

A IDENTIDADE MUÇULMANA KAABUNKÉ - UM PROCESSO DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA SUI GENERIS NA SENEGÂMBIA

EDUARDO COSTA DIAS¹

O actual Kaabu, que “herdou” o nome e grande parte do território do antigo reino mandinga “animista” do Kaabu, forma um bloco social, económico e religioso (muçulmano) relativamente homogéneo e, embora repartido por três Estados independentes - a Gâmbia, a Guiné-Bissau e o Senegal, constitui, no quadro da região em que historicamente se insere, a Senegâmbia, uma entidade dotada de “quase perfeita” identidade social e económica e “ponto de referência” para as populações muçulmanas que vivem entre o rio Corubali, na Guiné-Bissau e o Gâmbia.

Independentemente das fronteiras nacionais, o Kaabu é, para larga maioria dos muçulmanos da Gâmbia, Guiné-Bissau e Casamance (Senegal) a área primordial de solidariedade, de recrutamento matrimonial e de trocas de todo o género e transforma-se, aquando dos conflitos num dos três Estados, nas suas “partes” nacionais menos “perturbadas”, em “refúgio” preferencial para as populações afectadas, como foram, por exemplo, a Gâmbia e a Casamance aquando da guerra civil de 1989-1999 na Guiné-Bissau, ou como continuam a ser ciclicamente a Gâmbia e os sectores kaabunké da Guiné-Bissau para as populações muçulmanas da Casamance fugidas aos combates entre o exército senegalês e os independentistas do Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance (MFDC).

Por outro lado, para além de constituir um bloco social, económico e religioso relativamente homogéneo, no plano da análise política, nomeadamente no que toca às questões gerais das relações entre os dignitários político-religiosos muçulmanos e o Estado, no Kaabu, os formalismos jurídico-constitucionais atinentes à soberania de três Estados Nacionais são, heurísticamente, quase irrelevantes. Deste ponto de vista, por exemplo, a situação na Casamance está, quanto à natureza das relações dignitários muçulmanos-Estado, muito mais próxima da Gâmbia ou a da Guiné-Bissau do que da no resto do Senegal².

¹ ISCTE, Lisboa.

² Na Casamance - a última incorporação territorial no Senegal Colonial (1886) - os dignitários político-religiosos muçulmanos, nem de perto nem de longe, nunca tiveram a mesma capacidade de serem “imprescindíveis” ao Estado das do *establishment* muçulmano a norte da fronteira do Senegal com a Gâmbia. Ainda hoje, a situação dos dignitários da Casamance está bastante mais próximos da dos muçulmanos da Gâmbia ou da Guiné-Bissau - os outros dois Estados Nacionais que, conjuntamente com o Senegal, “tutelam”, cada um por seu lado, o território do antigo Kaabu - do que dos do centro do “islamo-wolofismo”.

Neste artigo, procurarei sustentar que, no contexto senegambiano, também o processo de construção e a identidade muçulmana kaabunké fazem, em numerosas dimensões, figura própria. Isto é, procurarei demonstrar que o processo kaabunké nos remete para dimensões em largos pontos exteriores aos processos ocorridos em outras zonas da Senegâmbia, nomeadamente nas regiões a norte do rio Gâmbia e a identidade muçulmana kaabunké para singularidades múltiplas.

De facto, existem, para além das razões de índole política, razões de natureza religiosa que, prendendo-se principalmente com o desfasamento no tempo e com as diferenças de tipo de agentes na expansão do islão nas diferentes zonas da Senegâmbia, suportam as “singularidades” identitárias kaabunké no conjunto senegambiano. No norte da Senegâmbia, o processo de islamização é muito mais antigo do que nas regiões a sul do Gâmbia; na Senegâmbia Setentrional, sobressaíram os agentes religiosos muçulmanos ligados à tradição confrariática importada das regiões do noroeste africano, enquanto que no Kaabu e nas regiões da Senegâmbia Meridional se distinguiram como prosélitos sobretudo os marabouts-comerciantes djakankas - uma “comercial and clerical class” (Sanneh, 1989) - vindos do Fouta Djalon.

Na verdade, se compararmos, por exemplo, o processo de islamização das populações do Cayor ou do Fouta-Forro com o do Kaabu, verificamos que existem diferenças substanciais de tradição muçulmana e de saberes muçulmanos entre os prosélitos que expandiram o islão na Senegâmbia Setentrional e os que o fizeram no Kaabu.

Do meu ponto de vista, esta questão adquire uma grande importância na análise das questões da identidade muçulmana kaabunké, nomeadamente quando tentamos questionar a sua integração ou não num eventual entendimento “standard” de islão válido para todas as zonas da Senegâmbia.

Na realidade, boa parte deste artigo gira à volta desta questão e de uma outra que dela, como por “magia”, se extrai: será que o modelo islamo-wolof indiscutivelmente dominante no Senegal, com exclusão da Casamance, é o modelo central de islão na Senegâmbia?

Na prática, procurarei neste artigo, questionando o problema da identidade muçulmana e analisando as relações estabelecidas pelo islão kaabunké como o do islamo-wolofismo, demonstrar que a identidade muçulmana kaabunké é, por um lado, o resultado de um processo político, religioso e social próprio organizado à volta dos posicionamentos dos kaabunké face à “tradição” pré-islâmica e aos poderes políticos e religiosos locais e, por outro, uma identidade portadora de um certo número de traços que se encontram também no chamado modelo “islamo-wolof”, um “modelo” cujo “centro” se localiza a norte do Kaabu, nas actuais regiões administrativas senegalesas de Dakar, Diourbel, Thiès e Saint-Louis. Isto é, do meu ponto de vista, a identidade muçulmana kaabunké, por ser uma identidade só muito parcialmente “ancorada” no islamo-wolofismo, faz figura de identidade muçulmana *sui generis* na Senegâmbia.

1 - A questão da identidade muçulmana em África

Na sua generalidade, os trabalhos sobre o problema das identidades muçulmanas em África e na Senegâmbia em particular caíam, tradicionalmente, em dois extremos: ou enfatizavam a “peculiaridade original” de cada situação ou tomavam cada identidade, sem mais, como mais uma de entre uma “multidão” de casos idênticos que ocorrem por toda a África e mesmo por todo o “mundo muçulmano”. Muito embora estas duas posições continuem a ter adeptos nos estudos sobre a realidade senegambiana, mais recentemente outros trabalhos - mais sensatamente! - tomam as diferenças identitárias como decorrentes de simples variantes do “holístico” caso “islão senegambiano”.

Do meu ponto de vista, qualquer uma das perspectivas toma a nuvem por juno e esquece, no fundamental, os particularismos de que se revestiu a “externalização” 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, no caso da Senegâmbia em particular, as contingências históricas por que passou a islamização das diferentes populações locais.

Tratam-se, pois, de análises que, ao observarem o islão em África simplesmente por referência à historicidade do islão no seu núcleo fundador, ou simplesmente a partir dos seus contornos mais folclóricos, 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 verdadeira ortodoxia muçulmana, como ainda a “externalização” do islão para fora do contexto cultural do seu núcleo fundador se deve, em grande parte, à não existência dela. 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 de divergências teológicas ou filosóficas entre grupos.

Neste contexto, é pois natural que, para a primeira perspectiva, dado o seu sincretismo originado pela re-interpretação dos valores islâmicos à luz das particularidades culturais, o islão em África seja quase um “não-islão”. Na verdade, para todos aqueles que entendem a religião como um corpo de prescrições e de regras neutras, 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 históricos³, frequentemente desvalorizado em relação ao dos

³ “Se os mercadores muçulmanas 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

promotores das *djihads* no século XIX, como as compatibilizações impostas *manu militari* pelas *djihads* dos usos e costumes locais com os textos corânicos são vistas quase como verdadeiros retornos à ortodoxia e o papel das *djihads* 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 vaga de “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 inviabilizassem qualquer reapropriação menos “ortodoxa” pelas populações locais.

Como no passado, na actualidade, apesar da maior inserção dos muçulmanos da região na “comunidade muçulmana universal”, os muçulmanos do Kaabu e da Senegâmbia não fazem depender, mesmo aqueles que em termos práticos se reclamam de correntes apoloéticas do “retorno” ao “verdadeiro” islão, as suas relações políticas de uma qualquer transposição de ideias, por exemplo, do tipo *dîn wa-dwala* - uma das múltiplas teorias que organizam ideologicamente, no islão dito central, as relações políticas no seio do islão e que, ao contrário de algumas outras, não aceita a “acomodação” dos muçulmanos a estados “infiéis” e denega, por princípio fundador, a separação entre religião e política (Eickelman e Piscatori, 1998; Otayek, 2000).

Todavia, neste artigo, para além de não se tomar do ponto de vista social, cultural e religioso a Senegâmbia como um todo, não se propõe um quadro de análise que, assentando na inventariação dos particularismos do islão fula e mandinga kaabunké, deduza expeditamente relações de causa-efeito entre particularismos religiosos e identidade muçulmana.

De facto, o quadro de análise proposto neste artigo está ao arrepio da perspectiva que, de novo muito em voga em algumas correntes, reclamando-se do retorno ao “relativismo” ou do paradigma da “originalidade fundadora” de cada formação social africana, “sem querer” desvaloriza 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 centra-se na valorização excessiva do papel dos “difusores primordiais” do islão e/ou da importância que teve, na configuração do “corpus religioso”, o facto da forma de recepção e difusão do islão em África, e na

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” (Lewis, 1986:48-49)

Senegâmbia em particular, não ter permitido separar as práticas religiosas em populares e eruditas.

Ao “enveredarem”, por exemplo no caso do Kaabu, pela descrição hagiográfica e pelo “empolamento” das consequências da natureza específica das práticas religiosas do islão kaabunké na configuração das relações dignitários-Estado, 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, na última metade do século XIX, a efectiva islamização no Kaabu. No Kaabu, como em toda a Senegâmbia, um quadro societal politicamente marcado pela efectivação da dominação territorial colonial e pela consequente subordinação das autoridades “gentílicas” ao Estado Colonial, social e economicamente bastante afectado pela “desestruturação” provocada 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.).

Neste trabalho, o que está em causa não é pois a análise da identidade muçulmana kaabunké via “enfaturação” dos particularismos da recepção do islão no Kaabu, a ponderação das eventuais consequências da maior inserção, na actualidade, dos muçulmanos kaabunké na “comunidade muçulmana universal” ou a “hipervalorização” das relações tecidas entre estruturas e as consequências destas nas relações políticas e dos papéis individuais, mas sim a comparação da recepção do islão com as que ocorrem no “centro” do modelo islamo-wolof.

Efectivamente, este trabalho não toma o islão kaabunké como uma simples variante de um “imaginado” islão senegambiano, mas sim como um islão que tem com o islamo-wolofismo, a forma de islão dominante na Senegâmbia, uma relação.

Três questões relacionadas entre si - lugar do Kaabu na Senegâmbia, modelo dominante e especificidades da islamização no Kaabu - são centrais para compreender, nos seus traços fundamentais, a natureza da identidade muçulmana kaabunké, os limites da sua singularidade e as relações que estabelece com outras identidades muçulmanas da Senegâmbia.

2 - O Kaabu na Senegâmbia

Na actualidade, o território do núcleo central das províncias do antigo reino do Kaabu - Sama, Pakana, Djimara e Propana - está incluído na região administrativa do Gabú, na Guiné-Bissau e, em parte, da guineense de Bafatá e da senegalesa de Kolda e o das do “segundo círculo”, onde se incluem províncias como Sankola, Mana, Kantora, Ganadou, Badora, Mansona ou Mankrosse, comandadas por importantes *mansas* (*korings*, *kanta-mansas*) ligados às linhagens “reinascentes” (*nyanthio*) de Sama, Pakana e Djimara, na região gambiana conhecida como Alta Gâmbia, em parte das

regiões guineenses de Bafatá e do Oio e nas zonas mais central e ocidental da de Kolda e mais ocidental da de Tambacounda no Senegal⁴.

Mesmo assim, o Kaabu, apesar de, como anteriormente vimos, manter até hoje contornos sociais, culturais e étnicos particulares e ter, como veremos detalhadamente em outro ponto, uma história própria de islamização, mantém um conjunto elevado de pontos de contacto com outras unidades sociopolíticas da Senegâmbia que permitem, com proveito para as análises, estudá-lo num quadro mais vasto do que o do estrito Kaabu: o quadro senegambiano.

De facto, a Senegâmbia dos nossos dias é, para além de um mosaico de culturas e de povos, como assinalam vários autores, o resultado da diferenciação global entre uma região *cul-de-sac*, mais litoral e de fronteiras “fluídas”, que ia do rio Senegal até aos ditos Rios do Sul⁵, e o interior sudanês (Sudão Ocidental), iniciada no século XV. Uma diferenciação que teve bastante a ver com o progressivo afastamento deste *cul-de-sac*, devido à sua integração no comércio atlântico promovido a partir do século XV pelos europeus, em relação às formas de comércio tecidas, desde o passado remoto, com o interior saariano e com o Magrebh. Ao tradicional comércio regional juntou o da troca de ouro, marfim, couros, cola e cera por produtos europeus (panos, armas, pólvora) e, mais tarde, desde a segunda metade do século XVI, o tráfico de escravos entre o interior sudanês e as feitorias e estabelecimentos negreiros europeus instalados em vários pontos da fachada atlântica.

Desde os séculos XV-XVI que a Senegâmbia não só se tornou a via principal de penetração no interior, como ainda foi ganhando progressivamente um destino histórico específico na África Ocidental e larga autonomia em relação ao Sudão Ocidental e ao Saara (Barry, 1988: 25-26).

Por outro lado, devido ao tipo e às novas condições de comércio, tornou-se num polo com capacidade atractiva para largas camadas populacionais do interior do sudanês, o que não deixou de, em conjunto com as diferenças culturais, sociais, étnicas e religiosas localmente existentes, influenciar a diversidade que ainda hoje é apanágio da Senegâmbia

⁴ Um “terceiro círculo” de províncias, que corresponde, em boa parte, a províncias agregadas ao Kaabu na época do seu apogeu, no século XVIII, situa-se quer na zona limítrofe do Fouta-Djalón, na actual Guiné-Conakry, e na do interior-norte do curso médio do Gâmbia, quer na região entre os rios Gâmbia e Cacheu próxima do litoral atlântico, e não faz parte efectiva do território reconhecido o do actual Kaabu.

⁵ O termo Senegâmbia é neste artigo entendido no sentido de Senegâmbia “Histórica” e não no restritivo que, em 1981, tomou a efémera união política, entre o Senegal e a Gâmbia ou no que teve no século XVIII, durante a Guerra dos Sete Anos, em que designava o reagrupamento, sob tutelada da Grã-Bretanha, das possessões francesas do Senegal e da inglesa da Gâmbia. Nas versões “maximalistas”, a Senegâmbia estende-se do rio Senegal ao rio Pongo, na Guiné-Conakry, e mesmo ao rio Kolente, na Serra Leoa, e do Atlântico até ao Bambouk e aos contrafortes do Fouta Djalon (Barry, 1990; Mané, 1979; Person, 1974); nas versões “minimalistas”, a Senegâmbia “Histórica” é delimitada a norte pelo Rio Senegal e a leste pelo seu afluente Falamé e engloba as bacias hidrográficas dos rios Gâmbia, Casamance, Geba e, para alguns autores, também a do rio Corubali (Diouf, 2001).

Porém, muito embora a Senegâmbia seja múltipla, tanto no plano cultural, religioso, sociológico e demográfico, como no político, e apresente várias cambiantes geográficas, paradoxalmente não deixa de revestir-se de uma certa unidade nas suas componentes societais, mesmo que variações específicas a cada grupo étnico pareçam distingui-las radicalmente: o islão, cujas primeiras investidas na região datam dos séculos X-XI, é largamente a religião dominante; das várias etnias, cinco constituem-se demograficamente em grupos dominantes – djola, serrer, mandinga, wolof e fula; dos cinco grupos dominantes, um – o wolof, um dos primeiros grupos a ter no seu interior uma presença muçulmana significativa e a dotar-se de verdadeiras estruturas políticas centralizadas, como foi o caso, no século XVI, dos reinos do Waalo, do Kajoor e do Bawol edificadas sobre os escombros do império do Jolof⁶ – tem imposto, com intensidade diferente conforme as zonas, o modelo de organização política, económica e social e, mesmo em alguns casos, a sua língua como (quase) língua franca⁷.

De facto, mesmo que na actualidade persistam, como no passado, diferenças entre as várias zonas e que, de alguns pontos de vista, a separação entre a parte setentrional (uma zona predominantemente de planícies arenosas que se espraia do Atlântico até para lá das actuais fronteiras entre o Senegal e o Mali e do rio Senegal até quase ao Gâmbia) e a meridional (mangroves, arrozais, palmeiras), bem como a existência de três Estados Nacionais não seja displicente, a Senegâmbia dos nossos dias é, em larga medida, o resultado de uma construção global iniciada por volta do século XV, influenciada por migrações contínuas, miscelâneas de populações e edificações sociais, económicas e políticas sobre as quais pesaram, de maneira diferenciada, as grandes construções políticas do Sudão Ocidental (do “império” do Ghana ao do Mali e ao do Jolof) e, naturalmente, a presença permanente e efectiva de três potências coloniais diferentes durante, pelo menos, 150 anos.

Paradoxalmente, a presença europeia na região não deixou de “colaborar” na edificação da Senegâmbia que hoje conhecemos. Seja nos tempos mais recuados, no alvor do comércio atlântico, com a contribuição para a sua autonomização no interior sudanês e nos séculos XVII e XVIII, no apogeu do tráfico de escravos, com a iniciação da subordinação económica das elites tradicionais à sua lógica de tráfico, seja desde quase os alvares da dominação territorial colonial, como a promoção de uma nova standardização em termos de natureza das actividades económicas indígenas e de relações políticas.

⁶ O “Jolof” - que no seu apogeu, no século XV, segundo algumas fontes se estendia do médio Senegal ao Gâmbia - fundado, segundo as tradições orais wolof, no início do século XIII, por Njaajaan Njaay, filho de um almorávida e de uma haalpular do reino do Terurk, afundou-se em 1550, aquando da independência dos reinos vassallos do Kajoor e do Bawol. Estes dois reinos, excluídos do comércio transaariano devido à sua localização litoral, participaram desde o seu advento no do comércio atlântico entreaberto pela presença europeia.

⁷ Na actualidade, muito embora os wolof só representem 44 % da população do Senegal, a língua wolof é falada por mais de 70% da população senegalêsa (Diouf, 2001: 78) e funciona na Gâmbia e, em certa medida, nos sectores administrativos guineenses fronteiriços com a Casamance quase como língua “comercial”.

Tanto a França como, em menor grau, a Inglaterra e Portugal, transformaram as suas possessões coloniais na Senegâmbia que, até meados do século XIX, eram pouco mais do que um emaranhado de feitorias e fortes a partir dos quais procuravam controlar o comércio e as trocas, em colónias de produção (sobretudo de amendoim); os três, por métodos ligeiramente diferentes uns dos outros, ao transformarem, a partir de meados do século XIX com o advento da dominação territorial efectiva sobre todo o espaço e a subordinação da esfera económica "indígena" aos interesses coloniais, as autoridades tradicionais muçulmanas em quase que simples notáveis delas dependentes política e, na maioria dos casos, economicamente, marcaram largamente, até aos nossos dias, a forma de relacionamento dos dignitários muçulmanos com o Estado e mesmo a natureza das estruturas políticas muçulmanas.

Esta situação, pesem embora os acrescentos de "pulverização" criada pela partilha do controlo do espaço senegambiano por três potências coloniais e a sua transposição a partir de 1960 para três entidades nacionais diferentes, no fundo em pouco se alterou quanto à sua lógica.

Por outro lado, mesmo deixando de lado a influência dos actuais mecanismos de integração regional que comprometem, com excepção da Gâmbia no plano da moeda, os três estados e cuja acção se tem revelado bastante aleatória e mesmo, como nos casos do conflito do Casamance, da recente guerra civil na Guiné-Bissau ou da efémera confederação entre a Gâmbia e o Senegal, vazia de sentido, a Senegâmbia continua a ser um espaço largo de trocas de todos os tipos entre populações e, num quadro mais específico, um espaço de intercâmbios de ideias entre muçulmanos.

Aliás, a actual principal fractura da Senegâmbia está, para além da existência de fronteiras nacionais que originam naturalmente diferenças entre um lado e outro das fronteiras entre os três estados e, numa escala mais pequena, entraves à circulação de pessoas e bens dentro do espaço senegambiano, nas regiões totalmente muçulmanas e menos islamizadas.

Uma fractura conhecida "desde sempre" em toda a Senegâmbia, mas com bastante maior notoriedade na Gâmbia, na Guiné-Bissau e na região senegalesa da Casamance do que nas regiões a norte da fronteira do Senegal com a Gâmbia⁸.

Na actualidade, na Gâmbia, na Guiné-Bissau e na região senegalesa da Casamance, dado o menor peso relativo dos muçulmanos, esta fractura é uma realidade de "evidência" quotidiana ciclicamente geradora de situações conflituosas, como têm sido, nas ultimas décadas, por exemplo, a "eternização" do "problema djola" na

⁸ Na actualidade, como já no início do século XX, altura em que larga maioria da população senegambiana era já muçulmana, a par da existência de importantes núcleos cristãos e animistas em alguns centros urbanos senegalêses (Saint-Louis, Dakar), as populações não muçulmanas, na sua larga maioria "animistas" concentram-se numa não muito larga faixa do litoral da Gâmbia, da região senegalêsa da Casamance e da Guiné-Bissau, onde a dispersão dos "animistas", que representam mais de 50% da população, pelo território nacional é maior do que nos seus vizinhos.

Casamance e na Gâmbia, a “irradiação” do poder, no início dos anos 90, das elites crioulas “anglicanizadas” na Gâmbia ou, na Guiné-Bissau, a (quase) evicção do poder, na década de 80, dos “cabo-verdeanos” e as tentativas recentes de “balantização” do poder às custas da subalternização dos muçulmanos.

Trata-se contudo muito mais do resultado, no primeiro caso, de uma integração desde o tempo colonial a contragosto e, nos dois outros, de conflitos provocados por problemas de representatividade no poder das elites e de redistribuição, do que “só” de diferenças religiosas.

Em qualquer um dos casos, a verdadeira fonte dos conflitos encontra-se em “questões de sociedade” herdadas do tempo colonial e (re-)potencionadas no jogo político pós-colonial, nomeadamente, nestes casos concretos, de questões que se prendem com a história “cruzada” da implementação do dualismo político e social e da manipulação cultural, social, económica e política de categorias classificatórias - brancos, assimilados, pretos muçulmanos, pretos animistas, sírio-libaneses, crioulos descendentes ou não de “lançados”, cristões” africanos, etc. - construídas sobre “evidentes” especificidades advindas da origem, cor e religião das populações.

Quer isto dizer que, para percebermos o processo de construção identitária do muçulmanos kaabunké, temos não só que perceber o lugar do Kaabu na Senegâmbia como conhecer, no detalhe, a história de islamização do Kaabu - uma unidade política maioritariamente animista até ao 3º quartel do século XIX e uma das unidades políticas de dimensões importantes que mais tarde, na Senegâmbia, foram dissolvidas pelas potências coloniais. Curiosamente, o fim do Kaabu animista e o início da expansão do islão são quase simultâneos ao início da efectiva dominação territorial colonial.

Do meu ponto de vista, estes factos, que directa ou indirectamente advém do lugar peculiar no Kaabu na Senegâmbia - um lugar charneira entre o mundo da “bolanha” e dos arozais e o da floresta arbustiva e lugar de passagem para o Fouta Djalon e o interior e de grandes “cruzamentos” culturais entre povos da costa e do interior e do norte e do sul - influenciam profundamente, como veremos em outro ponto, o processo de formação da identidade muçulmana kaabunké.

3 - O islamo-wolofismo

A islamização da Senegâmbia pode dividir-se, grosso modo, em três grandes momentos. Um momento fundador, iniciado nos séculos XII-XIII e que prolongou até ao século XVII e em que se processaram, na zona setentrional, sobretudo a islamizações pontuais; um segundo momento, iniciado nos finais do século XVII, no Fouta-Torro, com as ditas guerras dos marabouts que se prolonga, com “altos” e “baixos” até meados do século XIX, em que largas manchas populacionais da Senegâmbia setentrional e oriental se tornaram muçulmanas e em que emergiram as primeiras teocracias muçulmanas (Boundu, Fouta-Djalon, Fouta-Torro); um terceiro, a partir de meados do século XIX, que combinando *djihad*s com “conversões pacíficas”

do tipo efeito de dominó, delimitou no essencial as áreas e os grupos étnicos muçulmanos tal e qual eles hoje se apresentam⁹.

Por outro lado, nos finais do século XIX, assistiu-se, em paralelo ao fim dos combates entre muçulmanos e animistas e à vitória das campanhas coloniais ditas de pacificação, à implantação generalizada das confrarias muçulmanas e à sua inscrição definitiva projecto colonial e à consolidação “definitiva” do islamo-wolofismo como modelo tutelar de comportamentos políticos, sociais e económicos dos muçulmanos da Senegâmbia Setentrional .

De facto, muito embora o termo “islamo-wolofismo” designe antes do mais uma certa maneira, transversal a múltiplas tendências religioso-políticas muçulmanas e a várias confrarias, de “fazer” política e “estar” na economia no Senegal, o modelo cultural e religioso “islamo-wolof” faz desde há mais de dois séculos figura de referência em toda a região senegâmbiana. Os wolof foram, com os fulas do Fouta Toro, na viragem do século XVII para o XVIII, uma das primeiras etnias da Senegâmbia a serem totalmente islamizadas e são, por razões múltiplas, desde o advento da dominação territorial francesa nos territórios do actual Senegal o principal esteio social e político de um Estado que se queria e quer mimético do estado moderno europeu.

Por outro lado, confrarias e islão quase se confundem fora e dentro do Senegal com wolof e islamo-wolofismo! Wolofismo e confrarias são ainda hoje, no ideário nacional senegalês dominante, respectivamente a trave político-cultural essencial e o braço principal de qualquer governação e, no plano das relações regionais, o instrumento mais adequado da influência senegalêsa.

De facto, no Kaabu, como em outras zonas da Senegâmbia meridional, apesar da sua periferia em relação ao núcleo central do “islamo-wolofismo”, o modelo “islamo-wolof” tem feito desde pelo menos finais do século XIX, quer do ponto de vista das práticas religiosas muçulmanas, quer, sobretudo, do ponto de vista das relações políticas tecidas pelos dignitários com o Estado, embora com intensidade desigual conforme as conjunturas e os contextos específicos, figura de referência¹⁰ .

Deste ponto de vista, as práticas políticas dos muçulmanos wolof, num primeiro tempo, configuraram primordialmente na Senegâmbia as relações de dominação das estruturas políticas muçulmanas sobre as não muçulmanas (“animistas”) e das estruturas centralmente organizadas sobre as linhageiras de tipo *lamanal* ou *kafu* e substituíram a figura do guerreiro de tipo *ceddo* enquanto chefe político pela da do dignitário muçulmano, num segundo tempo, nos finais do século XIX, traçaram os limites de separação entre compatibilidade e incompatibilidade de interesses políticos do islão e dos seus dignitários político-religiosos com os do nascente Estado Colonial.

⁹ Sobre a islamização da Senegâmbia ver, entre outros autores, uma análise global em Barry (1998).

¹⁰ Sobre a problemática do islamo-wolofismo ver uma boa contextualização em Diouf (2001).

Como no passado, em que, por exemplo, para além de ter implicitamente inspirado frequentemente a concepção da política colonial muçulmana francesa e, em menor grau, na inglesa, na Gâmbia, e na portuguesas, na Guiné-Bissau, desempenhou implicitamente o papel de modelo às estruturas políticas muçulmanas em toda a região senegâmbiana, nos nossos dias, o “islamo-wolofismo”, não só tem servido, por exemplo, de cobertura ideológica de cariz “tradicional” à política de “O Senegal potência regional”, como ainda continua a ser seguido, pelo menos parcialmente, pelos muçulmanos de outras zonas da Senegâmbia.

Deste ponto de vista, o “centro” “islamo-wolof” desde sempre se colocou numa posição de clara dominação em relação às “suas” periferias e mesmo, frequentemente, ao serviço de ideias integracionistas/expansionistas do poder estatal senegalês, do colonial ou do nacional, e de uma certa concepção de Senegal. Vide, no primeiro caso, o seu papel, na viragem do século XIX, na colonização das chamadas “terras novas” e, mais recentemente, nas peripécias da efémera confederação entre a Gâmbia e o Senegal e, no segundo, o seu activismo, em 1958-1959, no “torpedeamento” da Federação Senegalo-Maliana .

Por outro lado, o “islamo-wolofismo, por comparação com as suas “periferias” senegâmbianas, sempre se colocou, tanto no passado colonial como na actualidade, face ao Estado numa posição relativamente mais vantajosa.

Para vários autores, esta posição relativamente mais vantajosa do “islamo-wolofismo” advém, em grande parte, do facto de, ao sabor das diferentes conjunturas coloniais e pós-coloniais senegalêsas, ele ter sido capaz por via das suas diferentes estruturas - socio-políticas religiosas, no passado colonial e nas primeiras décadas de independência, de encontrar as soluções da sua própria indispensabilidade e, no presente, criar as condições de a impor. No tempo colonial, tornando-se cliente do Estado, nos primeiros anos de independência, transformado parcialmente a “simples” relação patrão-cliente numa relação de “patronage” política assente num contrato estabelecido entre poder de estado e poder confrariático e, nos anos mais recentes, *au fil* do multipartidarismo e da progressiva perda do monopólio patrimonial por parte do estado, apoiando este ou aquele partido ou personalidade política ou destacando do seu *establishment* dirigentes partidários que participam “por direito” no jogo político .

De facto, o modelo “islamo-wolof” que assenta numa grande diversidade e quantidade de estruturas – das estruturas confrariáticas às organizadas simplesmente à volta de um iman ou de um qualquer marabout carismático, passando pelas incontáveis dahiras urbanas, pelas numerosas ONGs “arabi” e, mesmo, pelos múltiplos grupos arabisantes mais ou menos reformistas, prosélitos e *anti-establishment* – e faz da sua capacidade de as colocar ao serviço da “quadrilagem” político-religiosa o seu principal triunfo nas relações com o Estado, como no passado, é ainda hoje o que, por comparação, mais eficazmente produz, em relação ao Estado, “indispensabilidade”.

Esta indispensabilidade atribuída consensualmente ao “islamo-wolofismo” não têm de facto correspondência em outras zonas da Senegâmbia, mesmo na totalidade do país do wolofismo, o Senegal, como aliás não têm, como vimos, a sua principal “especificidade” muçulmana, as confrarias. Em larga medida, o maior ou menor afastamento das periferias em relação ao centro do islamo-wolofismo mede-se pelo maior ou menor peso das confrarias e, decorrentemente, pelo maior ou menor indispensabilidade dos dignitários ao Estado; em termos relativos, apesar da progressiva “colonização” de costumes na Casamance efectuada pelo wolofismo, no Kaabu as confrarias, por comparação com o islão do pequeno marabout de aldeia, tem pouca expressão, ainda que alguns desses marabouts se possam reivindicar de uma qualquer vaga ligação ideológica via um antepassado/antigo professor, mas nunca de uma ligação efectivamente formal e efectiva como sucede em outros locais do Senegal.

4 - Das vicissitudes da islamização do Kaabu

De facto, ao contrário do islão do islamo-wolofismo, cuja trave principal são as confrarias – verdadeiras estruturas complexas de transmissão de saber religioso, de enquadramento social e económico e de dominação política com vocação alargada – o islão kaabunké tem como trave principal a simples estrutura aldeã organizada à volta do imam local onde, por exemplo, o alcance da transmissão de saber e da dominação políticas se resumem quase sempre a uma escala local.

Por outro lado, apesar da primeira etapa da expansão do islão no Kaabu, em meados do século XIX, se dever a uma espécie de *djihad* por interpostas pessoas – a derrota do Kaabu animista vem na sequência directa da revolta dos fulas do Kaabu, apoiados pelas teocracias do Fouta Djalon e do Boundu – a sua expansão e consolidação posterior ficou a dever-se, como em muitos locais da Senegâmbia Meridional, a comerciantes-missionários djakankas.

Com efeito, o Kaabu “animista”, último resistente, no interior senegambiano a norte das grandes florestas do sul da Senegâmbia, ao islão, sofre uma *djihad* fora de época e numa altura em que nenhuma potência colonial já estava disposta, como em épocas anteriores, a tomar a expansão muçulmana como o mal menor para a sua progressiva ocupação do espaço e a deixar as confrarias tomarem uma maior expansão.

Daí que o modelo islamo-wolof de condução da expansão muçulmana pelas confrarias não tenha tido condições políticas de vingar no Kaabu; pelo contrário, mais difícil de controlar pela ainda incipiente quadrialagem do território pelas administrações coloniais, o proselitismo por comerciantes, menos institucionalizado e vivendo dos apoios locais, acaba por se implantar no terreno e conseguir, num espaço inferior a 30 anos, a quase total conversação das populações fula e mandinga kaabunké, um número importante de djolas e mesmo, na zona da actual fronteira entre a Guiné-Bissau, uma parte dos balantas.

Naturalmente que não só os conflitos e as perseguições aos comerciantes-marabouts por parte das autoridades coloniais existiram, como ainda alguns desses conflitos originaram confrontos armados entre as forças militares coloniais e autênticos exércitos levantados por alguns marabouts¹¹.

Importa ainda, do ponto de vista do conteúdo das mensagens religiosas, deixar claro que, tanto na sua forma como no seu conteúdo, os agentes evangelizadores das confrarias e os comerciantes-marabouts se diferenciavam bastante; enquanto que o conteúdo, no caso dos agentes das confrarias, se baseava numa putativa cartilha muçulmana transmitida pela cadeia confrariática sob a tutela dos ensinamentos do califa, no caso dos comerciantes-marabouts era bastante menos “agarrada” a uma cadeia vertical de transmissão de saber que incorporasse todos os marabouts numa mesma filiação, independentemente da sua origem e história pessoal.

Daí que o islão dominante actualmente no Kaabu seja, como no passado, um islão de profundas conotações étnicas, de *gris-gris* e de “sede” rural, onde cada líder religioso mantém uma larga margem de interpretação da religião e de integração, a modos de sincretismo local, de usos e costumes datando de épocas anteriores à islamização. Isto é, no Kaabu, o islão dito dos *marabouts* das aldeias continua omnipresente e a ter, mesmo que nenhum muçulmano se defina totalmente na actualidade, como aliás também no passado, no quadro exclusivo do seu grupo étnico, uma profunda conotação étnica e a denotar, não só nas triviais actividades quotidianas como também na própria concepção de islão, a presença de “tradições” pré-islâmicas. No Kaabu, os mandingas ou os fulas são “mandingas e muçulmanos” ou “fulas e muçulmanos” e não simplesmente muçulmanos!

No Kaabu, como no resto da Senegâmbia e em inúmeros outros 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 das grandes confrarias senegambianas, o quase total monolitismo étnico é uma constante desde a sua fundação ou aparecimento na região - a *mouridiyya* predominantemente wolof, a *tidaniyya* maioritariamente fula e a *qadiriyya* dominante-mente mandinga.

¹¹ Como foi o caso, entre outros, dos exércitos levantados por Fode Kaba Moussa, na viragem do século XIX para o XX ou de Abdu Indjai, nas primeiras décadas do século XX que desafiaram durante vários anos a pax colonial. Tanto um como outro apesar das suas próprias “agendas” militares e políticas, enredados na volatilidade das alianças pontuais que ao sabor das rivalidades entre as três potências coloniais na região, acabaram por tornar-se joguetes dos interesses da Inglaterra, da França e Portugal sem conseguirem quer uma dominação continuada sobre os espaços que controlaram pela força das armas, quer federar outros dignitários muçulmanos para uma luta conjunta contra a ocupação; um e outro acabam derrotados e tornados moedas de troca nos negócios de demarcação territorial na zona entre franceses, ingleses e portugueses. Sobre Moussa Kaba, ver Barry (1988); sobre Abdu Indjai ver, sobretudo, Bowman (1987) e Pelissier (1989).

Com efeito, no Kaabu a islamização - que só ocorreu de forma efectiva a partir do 3º quartel do século XIX - não só não ocasionou a efectiva desvalorização do substrato cultural étnico e local ou, apesar do desejo sempre expresso de "fazer como os árabes", a conversão das populações à cultura árabe ou ao espírito estrito dos textos corânicos, como ainda não "submergiu" as formas peculiares de relacionamento com o sobrenatural que no tempo do Kaabu "animista" fulas e mandingas em parte partilhavam. Uma situação bem diferente, por exemplo, da do norte do Senegal em que, apesar de não ter também convertido as populações à cultura árabe e ao espírito estreito dos textos corânicos, a wolofização suportada pelo aparelho "confrariático", de uma forma ou de outra, acabou por estandardizar mesmo os resquícios de animismo praticado no islão.

Todavia, a continuada valorização do étnico e do local em detrimento da conversão das populações a uma imaginada "ortodoxia" muçulmana, vide árabe, não quer dizer que a presença, no Kaabu, das ideias religiosas muçulmanas não seja importante.

No Kaabu, como aliás em toda a Senegâmbia, as ideias muçulmanas são um dado cultural e ideológico incontornável, que não só impõe práticas sociais, económicas e políticas conformes, como ainda obriga as populações a modificarem, "islamizando-as", por exemplo, as formas como recordam o passado e como colocam as pessoas e as práticas a elas imputadas na cadeia de recordações.

Apesar das resistências notórias à islamização e da permanência, até aos nossos dias, da "velha" e estrutural oposição entre mandingas e fulas tecida durante os séculos de supremacia mandinga no Kaabú, com a islamização, as ideias religiosas e o próprio conteúdo do saber dos habitantes islamizados do Kaabu, com a islamização, em relação ao passado mais recuado, alteraram-se em certas dimensões, de forma tão significativa que, no plano da sua representação personificada, rapidamente impôs uma dualidade aparentemente clara e nova entre os detentores do saber.

Deste ponto de vista, a islamização, generalizada no antigo Kaabu nos finais do século XIX - princípios do século XX, para além de ter "libertado" os fulas do domínio mandinga e de ter "abalado" os termos da dependência de umas linhagens em relação a outras sobre a qual se baseava a ordem social kaabunké, fomentou o reforço do papel formal dos chamados *mouros* ou *marabouts*¹², em detrimento dos chefes de linhagem e dos chamados chefe de terra, e estabeleceu uma espécie de compartimentação entre o período *soninké*, o período "animista" e o período muçulmano.

¹² O uso do termo *marabout* - um termo usado no Magrebe para nomear globalmente os santos do islão magrebino - está generalizado na Senegâmbia e designa tanto um dignitário muçulmano, como um muçulmano que se dedica à geomância. Todavia, no Kaabu, ao contrário das regiões mais setentrionais da Senegâmbia, o termo corrente para designar um muçulmano que faz da geomância actividade é o de mouro, versão aportuguesada do termo mandinga *mori* que, no passado, distinguia as famílias muçulmanas das não muçulmanas de tal forma que, por exemplo, os quarteirões onde viviam famílias muçulmanas mandingas se chamavam *morikundas*.

Contudo, essa compartimentação não é rígida e, em alguns aspectos, não tem mesmo razão de ser: os *marabouts* já existiam no Kaabu animista, tinham inclusive um papel de relevo junto de certos *mansa* e a sua influência no plano religioso era, em alguns casos, localmente significativa e antiga¹³; com o passar dos anos, muitas famílias de chefe de linhagem e de terra acabaram por se assumir também no papel de famílias de *mouros*.

Por outro lado, esta divisão fundamentada nos aspectos formais da passagem de *soninké* a muçulmanos não só é aparente em muitos campos do saber prático, como também, paradoxalmente, o é no campo das ideias religiosas muçulmanas.

A penetração das ideias religiosas muçulmanas no Kaabu é, por estas e por outras razões, limitada; ou melhor, as ideias religiosas afastam-se das do “ideal-imaginado” de ortodoxia muçulmana árabe e não atingem, em alguns dos seus contornos principais, o pensamento “étnico” e “animista” transmitido, desde o passado mais recuado, de umas gerações para outras.

Em relação a outros contextos muçulmanos, uma das principais singularidades dos saberes religiosos e prático-religiosos dos povos islamizados do Kaabu advém do facto deste saber, aparentemente fundado na tradição escrita pelo papel fundamental dado ao Corão, dever a sua transmissão sobretudo à tradição oral que, como se sabe, é tributária da memória e do ouvido e não da vista e da biblioteca e construir-se à volta de uma “islamização” de um passado kaabunké que não existe. No mínimo, o facto da inculcação das ideias religiosas muçulmanas ter sido feita, e se fazer ainda, sobretudo oralmente, associado à natural tendência das ideias religiosas incorporarem, como suas, outras ideias - no caso principalmente ideias do passado dito pré-islâmico - tornou o islão das populações locais uma religião “viva” e conjunturalizante e o *corpus* de prescrições e proscricções religiosas escritas um elemento a vários títulos secundário em relação, por exemplo, a tradições animistas “islamizadas”.

De facto, no islão kaabunké, os dignitários religiosos, 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”¹⁴, isto é, ao

¹³ “Tout chef ‘animiste’, au XVIIe ou XVIIIe siècle, a un ou plusieurs marabouts autour de lui. Le marabout est absolument indispensable, comme l’élément religieux nécessaire au commerçant, en tant que musulman. Mais il est aussi nécessaire aux ‘animistes’ en tant qu’intermédiaire utile et complémentaire avec le surnaturel. Il vaut mieux deux chances qu’une, deux religions qu’une. Cela vous donne deux fois plus de chances de surmonter les alias de la nature et du destin” (Person, 1985:43).

¹⁴ Num plano de 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 incorporação coexistem nos rituais. Sobre este assunto ver, entre outros, Brenner (1985:9-34) e Lambek (1993:375-429).

conhecimento que permite, por exemplo por intermédio da geomância, aceder à percepção do sobrenatural e ... fazer dele mesmo a sua maior fonte de rendimentos¹⁵.

Por outro lado, em relação às práticas islâmicas destes letrados, transformados pelo seu papel de guardiães do saber e de transmissores adequados desses saberes em dignitários e líderes religiosos, o islão praticado pela “massa” dos crentes não é 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: 37). Todos eles participam de uma cultura e todos os elementos acedem a ela com os mesmos suportes, a oralidade: todos eles, por exemplo, povoam o seu mundo de figuras sobrenaturais tal e qual os *djinos* das religiões pré- islâmicas locais têm o mesmo interesse pela geomância ou pelos talismãs, independentemente destes serem ou não muçulmanos ou animistas¹⁶.

5 - Conclusão

Do meu ponto de vista, um dos elementos mais mobilizadores da construção da actual identidade muçulmana kaabunké é o facto das populações islamizadas, para além de partilharem desde há séculos um mesmo espaço geográfico, económico e social e, desde pelo menos o 3º quartel do século XIX, um percurso político idêntico, partilharem de uma história de islamização comum.

Efectivamente, mesmo que atrasada em relação ao conjunto da Senegâmbia e padecendo das vicissitudes que no ponto anterior nomeamos, a islamização acabou por ser tornar, ainda nos finais do século XIX, no principal elemento da formação de uma (nova) identidade kaabunké sobre os restos do antigo reino mandinga “animista” do Kaabu, a identidade muçulmana kaabunké. Uma identidade nem sempre afirmada na sua plenitude e, muitas vezes por defeito, assumida somente como kaabunké ou, ainda em maior número de vezes, nomeada como identidade fula, mandinga, balantamané, etc..

¹⁵ Uma das actividades mais comuns e rentáveis dos dignitários e letrados muçulmanos, na Senegâmbia e em outras regiões africanas, é a de geomância ou, como popularmente é conhecida no Kaabu, a do “serviço de mouro” ou *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).

¹⁶ “Muslim clerics took over functions of the traditional priests, and even magic became the prerogative of Muslim clerics” (Levtzion, 2000:79).

De facto, a identificação religiosa, que ainda nos nossos dias não valoriza no quotidiano a pertença a uma religião comum - no caso a muçulmana, sobre a pertença étnica - não "apaga", no caso de fulas e mandingas, da memória os confrontos em que, no antigo Kaabu, uns e outros se envolveram.

No Kaabu, a memória dos conflitos passados continua presente de tal forma que, por exemplo, não só os casamentos inter-étnicos continuam a ser raros, como mandingas e fulas, sobretudo nas pequenas aldeias, em situações normais raramente se misturam nas actividades de culto. Os mandingas ou os fulas kaabunké são, como vimos em outro ponto, sempre primeiro mandingas ou fulas e só depois muçulmanos.

Aliás, apesar da história da islamização de fulas e mandingas kaabunké ser a mesma, a identidade muçulmana kaabunké quase que só se dá visivelmente a ver nas situações de crise que afectam por igual uns e outros. Isto é, os mandingas ou os fulas kaabunkés são, nas situações corriqueiras mandingas ou fulas e complementarmente mandingas ou fulas muçulmanos e, nas situações de perigo colectivo, "sem mais", muçulmanos do Kaabu! (Dias, 2002).

Neste, como em outros aspectos, a identidade muçulmana kaabunké é bem reveladora de uma identidade construída pela incorporação, no "corpus religioso", das especificidades culturais, políticas e sociais que, geração após geração, ordenaram a vida dos habitantes do Kaabu e que, desde sempre, transformaram o espaço cultural e socio-político kaabunké, no conjunto senegambiano, num espaço particular.

Não sendo imune às influências exteriores ao Kaabu, nomeadamente às do islamo-wolofismo, a identidade muçulmana tem um percurso próprio que a torna, no quadro senegambiano, uma identidade muçulmana *sui generis*.

De facto, para além dos inevitáveis "transbordos" do centro "islamo-wolof" para a "periferia" kaabunké, do ponto de vista religioso o Kaabu faz, na Senegâmbia, figura própria tanto quanto às peripécias do processo islamização das suas populações, quanto à natureza das ideias e práticas religiosas dos crentes muçulmanos.

Na realidade, a identidade muçulmana kaabunké não só não se integra numa imaginada, porque inexistente, identidade muçulmana global, como também não se completa numa putativa identidade muçulmana senegambiana em que, como num jogo de bonecas *matrioskas*, a (eventual) identidade mais abrangente esconde outras sucessivamente mais pequenas construídas à sua imagem.

Em conclusão: a identidade muçulmana kaabunké, embora não sendo a única identidade muçulmana *sui generis* da Senegâmbia é, de certeza por razões simultaneamente socio-culturais, políticas e históricas, uma das que, entre o rio Senegal e os ditos rios do Sul, mais se afasta da do modelo islamo-wolof.

Bibliografia

- BARRY, B., 1988, *La Sénégambie du XVe au XIXe Siècle - Traite Nègrrière, Islam et Conquête Coloniale*, Paris, Harmattan.
- BOWMAN, Joye L. 1987. "Abdul Njai: ally and enemy of the Portuguese in Guinea-Bissau, 1895-1919", in *Journal of African History*, 27 (3) pp. 463-479.
- BRENNER, L., 1985, *Réflexions sur le Savoir Islamique en Afrique de l'Ouest*, Talence, Université de Bordeaux I-CEAN.
- DIAS, Eduardo Costa, 2002, "Da'wa, Política, Identidade Religiosa e 'Invenção' de uma 'Nação'", in Antonio Custódio Gonçalves (ed), *Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades na África Subsariana*, Porto, FLUP, pp 45-68
- DIOUF, Mamadou, 2001, *Histoire du Sénégal – Le Modèle Islamo-wolof et ses Périphéries*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- EICKELMAN, D e J. Pescatori, 1998, *Muslim Politics*, New Jersey, Princeton University Press.
- GOODY, Jack, 1971, *Technology, Tradition and the State in Africa*, Londres, Oxford University Press
- 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, pp 63-92.
- LEWIS, Ioan, 1986, *O Islamismo au Sul do Saará*, Lisboa, CEPCEP, Universidade Católica de Lisboa.
- OTAYEK, René, 2000, *Identité et Démocratie dans un Monde Global*, Paris, Presses de Sciences Po.
- PELISSIER, René, 1989, *Naissance de la Guinée. Portugais et Africains en Sénégambie (1841-1936)*, Orgeval, Ed. do Autor.
- PERSON, Yves, "Tradition musulmane et tradition africaine dans la société malinké", in *Cahiers du CRA-Histoire*, 3, pp 39-46
- SANNEH, Lamine, 1989. *The Jakhanke Muslim Clerics - A Religious and Historical Study of Islam in Senegambia*, Washington, University Press of America.