

O ISLAMISMO NA ÁFRICA SUBSARIANA *

*Ioan M. Lewis ***

Coordenadas geográficas

Desde o Senegal, a oeste, até à Somália, a este, o islamismo encontra-se difundido ao longo da «África negra», onde conta 50 milhões de seguidores — aproximadamente o mesmo número existente no Norte de África. Em contraste com a homogeneidade da cultura muçulmana característica desta última região, o islamismo subsariano apresenta, de acordo com as zonas em que exerce a sua influência, uma profusa diversidade, demonstrativa, antes de mais, das enormes diferenças culturais e étnicas, que relegam para segundo plano o papel desempenhado pelos Árabes ao longo da sua história. Embora persistam no Norte de África elementos específicos da cultura muçulmana, a obediência aos valores nacionais entra por vezes em conflito com a devida aos preceitos pan-islâmicos. Na África negra, em contrapartida, onde é menos frequente o enraizamento do islão na identidade nacional, é à fé que cumpre a tarefa de unir os crentes através das fronteiras nacionais. A propagação do islamismo não se processa todavia de modo uniforme: os muçulmanos encontram-se disseminados tanto no interior de densas comunidades cristãs, como inseridos em importantes grupos étnicos e tribais que continuam a professar as tradicionais religiões «pagãs».

As fronteiras religiosas são, como vemos, mal definidas, registando-se uma interpenetração dinâmica do islamismo, não só com as religiões indígenas, mas ainda com o cristianismo e as novas ideologias seculares. Embora o islamismo já não detenha as vantagens tácticas que lhe advinham da sua natural propensão de resistente contra a colonização cristã (proclamada pelo antigo Movimento Muçulmano dos Negros Americanos), não depreendamos por tal facto que a sua força tenha desaparecido. O fenómeno explica-se em parte pela pressão exercida por forças políticas e económicas externas, sem esquecermos as altera-

* Tradução da responsabilidade da redacção.

** Professor da Laudon School of Economics (Reino Unido).

ções que, a nível local, favorecem a expansão do islamismo. Este processo é particularmente nítido nos florescentes núcleos urbanos da África Ocidental, embora se possa também analisar com alguma intensidade nos da África Oriental. No Nordeste Africano, tanto as influências indígenas como as provindas do exterior, se inscrevem no quadro da longa tradição que tem vindo a opor os muçulmanos à hegemonia cristã na Etiópia Central. Por toda a região subsariana se registam elementos característicos da cultura islâmica, frequentemente adoptados por povos que não se converteram ainda àquela fé. Nesta conformidade, é evidente que a divulgação de características próprias à cultura islâmica precede a implantação do islamismo propriamente dita, embora o quadro não seja estático. Tanto a circuncisão como a geomancia, a astrologia e outras técnicas de adivinhação de origem muçulmana podem observar-se com frequência no seio de culturas cujos representantes não professam ainda o islamismo, fenómeno que dá por vezes lugar a bizarras transformações culturais: para certas populações da África Ocidental, que integram a zona de influência muçulmana, a proibição relativa ao consumo de carne de porco foi literalmente subvertida, tendo-se transformado esta criatura impura num amuleto sagrado, intimamente relacionado com os cultos preconizados pelo Profeta Muhumad (Trimingham, 1959, p. 67).

Nas regiões em que o islão foi oficialmente adoptado como uma religião plenamente actuante, ele tem vindo a integrar-se totalmente no contexto sócio-cultural respectivo. Inúmeros intercâmbios se têm vindo a estabelecer, onde avultam o carácter universalista da religião islâmica, por um lado, e o cariz regionalista das tradições sócio-culturais africanas, por outro. Deste diálogo resultou um vasto mosaico, composto por interpretações marcadamente africanas do modelo islâmico. Tal fragmentação originou, mais amiúde do que tem sido noticiado, a constituição de uma peculiar síntese étnico-cultural. Como exemplos mais representativos deste facto, poderemos apontar, na África Ocidental, a comunidade mercantil Dyula, que fala o dialecto malinke (Launay, 1984), bem como a etnia Fulani, em particular os Tukulor-Torodbe (cujá tradução literal é «pedintes»), monges peripatéticos que exerceram uma actividade fundamental na implantação e divulgação islâmicas. Processos análogos de síntese cultural, ou «etnogénese», resultaram na constituição, na África Oriental, de uma cultura suaíli distinta (Arens, 1975) e, mais recentemente, na irrupção de uma elite militar no Uganda, composta por «Nubis» muçulmanos liderados pelo general Amin. Do mesmo modo, embora se possa negligenciar a opinião dos que defendem a origem islâmica dos Somalis do Norte de África, identificando-os simplisticamente com Oromos convertidos ao Corão (Galla), não há dúvida de que sempre que os dois grupos entraram em contacto, a conversão ao islamismo implicou um processo de «somalização» (Baxter, 1966; Hjort, 1979). Finalmente, tal como outrora aconteceu, a adopção do islamismo na Nigéria continua a obedecer ao modelo étnico dos Haússas (Salamone).

Estes e outros exemplos testemunham não apenas a profunda influência exercida pelo islão, mas ainda a regenerativa vitalidade das antigas tradições

culturais africanas. Assim, sempre que o islamismo obteve um impacto mais profundo, acabou por ser assimilado, adquirindo mesmo uma linguagem regional específica. Enquanto a difusão do islamismo assegurou automaticamente o particular prestígio da linguagem do Corão, o árabe foi objecto de uma adopção supletiva, essencialmente encarado como meio de expressão religiosa. Tal como havia sucedido com o latim na tradição cristã, esta circunstância contribuiu apenas para que se enaltecasse, ao invés de se minorar, a sua qualidade de veículo dos comandos religiosos. Exemplo único da referida recepção local, citaremos o Norte do Sudão, no qual, tendo-se assistido a uma intensa imigração e fixação árabes, foi a sua língua adoptada a nível oficial.

São efectivamente os muçulmanos negros da África que têm vindo a dar consistência à velha teoria que insiste na ambiguidade presente no relacionamento do islamismo com a identidade árabe. «Um muçulmano (convertido) é um irmão de sangue», afirma um velho ditado islâmico. Não há dúvida de que o islamismo providencia estreitas conexões entre o mundo árabe e o africano, porém, não se deverá daí concluir que todo e qualquer africano que abrace a sua fé se possa imediatamente considerar um verdadeiro árabe. Tal como sobre outros aspectos, o tecido étnico mantém-se difuso, variável e coloca-nos sérios problemas de leitura.

É na África Ocidental que se concentram dois terços da população muçulmana da região subsariana, reclamando-se a Nigéria de possuir a mais alargada das comunidades muçulmanas. Do outro lado do continente, tanto o Norte do Sudão, como a Somália ou Zanzibar são solidamente muçulmanos, e o islão avança igualmente na Etiópia e na Tanzânia, onde um terço da população está já convertido. Não obstante existissem já na época pré-colonial diversos Estados islâmicos pertencentes à África negra, actualmente só o Sudão, a Mauritânia, a República Democrática da Somália e o Djibuti se podem oficialmente considerar estados muçulmanos, integrando a Liga Árabe. É no entanto como força política que o islamismo adquire um significado mais amplo e nos demonstra o seu peso decisório crescente no contexto da região subsariana.

O islão e as religiões africanas

Constituindo o islamismo uma realidade multifacetada, ele identifica-se primeiramente como um credo capaz de reunir práticas rituais facilmente observáveis, tais como a profissão de fé (ou testemunho de fé), o recitar da oração diária, a abstinência, o exercício da caridade e, como objectivo fundamental, a peregrinação a Meca. Através do seu ritual público, o islamismo evidencia-se como uma religião exteriorizada, ostentativa até, que prontamente capta a atenção do observador externo. Assim se explica que se pretendermos identificar, entre os Haússas da África Ocidental, quais os correligionários da fé islâmica, nos baste perguntar: «Costumas rezar?», ou: «Bebes cerveja?» (Last, 1979). É assim

que, integrado no mesmo clima de antítese, se pode ver exposto, alternando com painéis publicitários da Coca-Cola e reclames ao uísque escocês, que ladeiam a auto-estrada a norte de Lagos, no meio de um monumental engarrafamento, o seguinte anúncio: «Islão, a escolha certa».

Antes de nos referirmos ao modo como as práticas inerentes a esta «religião do Livro» se divulgaram e ganharam raízes na África Subsariana, deveremos analisar os paralelismos e os contrastes existentes entre a cosmologia básica do islão e a dos seus predecessores indígenas, que a ele se opuseram. As religiões tradicionais africanas pressupõem geralmente uma hierarquia em que as forças espirituais se associam a diferentes níveis da estrutura social. O culto prestado às divindades locais e aos antepassados comuns garante o bem-estar da comunidade respectiva, enquanto a nível superior, tribal ou nacional, é necessário invocar espíritos mais transcendentais. Relacionadas com uma série de manifestações ou refrações de um único poder ou espírito, é a estas forças místicas que se confia a guarda e a manutenção da ordem moral da comunidade em que se inscrevem. Calamidades e desgraças inesperadas consideram-se ser da responsabilidade de indivíduos ambiciosos e prepotentes, que, à semelhança do que acontece com as bruxas e os feiticeiros, procuram subverter a ordem moral através do exercício indevido dos poderes místicos, que utilizam em proveito próprio.

É fácil estabelecer equivalências entre estas crenças indígenas e as que integram a cosmologia islâmica. A transcendente onipotência de Alá assimila-se de imediato com o inacessível, e por vezes ocioso, «supremo deus» da tradição religiosa africana. Os espíritos menores podem, por outro lado, ser subsumidos às categorias mais alargadas em que se integram os anjos e os espíritos (bons e maus) que o Corão sanciona. Os conceitos de «bruxaria» e «feiticeira» não são igualmente estranhos à cosmologia do islão, na qual se identificam com a expressão *sibir*, existindo também paralelismo com os métodos tradicionais de adivinhação muçulmanos, como a astrologia e a geomancia, embora o calendário lunar islâmico constitua, a este respeito, uma inovação. A eficácia e o relevo conferido aos rituais revela-se concordante com a prática islâmica, e o lugar que nela ocupam as exuberantes condutas religiosas.

Divergência fundamental é aquela que reside, a nível escatológico, nas disposições do Corão, ao prometer uma vida ulterior, na qual os devotos serão recompensados e os pecados punidos. Esta visão é geralmente contrariada pelo conteúdo das religiões indígenas africanas, nas quais releva particularmente o imediatismo do julgamento moral, na vida terrena, e não numa posterior. Quando a desgraça atinge um homem justo, procura-se explicar o facto através da perniciosa intervenção da bruxaria, em lugar de se tolerar estoicamente o castigo, firmemente confiando em recompensatórias graças obtidas no outro mundo. Esta permanente atenção à vida presente evidencia o pendor milenarista das grandes *jihads* africanas. Transpostamente, o dever piedoso de conduzir empresas bélicas, ou sublevações contra tiranos em nome do islão, imprime uma nova legitimidade às antigas formas de conflito.

Mensageiros do islamismo: o comércio e as migrações

Na história do estabelecimento do islão na África Subsariana não foi nunca «o lucro que sucedeu à bandeira», como afirma o antigo *slogan* colonial, mas antes a bandeira que sucedeu ao lucro. Reflectindo simultaneamente o condicionalismo geográfico e a histórica expansão dos Árabes, a partir da sua terra natal, até ao Norte de África, tanto o Leste do Sudão como o Corno de África se encontravam desde o século xvii à mercê da influência muçulmana (Hasan, 1967; Cerulli, 1936). No Oeste e no Leste africanos, no entanto, não se poderão distinguir tão claramente as origens da penetração islâmica, a não ser a partir do século x (Trimingham, 1964; Trimingham, 1959). Por esta época, grande parte da região subsariana era atravessada por uma intrincada rede composta pelas rotas das caravanas que ligavam a África do Norte e do Oeste, bem como o Leste do Sudão, aos portos do mar Vermelho e do oceano Índico (Bovill, 1933). Tal facto é bem demonstrativo do positivo apelo exercido pelo islão, que não impediu, apesar da sua primitiva conexão com o tráfico de escravos e as discriminatórias atitudes e comportamentos dos Árabes (Bernard Lewis, 1971), que os mercadores muçulmanos tivessem protagonizado uma acção fundamental na sua divulgação. Apenas no Sudão Oriental o elemento comercial foi substancialmente complementado pela conquista em sentido estrito, que precedeu a fixação do invasor árabe.

Destacaremos o contributo prestado pelos colonos árabes, na sua maioria oriundos de Hadramaut, em todo o litoral a Nordeste da África, embora as suas migrações não se destinassem a uma fixação no interior. Em parte motivada pelos negócios, a sua presença estimulou, a partir do período medieval, o crescimento da cintura dos Estados islâmicos militantes (Ifat, Dawaro, Hadiya e Bali) que circundam as terras altas cristianizadas da Etiópia, os quais, na sequência da derrota, em 1542, do poderoso conquistador muçulmano do século xvii, Ahmad Gran (Shihab ad-Din, ed. e trad. Basset, 1897), acabaram por entrar em declínio, o que tornou a pequena cidade-estado de Harare o último foco de difusão do islamismo nessa área (Braukamper). Tanto o cristianismo como o islão se encontravam nessa época ameaçados pelas sucessivas vagas de pastores Oromos (Galla), pagãos, que, irrompendo impetuosamente da sua terra natal para Sul, na direcção das terras altas da Etiópia, tudo devastavam à sua passagem. Não obstante a expansão para Sul dos muçulmanos da Somália se ter orientado para Nordeste, onde viviam os Oromos, aqui, à semelhança do que sucedia em todo o Leste africano, as vagas migratórias e os movimentos populacionais tendiam a inflectir na direcção das zonas escolhidas pelos comerciantes muçulmanos para propagar a sua religião. As montanhas da África Oriental tornaram-se assim pertença de Muhumad. Os centros muçulmanos da costa agiam como magnatas, atraindo uma mistura de povos bantos e outros fragmentos étnicos que, tendo-se cruzado com as tradições culturais persa e árabe do litoral, formaram uma síntese a que chamamos Suaáli.

Na África do Oeste, em contrapartida, tanto quanto nos é possível discernir um modelo único a que obedecem as migrações tribais, verifica-se que estas seguiram no essencial a orientação eleita pelo islão para se insinuar através do comércio, o que veio reforçar necessariamente este processo. É assim que desde o Mali, em Songhay como em Kanem-Bornu, através de Darfur e de Sennar, na direcção dos Estados muçulmanos do Nordeste, todos os grandes centros comerciais, bem como os mercados deles dependentes, foram fortemente penetrados pela influência do islão.

Embora a subjugação dos povos pagãos do Sudão Ocidental, por parte dos Estados islâmicos e dos cristãos etíopes, contribuisse para o aumento do número de adeptos do islamismo, outros lugares houve em que prevaleceu o factor comercial. Efectivamente não foi aos Árabes que coube o papel de primazia no alargamento das fronteiras do islão. Lugar de relevo dever-se-á atribuir, nos primeiros tempos da implantação deste credo mercantil, ao povo berbere, cujas intermináveis caravanas de camelos demandavam as rotas do Sara em todas as direcções. Idêntica foi a função dos Somalis nómadas no Nordeste, quer através das suas migrações para Sul, quer em resultado do seu comércio itinerante. Existiam no entanto outros povos mercantis, como, por exemplo, os Dyulas e os Haússas da África Ocidental, os quais, uma vez convertidos ao islão, transformaram a sua propensão para o comércio num poderoso instrumento de catequização. Estes primitivos comerciantes muçulmanos causavam grande impacte entre as gentes tradicionais cujas terras atravessavam, chegando mesmo, por vezes, a estabelecer nelas postos avançados, como o moderno *sabo* Haússas.

Embora tenhamos que realçar o factor comercial no contexto expansionista do islão, é necessário admitir que noutros domínios o inverso também se aplica. Entre os solidamente islamizados Haússas do Oeste africano insinuavam-se bolsas infiéis de fraca intensidade populacional, em que vigorava uma poliginia extreme, que tornava os homens dependentes das mulheres. O crescente envolvimento com a economia mercantil conexas-se não só com a conversão ao islamismo, mas também com o repovoamento. O aumento do volume de negócios determina que o comerciante seja forçado a abraçar a fé se quiser manter ou incrementar os lucros, o que tem como resultado um ainda maior compromisso com a estrutura comercial dos Haússas (Last, 1979).

Não tendo estes mercadores originariamente desenvolvido qualquer acção missionária propriamente dita, a sua manifesta e exuberante devoção fazia que as atenções se concentrassem na sua pessoa, preparando assim o terreno que iriam trilhar os místicos e os pedagogos mendicantes, acompanhados pelos seus discípulos (conhecidos no Oeste africano como *mallams*, e no Leste como *mwatimus*), que por vezes acabavam por seguir. Em complemento do súbito crescimento dos núcleos regionais de aprendizagem do islamismo, tais como Djenne e Tombuctu no Oeste, e Harare no Nordeste africano, a enorme difusão da fé ficou-se em grande parte a dever à perseverança de destacados mestres missionários, como o xeque Kunta Umar al-Bakka'i (falecido em 1553) e o xerife

Yusuf Ahmad al-Kawnayn, que se haviam fixado, já no século XII, entre os pastores do Norte da Somália, aperfeiçoando aí um código de equivalências para as vogais curtas do árabe, no intuito de tornar mais expedito o ensino das escrituras sagradas. Tal como noutros pontos do islão, a linha divisória entre o professor-escriva e o clérigo peripatético, também chamado santo (*weli*) nem sempre se apresenta nítida. Assim, rapidamente se constituíram dinastias e clãs especialmente vocacionados para os assuntos religiosos, a par de novas comunidades guerreiras, de que são exemplo os Tukulor-Torodbe, dependentes dos Fulanis, que se consideravam uma «aristocracia espiritual privada do seu lugar próprio na sociedade» (Martin, 1976, p. 16). Era geral o entendimento de que este grupo dispunha de uma propensão hereditária que lhes conferia um poder místico (*baraka*) capaz de atrair a bem-aventurança e a prosperidade, bem como restaurar a harmonia entre os grupos laicos. Estas virtudes poderiam igualmente exacerbar-se desde que invocadas em nome da fé.

Estes agentes do islamismo, que se haviam originariamente instalado nos grandes reinos tradicionais, aí formando grupos minoritários, acabaram por ver reconhecida a sua utilidade, através sobretudo da protecção régia. À semelhança do que havia acontecido com os antigos governantes coloniais, os monarcas tradicionais, bem como os seus séquitos, rapidamente se deram conta das vantagens que adviriam do contacto com estes elementos, pertencentes a uma enorme cadeia comercial e ligados a uma importante tradição erudita. As tarefas de que os incumbiram compreendiam a contabilidade, a cobrança de impostos, relações com o exterior e representação diplomática. A ausência de contactos com as regiões locais, por outro lado, tornava-os particularmente procurados como funcionários do palácio, guarda-costas e para integrarem tropas de elite, para além de que se havia lançado a moda, entre os poderosos chefes pagãos, de adornar a corte com oficiais muçulmanos e tentar uma iniciação na nova religião, procurando, tal como Mansa Musa no Mali (1312-1337) ou o Askia Muhamad (falecido em 1528) de Songhay (Hunwick, 1966) por esse processo sublinhar a vertente ritualista da monarquia, sob o risco por vezes de afastarem os seus adeptos mais conservadores. O islão propunha como apanágio régio, para citarmos a exacta expressão de Gouilly (1952, p. 42), «Uma doutrina, uma bandeira e uma arma» (ao que se poderia acrescentar, «uma disciplina»), podendo tal ideologia ter promovido e legitimado a conquista — por parte do islão —, das populações pagãs vizinhas.

Não eram no entanto os governantes dos estáveis e tradicionais Estados da África Ocidental os únicos que se sentiam atraídos pelas virtudes demonstradas pelo islão no campo político. Noutras épocas e em outras partes obteve plena aceitação o modelo de governação centralizada que o islamismo preconiza, particularmente junto de ambiciosos líderes, que procuravam uma justificação diversa para o fortalecimento do poder pessoal no quadro de sociedades tradicionalmente descentralizadas e igualitárias. Deste modo, quando se registaram, no final do século XVIII e princípios do século XIX, radicais alterações sócio-

-económicas na Etiópia, que afectaram os pastores republicanos Oromos, tanto os pequenos chefes como os superiores militares se voltaram para o islamismo (e por vezes para o cristianismo) na tentativa de legitimar as dinastias que desejavam impor. Obedecendo ao equívoco «efeito demonstrativo» do reino cristão Amhara, seu predecessor, um número significativo de figuras poderosas implantou através deste processo vários Estados muçulmanos ao longo do rio Juba, nas proximidades da antiga província islâmica de Hadiya (H. Lewis, 1965).

Este tipo de atitudes, que contribuíam para a propagação da fé, eram naturalmente reforçadas pelas disposições doutrinárias do islão e pela tolerância católica prescrita pelas práticas e crenças religiosas que se acomodavam à complacente cosmologia muçulmana, conservando intacta a indivisível supremacia de Alá. Na esfera das relações sociais, este processo de assimilação apoiava-se na dignidade atribuída aos costumes locais, que se consideravam a legítima procedência da moralidade em que se baseava o *Sbari'a*.

Curas e conversões

A maioria daqueles que de início se mostraram relutantes em aceitar o islamismo acabaram por se tornar gradualmente convictos elementos dessa cultura. Ainda que de um modo *experimental*, permanentemente investigando novas técnicas da sua mística, que lhes facultassem o domínio sobre o periclitante condicionalismo em que se inseriam, os Africanos depressa foram atraídos pelo aparente poder contido nas fórmulas e rituais muçulmanos. Ensaivavam-se sobretudo estas novas panaceias sempre que imprevisas conjunturas económicas ditavam inesperadas possibilidades de progresso social, encorajando portanto os conflitos ou motivando a insegurança na sociedade. E aqui temos o reverso da medalha no quadro que começámos a delinear.

Com efeito, embora continuem a ser alvo de procura incessante, hoje como no passado, quer os amuletos preceituados pelo Corão, quer as suas virtudes terapêuticas e profilácticas, quer os métodos de adivinhação, momentos houve em que a senda da conversão ao islamismo revestiu feições bem mais dramáticas. Exemplo paradigmático é-nos fornecido pelos representantes da tribo Giriama do Quénia quando, em 1920, à semelhança do que sucedera com os seus vizinhos islâmicos, os Suaílis, ao tentar passar do regime de subsistência para o empresarial, esta nova e industriosa classe evidenciou uma marcada vulnerabilidade ao desaire nos negócios, circunstância que foi diagnosticada de imediato como um caso de possessão por espíritos muçulmanos. Esta enfermidade contraída nos empreendimentos conta com um remédio infalível, que é a adopção do islão (Parkin, 1972). Como observamos, a doença consistia numa crise espiritual, do tipo corrente ao longo da história e presente em todas as religiões que proclamam o recurso a novas crenças cujo recrutamento de adeptos obedeça a este surpreendente método de eleição divina (Lewis, 1971).

Seleccionados involuntariamente, estes «terapeutas muçulmanos», como eram habitualmente designados na região, encontravam-se deste modo protegidos contra a mal-intencionada cobiça dos seus companheiros menos afortunados. Aos habituais esforços destes últimos no sentido de partilhar o seu sucesso poder-se-ia sempre contrapor a inderrogável obediência à rígida e discricionária regra do Corão que previa a invulnerabilidade e a inacessibilidade da nova classe perante a inveja do próximo. Nesta conformidade, aquilo que se poderia considerar, da perspectiva tradicional, vícios anti-sociais, como, por exemplo, a ambição e o engrandecimento próprio, são nesta óptica plenamente justificados e protegidos por um mecanismo que poderíamos apelidar de emburguesamento espiritual. Recorrendo a métodos igualmente meandrosos, o islão logrou arregimentar novos recrutas entre os Mossis da África Ocidental. Segundo a sua interpretação, a esterilidade das mulheres pagãs é entendida como uma recusa em gerar potenciais filhos, diagnóstico a que apenas escapam as muçulmanas. Entende-se assim que à conversão ao islamismo se fique a dever a cura da esterilidade (Skinner, 1966).

Estes concludentes exemplos, que nos identificam com o provável modelo corrente no historial das conversões ao islamismo, vêm-nos demonstrar que aqui, como noutros pontos do Mundo, variados são os caminhos da fé e que um único padrão a que a conversão obedeça é por si só incapaz de abranger a espantosa diversidade que o fenómeno reveste. Se podemos por um lado afirmar que na região subsariana o islão (e mais tarde o cristianismo) desempenhou, em articulação com as convulsões sócio-económicas, a função de elemento «catalítico», dando origem à implantação de concepções teístas, já «em embrião» de resto, não devemos por tal aceitar acriticamente o modelo de conversão «intelectualista» (e no entanto claramente durkheimiano) que nos é proposto por Robin Horton (1971; 1975). Contrariando esta visão mentalista, o islão não se pode de modo algum circunscrever simplisticamente a um processo intelectual de explicação da realidade, transposto para o plano espiritual. Pelo contrário, ele constitui igualmente uma fonte de refrigério espiritual e de autoconfiança, para além de nos dotar de um conjunto de regras práticas. Objecto de uma escolha consciente ou oportunista, ou discricionariamente imposto independentemente da vontade dos seus destinatários, de acordo com o modelo ideal de conversão, o islamismo assegura acima de tudo a formação de uma identidade e introduz uma conformação da realidade que se revela adequada a determinados contextos histórico-geográficos. Tal como acima salientámos, é introduzida por seu intermédio uma diversa valoração escatológica no que se refere às faltas e pecados morais, que acrescenta uma nova dimensão à religião indígena. É este um elemento largamente ignorado na mecanicista abordagem de Horton.

Os orientalistas e os outros estudiosos da religião comparada, por um lado, conferem um relevo indevido à escatologia e tendem, tal como os fundamentalistas muçulmanos, a confundir o preceito e a prática, fornecendo-nos uma hipotética imagem do devoto muçulmano em que se condenam, no processo

de adopção da fé, a sua feição «dualista», «confusionista», «sincrética» e «paralelizante», a qual teriam como consequência, na hipótese de negligência, o descalabro e a arbitrariedade e, no final, o caos e a perdição. É com efeito imprescindível atender ao dinamismo e à dialéctica compreendidos no islamismo. Todavia, se partirmos do postulado básico de que é pela profissão de fé, com toda a carga ritual a ela inerente, que se acede à dignidade de muçulmano, a análise difusionista extreme depara com inegáveis dificuldades de verificação prática sobretudo quanto à sua adequação no contexto dos «verdadeiros crentes». Pois, se por um lado se alinham os recentemente convertidos que, tendo publicamente declarada a sua fé em Deus e no seu Profeta, vão gradualmente tomando contacto com a prática ritual e as específicas obrigações sociais que sobre eles impendem, por outro lado contam-se aqueles cujo elevado estado de graça os leva a considerarem-se exímios da obediência devida aos «cinco pilares», reservada aos crentes espiritualmente menos dotados. Aos ataques que se baseiam na ausência de convicção evidenciada na celebração do ritual, poder-se-á ripostar, seguindo a atitude dos místicos, através da convicção de que «Deus conhece o que se passa no coração dos homens». A perspectiva ritualista ortodoxa, que se funda simultaneamente na análise destas práticas e suas manifestações externas, bem como na conturbada tensão mística de subjectivos estados de graça, redundou sobre este ponto, como em outros aspectos, numa infundável série de estereis tensões e discussões teológicas. Não foi ainda encontrada, no contexto subsariano, uma solução para estas fundamentais questões, que Ernest Gellner dicotomicamente identificava como «islamismo urbano, erudito, de cariz puritano-ortodoxo», e «islamismo rural, laico, ritualista e pluralista» (Gellner, 1969; Lewis, 1983).

A lei do islão e o costume local

De acordo com as diferentes origens de influência islâmica, várias regiões da África Subsariana adoptaram distintas escolas de *Shari'a*. Na Africa Ocidental continua a dominar a escola Maliki, originalmente introduzida pelo movimento Almorávida do século XIII, cujo ritual é igualmente seguido no Norte do Sudão, embora se tenha aí estabelecido, durante o período de dominação Turco-Egípcio (1830-1896), o modelo Hanafi, fazendo parte da codificação oficial dos tribunais. No Leste e no Nordeste africano onde se regista maior influência Hadrami, é a escola Saff'i que pontifica.

Independentemente destas variantes regionais e as que ilustram o costume e a estrutura social herdados do período pré-islâmico, poder-se-ão estabelecer generalizações mais vastas a partir da interacção existente entre as instituições muçulmanas e as indígenas. Como facilmente se poderia concluir através da análise da sua natureza, a lei do islamismo logrou um impacte mais profundo no contexto das relações familiares. Nos casos em que a descendência era estipulada com base na linha maternal, o lugar de destaque conferido pelo *Shari'a* à

massa hereditária, bem como a posição que a estrutura familiar ocupa no seu quadro ideológico, determinou uma inflexão que o aproxima daquilo a que podemos chamar um sistema bilateral. Curiosamente, o testemunho fornecido por algumas sociedades que obedecem ao sistema patriarcal, nas quais os maridos seriam forçados a viver com as mulheres em regime de continuidade, poderia fazer que entendêssemos que a orientação, presente no islão, que favorece a linha patriarcal, tornaria irresistíveis os atractivos da nova religião, enquanto processo de contornar constrangedoras disposições, particularmente no caso daqueles que mais directamente se sentissem ameaçados de a elas ficarem sujeitos. Nos sistemas acentuadamente patriarcais, em contrapartida, a lei islâmica veio proporcionar um meio de revigorar a solidariedade dos grupos, legitimando ao mesmo tempo a óptica individualista e defendendo os direitos da mulher (como é o caso, entre outros, da consolidação dos laços contratuais que ligam marido e mulher, e da contenção da poligamia), facilitando ainda os divórcios, pelo menos no que se refere ao homem.

Escamoteado embora pelos diferentes traços do período pré-islâmico, como, por exemplo, o dote da noiva, o casamento foi assumindo gradualmente o modelo convencional, segundo o qual os homens poderiam consorciar-se (oficialmente) simultaneamente com quatro mulheres. A *'idda*, «período de espera» entre dois casamentos, é observada no seguimento do divórcio, e se se verificar o óbito do marido, pertencendo os filhos ao marido ou aos seus herdeiros. Enquanto teve vigor, no seio do clã e da estirpe, a tradicional regra da exogamia, a frequente, embora não indiscriminada, adopção do modelo árabe (preferencialmente ao estritamente islâmico) de casamento entre o homem e a filha do irmão do pai constituía uma inovação radical tendente a moderar os cruzamentos entre membros da mesma família. As disposições relativas à herança, sobre que estatua o *Sbari'a*, administrado pelos inúmeros tribunais de *qadis* (juizes muçulmanos), eram objecto de diversas interpretações práticas, de acordo com os interesses e capacidades das partes envolvidas no processo, e atendendo-se ainda ao amplo acolhimento reservado aos direitos de propriedade a ela associados.

Mais genericamente, poderemos afirmar que o relevo conferido pelo *Sbari'a* à indemnização por perdas e danos, superior à que contempla a punição por crimes genéricos, encontra equivalente no conteúdo geral da lei africana relativa às situações de litígio. Nestas circunstâncias, foi prontamente acatado o preceituado na lei islâmica relativamente a compensações por morte e danos físicos, embora o alcance da solidariedade colectiva que intervém nos conflitos tenha sido substancialmente afectado por força dos tradicionais imperativos da sociedade. Entre os pastores nómadas da Somália, por exemplo, grande parte das famílias baseadas na linha paterna admite a indemnização pecuniária (*diyya*) por danos corporais nos casos de homicídio voluntário, enquanto pela lei islâmica ao assassino apenas é imputada a responsabilidade daí decorrente. Aqui, como noutros países, a mesma orientação é seguida no que diz respeito

à falta de seguro contra acidentes, o que é igualmente extensivo aos que ocorrem no tráfego urbano. Tendo feito até aqui referência apenas à segurança comunitária, atingimos o limiar em que a lei e os imperativos políticos são chamados a actuar, o que nos dispensa de adiantarmos outras ideias, para além das que já afluíram ao abordar a firme interpenetração recíproca das instituições pré e pós-islâmicas. Voltaremos a este tópico ao tratarmos das *jibads* inspiradas pelo islão militante.

É portanto na esfera das relações pessoais que as disposições consignadas no *Sbari'a* cobram impacte mais rápido e sensível. O mesmo acontece com o ritual. Os rituais que se prendem com o ciclo vital do indivíduo são os que mais depressa se assimilam. Correspondendo à orientação desde sempre adoptada nas áreas sujeitas a significativas alterações sociais, o islamismo privilegia a circuncisão masculina, distinguindo-o como um ritual autónomo. Sempre que, ao florescimento de organizações baseadas tradicionalmente na idade dos seus membros se veio juntar a prática islâmica da circuncisão, o ritual tendeu a incorporar-se num rito de passagem colectivo, inserido no ciclo de cerimónias respectivo. O sistema dualístico que tipicamente daí resulta é bem ilustrado pelos rituais *jando*, que enquadram a circuncisão entre os Suáílis (Cory 1951). Aqui, a operação é objectivamente executada por um sacerdote muçulmano, enquanto os rituais que precedem o retiro iniciático (que constituem o culminar das cerimónias que assinalam o acesso à maturidade) são presididas pelos tradicionais oficiantes. As cerimónias relacionadas com o termo do retiro do noviço e a assunção do seu novo estatuto incluem a leitura do serviço que celebra o aniversário do Profeta (*mawlid*) e o sacrifício em sua honra (*sadaga*). Do mesmo modo, o ritual fúnebre evidencia os respectivos elementos muçulmanos, embora o cuidado empregue na ornamentação do túmulo e o relevo atribuído aos rituais subsequentes possa gerar controvérsia, consoante a orientação seguida pela ordem religiosa (*tariqa*) dominante na região, quanto ao culto a prestar aos santos.

De igual maneira, o calendário muçulmano e as festividades públicas nele inscritas, particularmente as que se relacionam com o Ramadão, o mês da abstinência, confere uniformidade à ordenação sazonal e cronológica das actividades, aspecto sobre o qual eram divergentes as orientações seguidas. Paralelos escalonamentos, que operaram o nivelamento das diferenças culturais existentes no contexto subsariano, constavam igualmente do tradicional modelo de instrução islâmico. Também neste último, no entanto, eram sensíveis variações, resultantes do diferente grau de evolução registado nas escolas de ensino superior locais, de que são exemplo as de Tombuctu e Jenne, na África Ocidental, e a de Harare, no Nordeste, que forneceram um contributo substancial à literatura religiosa e histórica, em língua árabe.

As ordens religiosas e o islamismo militante

O conjunto das ordens religiosas encontra-se representado na Qadariyya, que precedeu todas as outras e que reunia o maior número de seguidores. Esta ordem implantou-se no Sudão Ocidental no século xvi, dispondo de um centro de instrução em Tombuctu, transferindo-se na mesma época para Harare, no Nordeste, onde os arrogantes Estados muçulmanos liderados por Ifat haviam já atraído um considerável número de professores árabes. Se exceptuarmos o caso da Núbia, é com efeito nesta região que pela primeira vez há notícia de uma *jihad* convencional, quando, no início do século xvi, Haq as-Din, sultão de Ifat, converteu as esporádicas e desarticuladas incursões dos seus predecessores numa ofensiva guerreira em grande escala contra os «infiéis» abissínios (ou sejam, os cristãos).

Embora se possam encontrar antecedentes nas campanhas e vitórias dos *Askias* de Songhay, que tiveram lugar no século xv, as cruzadas conduzidas, no Oeste do Sudão, contra os renegados pagãos e muçulmanos (que chegaram por um momento a seguir os costumes da *jihad*, cf. Tubiana, 1964) registaram-se já no fim do século xvii, através da *jihad* empreendida pelo apóstolo Tukulor Malik Sy, que daria origem ao pequeno império Bundu (Curtin, 1971). A interminável série de *jibads* que se seguiu, a que simbioticamente aderiram os chefes religiosos Torodbe (Tukulor) e os pastores guerreiros Fulanis, desempenhando neste contexto uma função notável, atingiu o seu ponto culminante com as vitórias do Usumano dan Fodio (1754-1817) sobre os Haússas, as do xeque Manada em Massina (1810) e as do «imperialista Tukulor» Hajj 'Umar sobre os Estados Bambara de Nyoro e Segu (1852). Curiosamente, foi na véspera destes triunfos conseguidos pelo «islamismo político», no final do século xviii, que as duas mais representativas ordens religiosas da África Ocidental — a Qadariyya e a Tijaniyya — atingiram a sua máxima dimensão. Ambas se encontravam envolvidas nas *jibads*: o Usumano dan Fodio seguiu a Qadariyya, enquanto Al-Hajj 'Umar se associou à Tijaniyya.

Independentemente dos seus antecedentes específicos, estes movimentos rapidamente foram absorvidos pela reacção generalizada contra o imperialismo europeu e o cristianismo. Nas primeiras décadas deste século, tomando como ponto de partida a África Ocidental, e sob a inspirada liderança do xeque somali 'Uways b. Muhumad al-Barawi (1846-1909), fundador da facção «Uwasiyya», os adeptos da Qadariyya tornaram-se encarniçados defensores da resistência organizada contra a colonização germânica no Tanganhica (Martin, 1976, pp. 152 e ss.). A *jihad* somali (1900-1920), chefiada pelo feroz xeque Muhumad Abdila Assan (1864-1920), e empreendida contra os imperialistas etíopes, ingleses e italianos da Somália, fundava-se na Salihyya, ordem reformista e puritana que se opunha violentamente à Qadariyya (Lewis, 1965, pp. 63-91; Martin, 1976, pp. 177-201). No próprio Sudão, a Mahadiyya, de Muhumad Ahmad (1843-1885), a mais milenarista destas *jibads*, não tinha conexões com nenhuma ordem em particular,

e procurava acima de tudo romper as barreiras do sectarismo religioso, e apoiar a resistência de todos os muçulmanos contra a dominação estrangeira — no caso, a anglo-egípcia (Holt, 1958). Mau grado as divergências verificadas quanto à observância da *tariqa*, bem como sobre outros aspectos, coube às *jibads* do Oeste do Sudão a tarefa de preparar o terreno de acção para a Mahdiyya sudanesa, uma vez que acreditavam que dan Fodio tinha profetizado a vinda ao mundo do Mahdi (Bilbaku e Al-Hajj, 1966). Este último, em contrapartida, tinha lançado um desafio irrecusável ao xeque somali Muhumad Abdila Assan. A diversificada experiência que resultou da colonização cristã, em articulação com a generalizada reacção defensiva do islamismo à nova e ameaçadora vaga expansionista do cristianismo, constituía o quadro propício para a execução prática dessa réplica. Mais ainda, coincidindo o período compreendido entre o final do século passado e o início do século xx, no calendário cristão, com a era em que se aguardava, segundo os ciclos milenaristas muçulmanos, a apocalíptica chegada do Mahdi, tudo se conjugava para que se passasse à acção.

A despeito das distintas orientações teológicas, místicas e políticas que seguiam e da diversidade dos contextos sócio-económicos em que se encontravam implantadas as suas *jibads*, é notável a maneira como estes derradeiros campeões da fé se mantiveram fiéis ao modelo preconizado pelo Profeta nos primeiros tempos do islamismo. Num condicionalismo económico-social profundamente conturbado, o apelo provindo das *jihad* incitava-os frontalmente contra os politeístas (*mushriqun*) e os muçulmanos «pagãos» (*Kafirun*), tendo como guias chefes teocráticos, os quais embora raramente reivindicassem, ou fossem reconhecidos como *mahdis*, frequentemente se apelidavam ou auto-cognominavam «renovadores» (*mujaddadid*), ou «fulcro da era» (*qtub*). Neste ambiente poderosa e intrincadamente milenarista, nada nos surpreende que a configuração clássica da Hégira tenha sofrido uma readaptação conceitual, identificando-se como uma fuga à contaminação originada pela influência cristã e tendo, nessa qualidade, vindo corroborar a maturidade da *jihad*.

Cada uma destas importantes irrupções do islamismo militante africano deverá ser enquadrada no seu contexto histórico e sócio-económico específico. Com efeito, mesmo nos casos em que se dispõe de documentação apropriada, ou estes movimentos tenham sido objecto de aturada discussão, raras são as interpretações incontroversas. É este o caso, por exemplo, da *jihad* do Usumano dan Fodio, entendida por muitos como um aproveitamento oportunista da religião no intuito de «camuflar... objectivos políticos... incursões e actos de pilhagem» (Brass, 1920, p. 2), ou como uma revolta camponesa contra a opressão da classe dominante (Olderrogge, 1957, p. 735), ou ainda, proveniente de outro quadrante da perspectiva historiográfica, como «um importante movimento intelectual que instalava no espírito dos seus chefes uma concepção ideal de sociedade e uma filosofia revolucionária» (Smith, 1961, p. 2). Acerca desta, como de outras *jibads*, prolongar-se-ão as polémicas, inevitavelmente influenciadas pelo impacte do moderno nacionalismo dos historiadores nativos, responsável

pelo aparecimento e figuras, como o xeque somali Muhumad Abdila Assan, considerado, com inteira justeza, um pioneiro da luta nacionalista.

Como é óbvio, pontos de vista numa primeira análise se apresentarão discordantes, acabam, quando encarados em conjunto, por se revelar complementares. A explicá-lo está a circunstância de os imperativos que concitam a atenção do especialista se relacionarem apenas com um elemento isolado de um complexo contexto sócio-ideológico, ou, ainda, de se reportarem a uma fase específica de um intrincado processo. Tal como acontece com movimentos similares, noutros lugares do Mundo, é imprudente julgar-se possível encontrar uma única explicação causal. De todo o modo, ao passar em revista esta assombrosa cadeia de movimentos religiosos, é difícil mantermo-nos indiferentes perante o modo como o seu êxito se encontra relacionado com a entusiástica colaboração de poderosos pastores guerreiros, como os Fulanis e os Somalis. Sejam quais forem as críticas que lhes dirijamos, com base na sua obediência a distintos rituais islâmicos, independentemente dos motivos que a tenham motivado, a sua devoção à *jihad* não pode ser posta em dúvida. Há que atender a que se tratava de turbulentos guerreiros, facilmente sugestionáveis pela persuasiva oratória dos pregadores do clã a que pertenciam.

Tal como nos séculos anteriores, a classe mercantil muçulmana tem, também aqui, uma palavra a dizer. Quer os irrequietos nómadas, quer os negociantes, quer ainda os monges itinerantes, constituíam grupos dotados de grande mobilidade, com um interesse justificado nas ideias internacionalistas que o islão defendia. Verificava-se então uma renitente avidez de mais largos horizontes que tendia a limitar o seu enraizamento em Estados e reinos geograficamente confinados. Pode acontecer que cheguem a residir nesses aglomerados, mas jamais vivem neles. Como atentamente fez notar Robin Horton (1975, p. 389), competia aos agricultores e aos seus governantes «a manutenção dos aspectos regionais que se prendiam com a harmonia social, reservando-se para os negociantes, pregadores e homens da fé os assuntos internacionais». Sendo assim, sempre que estas três classes de militantes potenciais detectavam a iminência de uma ameaça que impedia sobre a região, encontrar-se-iam numa situação privilegiada para conjugar as suas diversas aptidões e inverter a situação em seu favor. Demasiado simplista embora, esta engenhosa fórmula merece que a analisemos detalhadamente, atendendo ao específico condicionalismo de cada uma das *jibads*. Do ponto de vista das intenções, pelo menos, ela coaduna-se perfeitamente com as características do vínculo económico evidenciado pela penetração do islamismo, a que já aludimos.

As ordens e o islamismo popular

Na actualidade, particularmente no Sudão e no Nordeste africano, as ordens continuam a representar importantes focos religiosos de implementação

do culto. As antigas *tariqas* do Sudão Ocidental deparam agora com a competição que lhes é imposta pela recente Tijaniyya fundada por Ahmad al-Tijani de Fez (falecido em 1815), para além da ordem Muridiyya do xeque Ahmad Bamba (falecido em 1927), cujo túmulo em Tuba, no Senegal, faz convergir grupos de peregrinos vindos de toda a África Ocidental (O'Brien, 1971).

Frequentes vezes, embora nem sempre directamente associado com as *tariqas*, se salienta a posição que desfruta o culto dos santos, como mediadores a que se recorre no intuito de colmatar o hiato que separa o homem de Deus, e da graça do Profeta. Tal convicção é especialmente defendida do Sudão de Leste e no Nordeste africano onde, para a generalidade, o culto dos santos entronca perfeitamente no tradicional respeito devido a antepassados comuns, embora nem todos os santos que se veneram sejam antepassados canonizados. Cultos como o prestado ao xerife Yusuf Ahmad al-Kawnayn (localmente conhecido como 'Aw Barkhadla) no Norte da Somália, e o sincrético e vigoroso culto do xeque Hussein Beliale, com a sua estranha combinação de elementos pré e pós-islâmicos no Sudeste da Etiópia (Cerulli, 1959; Lewis, 1980), deram origem a centros locais difusores da fé e detêm uma importância decisiva na sua ulterior propagação. Nesta como noutras zonas, a peregrinação a estes santuários representa o «*baj* dos pobres». Se é certo, como Trimmingham e outros autores fizeram notar, que o culto dos santos tem menor significado na África Ocidental, tal facto parece reflectir tanto a ausência como a escassez de cultos anteriores ao islamismo em honra dos antepassados, no interior de grupos étnicos-chave, como os Fulanis, e ainda a enorme importância que reveste, numa região com forte tradição formada por Estados em que o islão se encontra solidamente implantado como religião própria dos chefes que «rezam por todos os seus súbditos» (cf. Levzion, 1968).

Complementando o sortilégio dispositivo do islão, estes cultos encarregam-se de solucionar os triviais problemas e vicissitudes que não tenham encontrado resposta satisfatória nas inacessíveis e escatológicas doutrinas em que a fé se apoia. Regista-se uma ambígua convergência entre os mais fervorosos destes cultos e os rituais que se destinam a exorcizar espíritos indígenas, como, por exemplo, os *bori*, espíritos haússas, os *zar* etíopes, sudaneses, somalis, etc., e os *pepo* da costa suaíli. Tal como indicam o culto haússa e aquele que é prestado pelos Oromos islamizados da Tanzânia aos espíritos tradicionais (Swantz, 1970), estas cerimónias representavam frequentemente reminiscências de tradicionais manifestações religiosas desalojadas pelo islão e reclamadas por aqueles que se encontravam em posições de subalternidade — com as mulheres sujeitas à prepotência masculina, de inspiração islâmica, e outras classes oprimidas. No caso das mulheres, a possessão por tais espíritos requeria um complicado tratamento, que poderia incluir o ingresso da vítima num grupo feminino que se entregava ao culto, e cujos membros se reuniam periodicamente para prestar homenagem aos seus espíritos. Nestas hipóteses, o tratamento consistia principalmente na reinserção ou apaziguamento do espírito intruso, e não num verdadeiro

exorcismo. Estes misteriosos cultos, nos quais geralmente se entoavam as mesmas melodias preceituadas pelas ordens Sufi, propunham uma solução para todos aqueles que se encontravam inapelavelmente à mercê de uma opressão social, para que se não encontrava outro remédio. Assim, quando outros métodos fracassavam, a mulher, violentamente pressionada e segregada, poderia invocar ser acometida por acessos de possessão, cujo respectivo tratamento lhe abria a possibilidade de se superiorizar perante o marido e os outros elementos masculinos da sua família (Lewis, 1971).

Por força de uma regressão paradoxal, estes espíritos, em grande parte aparentemente originários da África negra, disseminaram-se por todo o mundo islâmico, invadindo o Norte de África, o Médio Oriente e a Península Arábica, assumindo enorme relevância no universo tradicional da mulher e dos outros grupos socialmente em desvantagem (Tremearne, 1914; Kahle, 1912; Cerulli, 1933; Trimmingham, 1949). Paralelamente ao que sucede com as exacerbadas formas de prestar culto aos santos, estas práticas espíritas ocultas suscitaram inevitavelmente a hostilidade da puritana *'ulama*. Seja como for, ainda que se possa sancioná-los, apontando-os como *jinn* malignos, não é possível afastá-los por completo, uma vez que eles se integram perfeitamente no mundo espiritual descrito pelo Corão. Conferir-lhes o estatuto de «reminiscências da superstição local» equivale a recorrer a um processo destinado a minimizá-los ou mover-lhes um ataque e, nesta última hipótese, em todo o caso, utilizá-los como pretexto para desencadear uma cruzada reformista. Tal classificação revela-se, no entanto, as mais das vezes, particularmente inadequada, visto que estes espíritos e os cultos com eles relacionados se transferiram livremente de uma região para outra, obtendo frequentemente maior impacto fora do seu lugar de origem, e não podendo, como tal, serem aí descritos como «reminiscências» locais.

Tendências modernas

Provavelmente não será grande exagero afirmar que, em grande parte da região subsariana, o islamismo se propagou com maior rapidez e intensidade em meio século de regime colonial do que nos dez séculos anteriores. O grande impulsionador de tal fenómeno foi o enorme incremento experimentado pelos meios de comunicação sob a *pax colonica*. O estímulo proveniente das profundas alterações sócio-económicas encorajou ao mesmo tempo o individualismo e as alianças intertribais. A tudo isto acresce, apesar da volubilidade demonstrada pelas políticas coloniais relativamente ao islamismo, o seu cariz eminentemente anticolonial. O grau de intensidade assumido por esta tendência varia de acordo com o condicionalismo local e a correlação de poderes entre muçulmanos e não-muçulmanos. É nesta conformidade que a evolução política na Nigéria se ressentiu substancialmente com a predominância da influência conservadora muçulmana no Norte do país, embora, independentemente deste facto, o islão

continuasse a granjear novos adeptos noutros lugares, como é o caso dos Yorubas (Cohen, 1969). Diferindo embora quanto ao resultado, a função elitista e conservadora do islão manifestou-se de modo análogo em Zanzibar, durante o período pré-revolucionário. Os Muridis do Senegal demonstraram grande flexibilidade no que se refere ao seu alinhamento político, ao fazer inflectir as suas convicções com o objectivo de apoiar o presidente cristão Léopold Senghor (O'Brien, 1971). Na Mauritânia, tanto os partidos políticos confessadamente muçulmanos, constituídos no período que precedeu a independência, como as organizações islâmicas tiveram, como era de prever, uma intervenção decisiva na consolidação do nacionalismo sudanês e somali. A cisão, verificada na República Sudanesa, entre o partido Ansar de inspiração Mahdis, e os seguidores da Khatmiyya, pertencentes ao partido Ashiqqa, contribuiu para mitigar as concertadas imposições do nacionalismo islâmico do Norte e do Sul do Sudão, onde o cristianismo assumia foros de religião oposicionista e de resistência (Beshir, 1974). Na Somália, o islamismo foi responsável pela consolidação do tradicional conceito de consciência étnica e fortaleceu as aspirações locais com vista à fundação de um Estado soberano Somali que abrangia o todo nacional, pulverizado pela partilha colonial em cinco parcelas (Lewis, 1980). Neste contexto, a luta nacionalista dos Somalis pela reunificação transforma-se subitamente numa *jihad* contra o colonizador cristão (o que inclui a Etiópia). Internamente, contudo, o moderno nacionalismo aí explanado não demonstrava um alinhamento nítido entre determinadas ordens religiosas e os partidos políticos.

Cobrando sobre este domínio um significado mais genérico do que noutros aspectos, a questão reside, tal como Trimmingham (1968, p. 121) afirma, em «preservar os valores tal como nos foram legados (pelo islão) e assimilá-los aos do novo condicionalismo». Por toda a parte, a moderna secularização introduzida tanto no ensino como nos valores e convicções, como ainda no contexto governativo e político volta a desvendar um novo paralelismo entre o islão, enquanto credo pessoal que se vai debilitando progressivamente, e outras influências exteriores ao islamismo. Na medida, todavia, em que é privilégio comum às alterações que se vão registando suscitar o apoio popular, não será possível negligenciar ou rejeitar totalmente a herança tradicional do islamismo. Ao mesmo tempo que se reconhece este facto, engenhosas inovações são introduzidas que provocam novas tensões, as quais, do ponto de vista dos conservadores, são responsáveis por graves afrontas aos fundamentos da fé. Não será de todo descabido entender o islão como um credo comunalista (senão mesmo comunista), susceptível de fundamentar o *slogan* evolucionista tanzaniano do *ujanima* — solidariedade — e as reivindicações do Parti Democratique socialista de Sekou Touré na Guiné ao proclamar-se seguidor da «mais pura linha do islão, vitorioso porque humano e caritativo» (Hodgkin, 1963). Nesta tradição, a partir da implantação do regime socialista, no seguimento do golpe militar de 1969, impressionantes esforços têm sido desenvolvidos na Somália com o fim de reconduzir o socialismo científico às suas raízes islâmicas. Põem-se no entanto limites às

tentativas de adequar convincentemente Marx e Lenine à cosmologia e à hagiografia islâmica, devotando-se os observadores à inevitável questão de detectar as compatibilidades entre o islamismo e o materialismo dialéctico. As correntes tradicionalistas do islão tendem a consubstanciar e incrementar reacções populares em cadeia que fomentam inovações, tais como a liberalização do património da mulher e outros direitos. No entanto, ainda que estas medidas revolucionárias possam vir a colocar o islamismo conservador na defensiva, a ironia subsiste, visto que num contexto predominantemente muçulmano, o legislador poderá arguir que a sua inspiração derivou directamente do conteúdo islâmico. Os mesmos pressupostos tornam o termo *jihad* adequado, sempre que com ele se queira significar uma importante campanha na área do desenvolvimento e do melhoramento social (Lewis, 1978). A secularização excessiva corre o risco de eventualmente provocar uma reacção extremada da parte do conservadorismo religioso.

Estas considerações, que se poderiam tornar extensivas a outros domínios, reconduzem-nos ao interminável debate, conduzido em sede islâmica, acerca da legitimidade do poder político, que constitui a dialéctica central da política teocrática islâmica. Esta problemática abrange, num quadro mais vasto, a zona compreendida entre a região subsariana da África e o coração da Arábia islamita, onde, nas capitais dos modernos Estados africanos se combinam peregrinações a Meca e inadiáveis negócios políticos. A tradição instituída na África negra pelo rei Mansa Musa do Mali no século xv está, como vemos, longe de se considerar extinta. A revelação de que Alá é o Deus do petróleo cobra igualmente plena consciência perante a antiga propensão económica muçulmana e assegura-nos que, hoje como antes, o factor muçulmano continua apto a assumir uma intervenção vital na história da África Subsariana. O islão é a escolha certa.