulmanos negros de África, o “islão negro”.

Trate-se, como foi atrás foi dito de uma expressão sedutora que tem, para além do quadro estrito em que se formulou - um quadro intelectual e político marcadamente francófono, onde demonização colonial do pan-islamismo, teorias da islamologia e do orientalismo coloniais e, posteriormente, teorias da negritude se misturaram³³ - repercussões e aceitações tácitas em muitos dos actuais movimentos de *da’wa* que procuram impor aos africanos o “verdadeiro” islão.

Por outro lado, a expressão “islão negro” não releva de qualquer reivindicação de identidade nem de uma efectiva construção intelectual de “negritude muçulmana”.

“Islão negro”, pura e simplesmente, e mesmo muito antes quer da sua recuperação pelas teses da “negritude” como um dos pilares da apologia das culturas africanas e das suas especificidades face ao

³² “Fondamentalement et traditionnellement, l’Islam africain n’est ni un Islam “national”, ni un Islam “dépendant” du monde árabe” (Coulon, 1976:274)

³³ “In the late nineteenth and early twentieth centuries the French openly manifested an aggressive attitude to Islam. Gradually, however, they adopted a more pragmatic view and showed an increased willingness to make compromises. The French colonial regime conceived os “Arab Islam” as fanatic, intolerant and aggressive and preferred more Africanised form of Islam - “l’Islam negrifié”. French scholars such as P. Marty and V. Monteil wrote several books about this “black” or “African” Islam; and during some periods the French colonialists forbid pilgrimages to Mecca in order to protect Senegalese Muslims from becoming “contaminated” by the Arabo-Islamic “infection” (Rosander e Westerlund, 1999:79).

ocidente e do aparecimento da célebre obra de Vincent Monteil (1980), é uma expressão com forte pendor pragmático onde interesses políticos e intenções científicas se misturam e cuja reivindicação por alguns dos actuais movimentos de *da'wa* na África Subsariana remete mais para a sua utilização como *sound-byte* do que para a sua aceitação enquanto efectiva construção identitário-religiosa.

Do nosso ponto vista, aliás a “recauchutagem” da expressão “islão negro” por alguns dos actuais tenores da *da'wa* em África não passa mesmo de uma simples utilização táctica e panfletária, já que como se sabe, não só o termo “islão negro” aponta para o afastamento dos muçulmanos africanos da *umma* como é por eles entendida, como ainda, na sua lógica, os diferentes movimentos de *da'wa* não tomam a África Subsariana como terreno de utilização de programas e de estratégias proselitistas específicos no combate pela “purificação” do islão.

De facto, entre outros aspectos, os actuais movimentos de *da'wa* não são, nem parentes mesmo longínquos dos movimentos de reforma do islão que, durante todo o século XIX, a partir das confrarias sufistas, por exemplo, no Senegal e na Nigéria, “abalaram” estruturas e crenças e redefiniram alguns dos pólos de orientação do islão na África Subsariana até aos nossos dias, nem “criações” intelectuais capazes de reconhecerem as especificidades das diferentes áreas culturais por onde se expande o islão.

Como nos outros continentes, em África, os actuais movimentos de *da'wa*, construídos ideologicamente e suportados materialmente sobretudo por ramos sunitas integristas do Próximo e Médio Orientes, assentam num quadro político e religioso de pan-islamismo “rigoroso” que não dá, ao contrário dos movimentos de reforma do século XIX, margem a qualquer autonomia local.

Por outro lado, a reabilitação (tardia) por algumas correntes de *da'wa* da expressão “islão negro” não deixa de ser, no plano da revisão histórica do termo, paradoxal: fez parte, durante décadas, do arsenal “científico-político” colonial de barragem ao pan-islamismo; foi rejeitado desde cedo pelos reformistas muçulmanos africanos mais iminentes dos três primeiros quartéis do século XX, como foi o caso, entre outros, de Cheikh Touré, ainda hoje uma das grandes referências dos militantes africanos de muitas das correntes de *da'wa* presentes na região da Senegâmbia.

Finalmente, importa reafirmar que a expressão “islão negro” não só, ao supor um “agrupamento” identitário extensivo a um continente marcado por uma grande diversidade de áreas culturais e de modelos de estruturação social, é uma expressão carregada de enganosas imagens desfasadas da realidade, como ainda está em contradição radical com a fluidez identitária que sempre foi apanágio do islão, pelo menos desde que este iniciou a sua expansão para fora do centro fundador, a Península Arábica.

Bibliografia

- BRENNER, Louis, 1985, *Réflexions sur le Savoir Islamique en Afrique de l'Ouest*, Talence, Université de Bordeaux I-CEAN.
- BRENNER, Louis e Murray Last, 1985, “The Role of Language in West African Islam”, *Africa*, 55: 432-446.
- BRENNER, Louis, 2001, *Controlling Knowledge - Religion, Power and Schooling In a West Africa Muslim Society*, Bloomington, Indiana University Press.
- CLARKE, Peter B., 1982, *West Africa and Islam - A study of Religious Development from 8th to the 20th Century*, Londres, Edward Arnold (Publishers) Ltd.
- COULON, Christian, 1976, “Islam Africain et Islam Arabe: autonomie ou dépendance? africanisation de l'islam ou arabisation de l'Afrique?”, *Année Africaine*, Talence, CEAN: 250-275
- CUNISSON, Ian e William Jones (eds), 1972, *Essays in Sudan Ethnography*, Londres, C. Hurst & Company
- DIALLO, Garba, 1993, *Mauritania, the other Apartheid?*, Upsala, Nordiska Afrikainstitutet.
- EL-TOM, Abdullahi Osman, 1987, “Berti Qur’anic Amulets”, *Journal of Religion in Africa*, 3: 224-244.
- FISHER, Humphrey, 2001, *Slavery and the History of Muslim Black Africa*, Londres, C. Hurst & Company.

- GOODY, Jack, 1971, *Technology, Tradition and the State in Africa*, Londres, Oxford University Press.
- GOODY, Jack, 1977, "Mémoire et Apprentissage dans les Sociétés avec et sans Écriture: la transmission du bagre", *L'Homme*, 1: 29-52.
- HARIR, Sharif e Terje Tvedt (eds), 1994, *Short-cut to Decady - The Case of de Sudan*, Upsala, Nordiska Afrikainstitutet.
- HEDIN, Christer, Ingvar Svanberg e David Westerlund, 1999, "Introduction", in Ingvar Svanberg e David Westerlund (eds), 1999, *Islam Outside the Arab World*, Richmond, Curson: 1-35.
- HEERS, Jacques, 2004, *Les Négriers en Terres de l'Islam - La Première Traite des Noirs, VII^e-XVI^e Siècle*, Paris, Perrin.
- LAMBECK, Michael, 1993, *Knowledge and Practice in Mayotte*, Toronto, University of Toronto.
- LEVTZION, Nehemia, 2000, "Islam in the Bilad al-Sudan to 1800", in Nehemia Levtzion e Randall Pouwels (eds), *The History of the Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press: 63-92.
- LEWIS, Bernard, 1993, *Race et Esclavage au Proche-Orient*, Paris, Gallimard.
- LEWIS, Ioan, 1986, *O Islamismo au Sul do Saará*, Lisboa, CEPCEP-Universidade Católica de Lisboa.
- MCNAUGHTON, Patrick, 1993, *The Mande Blacksmiths - Knowledge, Power, and Art in West Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- MONTEIL, Vincent, 1980, *L'Islam Noir - Une Religion à la Conquête de l'Afrique*, Paris, Seuil.
- NICOLAS, Guy., 1978, "L'Enracinement Ethnique de l'Islam au Sud Sahara. Étude comparée", *Cahiers d'Études Africaines*, 71: 347-377
- O'FAHEY Rex S. e Jay L. Spaulding, 1974, *Kingdoms of the Sudan*, Londres, Methuen.

- OTAYEK, René, 2000, *Identité et Démocratie dans un Monde Global*, Paris, Presses de Sciences Po.
- OULD Saleck, El-Arby, 2003, *Les Haratins: le paysage politique mauritanien*, Paris, L'Harmattan.
- PERSON, Yves, 1985, “Tradition Musulmane et Tradition Africaine dans la Société Malinké”, in *Cahiers du CRA-Histoire*, 3: 39-46
- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier, 2005, *Les Taitres Négreries – Essai d'Histoire Globale*, Paris, Gallimard.
- ROSANDER, Eva E. e David Westerlund, 1999, “Senegal”, in Ingvar Svanberg e David Westerlund (eds), 1999, *Islam Outside the Arab World*, Richmond, Curson: 77-96.
- SANNEH, Lamin, 1975, “The Islamic Education of an African Child: stresses and tensions”, in Godfrey Brown e Mervyn Heskitt (eds), *Conflict and Harmony in Education in Tropical Africa*, Londres, G. Allen & Unwin: 168-186.
- SANTERRE, Renaud, 1982, “La Pédagogie Coranique”, in Céline Mercier-Tremblay et Renaud Santerre (eds), *La Quête du Savoir - Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montreal, Les Presses de l'Université de Montreal: 337-349.
- VILLASANTE DE BEAUVAIS, Mariella (8ed.), 2000, *Groupes serviles au Sahara: approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, CNRS.
- WILLEMSE, Karin, 2005, “Darfur in War: The Politicization of Ethnic Identities?”, *ISIM Review*, 15: 14-15.