

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Filipe Seefeldt de Césaró

**Uma etnografia da mobilidade internacional de senegaleses em Porto Alegre
(RS, Brasil) e Atlanta (GA, Estados Unidos)**

PORTO ALEGRE

2023

Filipe Seefeldt de Césaró

**Uma etnografia da mobilidade internacional de senegaleses em Porto Alegre
(RS, Brasil) e Atlanta (GA, Estados Unidos)**

Tese apresentada como requisito parcial à
obtenção do título de Doutor em Antropologia
Social do Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade Federal
do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ruben George Oliven.

Porto Alegre
2023

CIP - Catalogação na Publicação

de César, Filipe Seefeldt
Uma etnografia da mobilidade internacional de
senegaleses em Porto Alegre (RS, Brasil) e Atlanta
(GA, Estados Unidos) / Filipe Seefeldt de César. --
2023.
126 f.
Orientador: Ruben George Oliven.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Imigrantes senegaleses. 2. Mobilidade humana. 3.
Porto Alegre. 4. Atlanta. I. Oliven, Ruben George,
orient. II. Título.

Filipe Seefeldt de César

Uma etnografia da mobilidade internacional de senegaleses em Porto Alegre (RS, Brasil) e Atlanta (GA, Estados Unidos)

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ruben George Oliven.

Aprovado em: Porto Alegre, 09 de junho de 2023.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ruben George Oliven
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Jeffrey Lesser
Emory University

Prof. Dr. Gana Ndiaye
Beloit College

Prof. Dr. Handerson Joseph
Universidade Federal do Rio Grande do Sul



ATA PARA ASSINATURA N° _____

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

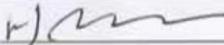
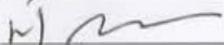
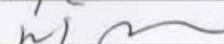
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
ANTROPOLOGIA SOCIAL - Doutorado
Ata de defesa de Tese

Aluno: Filipe Seefeldt de César, com ingresso em 01/03/2019
Título: **Uma etnografia da mobilidade internacional de senegaleses em Porto Alegre (RS, Brasil) e Atlanta (GA, Estados Unidos).**
Orientador: Prof. Dr. Ruben George Oliven

Data: 09/06/2023
Horário: 14:00
Local: Online

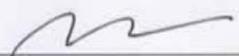
<u>Banca Examinadora</u>	<u>Origem</u>
Jeffrey Howard Lesser	Externo
Handerson Joseph	UFRGS
Gana Ndiaye	BC

Porto Alegre, 09 de junho de 2023

<u>Membros</u>	<u>Assinatura</u>	<u>Avaliação</u>	<u>Indicação de Voto de Louvor</u>
Jeffrey Howard Lesser		APROVADO	SIM
Handerson Joseph		APROVADO	SIM
Gana Ndiaye		APROVADO	SIM

Conceito Geral da Banca: () Correções solicitadas: () Sim () Não
Indicação de Voto de Louvor: () Sim () Não

Observação: Esta Ata não pode ser considerada como instrumento final do processo de concessão de título ao aluno.



Aluno



Orientador

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Av. Bento Gonçalves, 9500 Prédio 43322 - 205D - Bairro Agronomia - Telefone 33088220
Porto Alegre - RS

AGRADECIMENTOS

É impossível esgotar a lista de pessoas e espaços que viabilizaram esta tese. Tampouco é possível deixar de nomear parte desse universo.

A meus pais, Glacir e Luciara, pelo amor e apoio compartilhados desde sempre;

À minha avó, Romilda, pelo laço de afeto mais carinhoso que já tive;

A meus amigos do coração, Alex e Alejandro, pelo presente da alegria eterna em cada pedaço de convívio;

Aos encontros e desencontros da música, entre a The Césaros, *jams*, rabiscos em melodia e os voz-e-violão, pelo respiro em forma de expressão;

Aos interlocutores desta pesquisa, pela confiança nos processos de diferença cultural que vivemos juntos;

Ao professor Ruben Oliven, pela orientação sensível e dedicada;

Aos professores Handerson Joseph e Adriana Dorfman, pela generosidade com que participaram da qualificação deste trabalho;

Aos professores Handerson Joseph, Jeffrey Lesser e Gana Ndiaye, pela participação na banca de defesa desta tese;

A todas as professoras e professores que tive a sorte de encontrar, pelo cuidado e humanidade;

A meus colegas, Ludomilo, Elisa, Bruno, Nicole, Joanna, Cleiton, Elis, Karen, Débora, Sarah e tantos mais, pelas trocas leves e plenas em generosidade;

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), à Emory University, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Comissão Fulbright Brasil, pelos recursos indispensáveis à produção desta pesquisa.

Gaal ga ngui rebbeu, euleuk soubba teell dinagne gnibbi Senegal
(O barco vai à pescaria, mas amanhã bem cedo ele volta ao Senegal)
Expressão e peça musical em wolof populares no Senegal.

RESUMO

Esta tese tem por tema a mobilidade humana internacional, abordando-a a partir de relações antropológicas desenvolvidas com imigrantes senegaleses residentes nas regiões metropolitanas de Porto Alegre (Rio Grande do Sul, Brasil) e Atlanta (Geórgia, Estados Unidos). A pergunta de pesquisa do trabalho é a seguinte: “como os senegaleses contatados narravam e praticavam suas mobilidades internacionais no contexto em que foram contatados?”. O presente trabalho aborda tal pergunta por meio da articulação entre Estudos Migratórios e Antropologia Econômica. Os interlocutores da pesquisa tomavam suas mobilidades tanto como experiências majoritariamente individuais de amadurecimento masculino quanto como atos de valor religioso, porque sentido como um autossacrifício em prol de melhores condições econômicas nas vidas dos familiares residentes no Senegal. Argumenta-se que a promoção de relações interseccionais reflexivas com sujeitos locais a Porto Alegre e Atlanta, a superação de desafios ligados a posições de trabalho vulneráveis, e a vivência da *dahira* como o principal eixo de solidariedade comunitária são partes fundamentais destes entendimentos de mobilidade expressos pelos interlocutores. As técnicas de pesquisa empregadas para a investigação desses fenômenos foram as de observação participante, conversas informais e entrevistas semiestruturadas, focadas nos modos pelos quais os sujeitos contatados narravam e viviam seus cotidianos enquanto imigrantes.

Palavras-chave: Imigrantes senegaleses; Mobilidade humana; Porto Alegre; Atlanta.

ABSTRACT

This dissertation is themed around human international mobility, approaching it through anthropological relationships developed with male Senegalese immigrants in the metropolitan areas of Porto Alegre (Rio Grande do Sul, Brazil) and Atlanta (Georgia, United States). This work's research question is the following: "how did the contacted Senegalese immigrants narrated and practiced their international mobilities in the context in which they were contacted?". The present dissertation deals with this question through the articulation of Migration Studies and Economic Anthropology. The research's interlocutors took their mobilities both as subjective experiences of masculine maturation and as an attitude embedded with religious value, because it is taken as a self-sacrifice for better economic conditions in the lives of their relatives living in Senegal. It is argued that the promotion of reflexive intersectional relationships with locals in Porto Alegre and Atlanta, the overcoming of challenges related to vulnerable work positions, and the experiencing of the *dahira* as the main hub for building community solidarity are fundamental parts of such understandings of mobility expressed by the interlocutors. The research techniques used for the investigation of these phenomena were participant observation, informal conversations and semistructured interviews, focused on how the contacted people narrated and lived their everyday lives as immigrants.

Keywords: Senegalese immigrants; Human mobility; Porto Alegre; Atlanta.

GLOSSÁRIO

baraka – fluxo de bênçãos transmitido hereditariamente, por meio do contato com autoridades religiosas e/ou da observância dos valores doutrinários do Islã sufi.

cheikh – autoridade religiosa na *Muridiyya*.

daara – escola corânica.

dahira – espaço e conjunto de práticas típicas da religiosidade *murid*.

danu dièle – fenômeno de entrada em transe corporal durante atividade religiosa *murid*.

diewrigne – figura proeminente na estrutura organizacional de uma *dahira*.

dhikr – técnica sufi de entrada em contato direto com Deus por meio de meditação, repetições mânticas e consciência corporal.

hadiya – oferta de dinheiro ou objetos a um amigo ou a um *cheikh* em eventos de prática religiosa *murid*.

hubb – conceito *murid* definido pelo afeto sentido por um fiel em relação à figura do *cheikh*.

imam – autoridade religiosa muçulmana responsável pela coordenação das atividades religiosas de uma mesquita.

keur Serigne Touba – instituição *murid* típica das comunidades senegalesas ao redor do mundo, e que combina as atividades de uma *dahira* com o ensino corânico.

khassida – poema escrito por Cheikh Ahmadou Bamba e tipicamente cantado em atividades religiosas *murid*.

khidma – conceito *murid* definido pela dedicação dos fieis em fornecer tempo e energia para atividades voluntárias a beneficiarem a comunidade religiosa.

kourel – grupo de cantores com participação fundamental em cerimônias *murid*, e normalmente vinculado a uma *dahira*.

marabuto – autoridade religiosa no Islã.

Muridiyya – irmandade religiosa sufi de maior proeminência no Senegal.

murid – fiel/referente à *Muridiyya*.

mbolop - peça de roupa tipicamente vestida por muçulmanos *murid*.

talibe – discípulo muçulmano em processo de formação religiosa por um *cheikh*.

toubab – palavra *wolof* popularmente usada para se referir a um sujeito branco, ou a um sujeito negro com características sociais percebidas como típicas de brancos.

wolof – língua e etnia presentes no Senegal.

xarife – autoridade muçulmana descendente de Maomé.

Apoio de financiamento CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 COORDENADAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS: ESTUDOS MIGRATÓRIOS, ANTRPOLOGIA ECONÔMICA E MOBILIDADES SENEGALESAS	19
2.1 AS SOCIOLOGIAS ESTADUNIDENSE E FRANCESA NOS ESTUDOS MIGRATÓRIOS: AS ORIGENS CANÔNICAS DA ÁREA E SUAS CRÍTICAS .	20
2.2 APROXIMAÇÕES DOS CONCEITOS DE “TRANSNACIONALISMO” E “MOBILIDADE”	25
2.3 ESTUDOS SOBRE IMIGRAÇÃO SENEGALESA NO BRASIL E NOS ESTADOS UNIDOS: TENDÊNCIAS HEGEMÔNICAS E DIÁLOGOS POSSÍVEIS	31
2.4 DINHEIRO, INTERESSE E DESINTERESSE DESDE A ANTRPOLOGIA ECONÔMICA	35
2.5 DIRETIVAS METODOLÓGICAS E TÉCNICAS DE PESQUISA	41
2.6 RESUMO DO CAPÍTULO	44
3 A PRODUÇÃO DE RELAÇÕES ANTROPOLÓGICAS	45
3.1 “POR QUE ELES TÃO AQUI?”: O CONTEXTO DA PRESENÇA DE SENEGALESSES EM PORTO ALEGRE E ATLANTA.....	45
3.2 MEU TRAJETO ENTRE TRAJETOS	50
3.2.1 Conhecendo a Porto Alegre dos senegaleses vendedores de rua ...	50
3.2.2 A expansão dos objetos de investigação: instâncias comunitárias da imigração senegalesa	57
3.2.3 Adaptações, riscos e possibilidades do trabalho de campo no contexto da pandemia da COVID-19	62
3.2.4 O período de pesquisa em Atlanta.....	69
3.3 RESUMO DO CAPÍTULO	81
4 RELAÇÕES RACIAIS E SUAS INTERSECCIONALIDADES NA PRODUÇÃO DA DIFERENÇA	83
4.1 PERCEBENDO-SE BRANCO NO TRABALHO DE CAMPO ANTROPOLÓGICO	83
4.2 APROXIMAÇÕES DA IDEIA DE “RAÇA” ENTRE PORTO ALEGRE E ATLANTA	91
4.3 UMA DEFINIÇÃO ETNOGRÁFICA DE RESTITUIÇÃO A PARTIR DA TROCA DE IMAGENS.....	98
4.4 RESUMO DO CAPÍTULO	112

5 FILMES E RISOS NOS LIMITES DA PRODUÇÃO DE DADOS EMPÍRICOS	113
5.1 O FILME “MOUSTAPHA”	113
5.2 O FILME “GORGUI”	120
5.3 SER UM HOMEM <i>TOUBAB</i> A PARTIR DO RISO NO TRABALHO DE CAMPO	126
5.3.1 Rir com e rir de	126
5.3.2 Definindo “toubab”	131
5.3.3 Posicionando-se entre masculinidades	138
5.3.4 A reflexividade como tática imigrante	144
5.4 RESUMO DO CAPÍTULO	146
6 BUSCANDO EMPREGO	147
6.1 A PRECARIIDADE LABORAL E OS “NOVATOS” EM PORTO ALEGRE E ATLANTA	147
6.2 O DINHEIRO-REMESSA	164
6.3 RESUMO DO CAPÍTULO	175
7 “AQUI É O LUGAR DE FELICIDADE!”: A DAHIRA NA RELIGIOSIDADE MURID EM MOBILIDADE	177
7.1 SENDO APRESENTADO À <i>DAHIRA</i>	177
7.2 AS <i>DAHIRAS</i> DE PORTO ALEGRE E ATLANTA COMO TERRITÓRIOS CIRCULATÓRIOS.....	184
7.3 ENCONTRO COM OUTROS FIÉIS: UMA “RELIGIÃO SOCIAL”	190
7.4 ENCONTRO COM MELODIAS: O <i>KOUREL</i> E AS <i>KHASSIDAS</i>	197
7.5 ENCONTRO COM BÊNÇÃOS: O DINHEIRO- <i>HADIYA</i>	206
7.5.1 Aproximando-se dos conceitos de <i>hadiya</i> e <i>baraka</i>	206
7.5.2 Imagens e dinheiro-<i>hadiya</i> na atração de <i>baraka</i>	215
7.6 RESUMO DO CAPÍTULO	224
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	227
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	230

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por tema central a mobilidade humana internacional, focando nas vivências de imigrantes e as concepções que os mesmos elaboram sobre suas próprias trajetórias de migração. O estudo é de caráter antropológico, conduzindo uma etnografia (PEIRANO, 2014) da presença senegalesa nas cidades de Porto Alegre (Rio Grande do Sul, Brasil) e Atlanta (Geórgia, Estados Unidos). A pergunta de pesquisa que guia o trabalho é o seguinte: durante a investigação realizada, como os imigrantes contatados davam sentido prático e narrativo às suas mobilidades?

A tese defendida é a de que os interlocutores desta pesquisa concebiam suas mobilidades tanto como experiências majoritariamente individuais de amadurecimento masculino quanto como projetos de vida com valor religioso, porque vividos pelos migrantes como um autossacrifício em prol de melhores condições econômicas nas vidas dos familiares residentes no Senegal. Ao longo do trabalho, argumento que algumas das principais dimensões desta concepção de mobilidade eram a promoção de relações interseccionais reflexivas com sujeitos locais a Porto Alegre e Atlanta, a superação de desafios ligados a posições de trabalho vulneráveis, e a vivência da *dahira*¹ como o principal eixo de solidariedade comunitária.

Vale destacar dois elementos principais de justificativa político-acadêmica para o foco em tal dessa pergunta. Em primeiro lugar, tratar esta presença imigrante a partir de uma problematização antropológica da própria noção de “mobilidade” é um movimento epistemológico ainda incipiente no campo brasileiro de estudos sobre imigrantes senegaleses, sendo esse um dos efeitos do diálogo insuficiente entre publicações latino-americanas e estadunidenses na área. Em segundo, investigar a presença senegalesa fora do Senegal para além do ofício da venda ambulante, integrando esse fenômeno aos demais que compõem esse fluxo migratório, é fazer contraponto à difundida representação midiática brasileira de seus sujeitos como exclusivamente informais e de seu contexto nacional de origem como um de exclusiva pobreza. Há alguns elementos contextuais que constroem minha abordagem do tema.

“As pessoas migram e sempre migraram” é um argumento que serve para tematizar tanto a mobilidade humana em geral quanto a senegalesa sobre a qual me

¹ O termo *dahira* designa um espaço de prática da religiosidade *murid*, de sociabilidade entre seus adeptos e de manutenção dos laços de reciprocidade que tradicionalmente unem os *talibés* (discípulos) aos marabutos (líderes) e califas (DIOP, 1981).

interesse nesta pesquisa². Por um lado, a frase constata o movimento no espaço como um passado imemorial vinculado à própria natureza humana, ao mesmo tempo em que anuncia uma continuidade presente e futura do fenômeno a despeito das variações do tempo. Entre o refúgio nos “campos-cidades” (AGIER, 2015a, p. 489) a partir da Primavera Árabe³, a crise humanitária do refúgio⁴ e a pandemia da COVID-19⁵, os anos 2010s reiteraram com crescente volume informacional como a mobilidade humana é tanto plural quanto passível de ser traduzida em indicadores, com sua distribuição interestatal de responsabilidades em governança (MERRY, 2012).

Em uma linguagem acessível à lógica das “tradições inventadas” (HOBSBAWM, 1983) – como em “a nação existe e sempre existiu” –, a frase em questão também dirige a uma tensão: se sempre houve e há migrantes, esses também sempre estão enredados nas mais variadas migrações e usos políticos das mesmas. Nesse registro, migrar é muito mais do que o deslocar físico: é o efeito simbólico que ele tem sobre as pessoas migrantes, suas comunidades e seus contextos de destinação (VERTOVEC, 2009). E como as pessoas vivem nesse entre-lugar?

Não há acaso no fato de que foi dos escritos clássicos de Marcel Mauss (2003 [1924]) sobre as produções do social pelo dar-receber que o sociólogo Abdelmalek Sayad (1998) tomou emprestada a noção de “fato social total”, com o objetivo de caracterizar a migração internacional por assimetrias socioeconômicas que tomou tração no século XX das independências nacionais africanas. Neste diálogo está

² Uma circunstância sociopolítica de relevância recente na migração ao Brasil é o da chegada de fluxos negros a regiões do país caracterizadas por autorrepresentação étnica branca. Há o caso da Serra Gaúcha, historicamente o polo representacional da identidade ítalo-germânica hegemônica no estado do Rio Grande do Sul em detrimento das populações negras e indígenas (OLIVEN, 2006). O documentário “Imigrantes” é um bom exemplo de como a frase sobre migração mencionada é comumente mobilizada nessa arena política específica. Por um lado, expressa-se o potencial de promoção de solidariedade entre os “novos imigrantes” e as gerações de descendentes das imigrações históricas. Por outro, é mantida uma posição plena de riscos políticos, de humanismo demasiadamente universalista e acrítico. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8eNA_7yHSt4.

³ Onda de grandes manifestações e protestos iniciada em fins de 2010 em diferentes países do Oriente Médio e do Norte da África, tendo por base comum tanto a ampla utilização de redes sociais para fins de mobilização quanto a denúncia popular do autoritarismo, da pobreza e do desemprego estrutural. Fonte: <https://www.theguardian.com/world/ng-interactive/2021/jan/25/how-the-arab-spring-unfolded-a-visualisation>.

⁴ Diz respeito à escalada de mortes de migrantes no Mar Mediterrâneo e no Mar Egeu em busca de refúgio na Europa desde meados da década de 2010, tendo variadas origens nacionais e de anterior dominação colonial. Um dos marcos na concepção midiática da noção de “crise” neste caso é o naufrágio na costa da ilha de Lampedusa em 2013, com a morte de 360 pessoas. Fonte: <https://www.theguardian.com/world/2019/mar/06/eu-declares-migration-crisis-over-hits-out-fake-news-european-commission>.

⁵ Pandemia em curso desde dezembro de 2019, com notificação de mais de 700 milhões de casos e mais de 6 milhões de mortes ao redor do mundo (dados de 31/03/2023). Fonte: <https://covid19.who.int/>.

explícito que migrar em busca de uma vida melhor, assim como trocar coisas e/ou favores, faz coincidir “a dimensão propriamente sociológica, com seus múltiplos aspectos sincrônicos; a dimensão histórica ou diacrônica; e, enfim, a dimensão fisionomológica” (LÉVI-STRAUSS, 2003 [1950], p. 24) da cultura. Em poucas palavras, desde a primeira geração de migrados, a mobilidade pode ser melhor entendida pelas trocas cotidianas em quais seus protagonistas se envolvem.

Entre os nacionais do destino e os nacionais da origem, os sujeitos da migração internacional interagem socialmente como quem dá provas de uma dupla identificação. Com o tempo, dívidas em favores e comportamento, por exemplo, são contraídas. E funcionam enquanto índices tanto de lealdade aos afetos deixados na terra natal quanto de esforço pela “assimilação”⁶ aos valores culturais acessados na nova morada (LOMNITZ, 1993 [1975]). Ao mesmo tempo, se este nascimento simbólico de sujeitos divididos entre dois mundos lhes rende sofrimento, pois cada dádiva e contra-dádiva já não garante alianças com uma única nacionalidade (SAYAD, 2000), é justamente pelas trocas aqui e lá que os deslocados podem desafiar esta cisão dual. Vivem em “contextos culturais”, ao invés de em “culturas”, para dar sustentação subjetiva ao empreendimento migratório (STRATHERN, 1999).

Dentre as escalas espaço-temporais mais privilegiadas nessa dialética da migração está a ligada às áreas urbanas⁷, destino de esmagadora maioria de deslocados atuais e palco das mais diversas trocas e sua tradução prática de noções como as de “acomodação”, “integração” e “inserção”⁸ (SEYFERTH, 2010; COULON, 1995). Parte considerável destas trocas, por exemplo, é mediada por imagens fílmicas e fotográficas que atuam na produção e reprodução do ser migrante no mundo urbano

⁶ Utilizo aqui o termo “assimilação” não como categoria analítica, tal qual se costumou fazer em boa parte da história dos estudos migratórios e em etnicidade nas Ciências Sociais (HANNERZ, 1980), e sim como noção capaz de sintetizar o constrangimento cotidiano da presença imigrante pressionada a adequar sua existência social aos contextos culturais normativos que o envolvem no recebimento.

⁷ Para os propósitos deste desenho temático, mantenho as definições de “migração” e “urbanidade” no teor estatístico típico dos relatórios da Organização Internacional para as Migrações (OIM). Ambas as noções serão situadas etnograficamente nos capítulos seguintes, conforme a estrutura textual exposta dentro de algumas páginas na presente seção. Sobre as definições de “migração” e “urbanidade” praticadas pela OIM, respectivamente: <https://www.iom.int/who-is-a-migrant#:~:text=IOM%20Definição%20of%20%20E%20%9CMigrant%20%9D,for%20a%20variety%20of%20reasons> e https://publications.iom.int/system/files/wmr2015_en.pdf.

⁸ As chamadas “cidades-santuário” nos Estados Unidos são ilustrativas disso. São municipalidades que tangenciam a legislação imigratória federal para evitar deportações e promover o acolhimento de estrangeiros chegados em situação irregular. Se, por um lado, dispõem de aparelhos institucionais com atuação regular em tal objetivo, o seu “santuário” é situacionalmente multiplicado e produzido pelas pessoas migrantes: nas palavras de Jonathan Darling (2014), fazem a cidadania a partir da “presença”, e não só da “hospitalidade” (ou sua falta).

das aceleradas TICs. Com frequência reduzida a seus fracassos e vitórias, fetiches e fobias (BHABHA, 1998), a mobilidade humana nunca foi tão espectral quanto nas últimas quatro décadas de desenvolvimento tecnológico em comunicação de massas (SASSEN, 2002).

É nesta via das trocas e cidades a todo o tempo reimaginadas que situo a presença de imigrantes senegaleses no Brasil e nos Estados Unidos nesta tese, dedicando-me a descrever narrativas e práticas de interlocutores presentes em Porto Alegre e Atlanta. São todos homens negros com idades que variam dos 20 aos 40 anos de idade, com presença legalizada nas sociedades de destino, deslocados sozinhos e, primariamente, buscando melhores oportunidades de emprego para a ascensão socioeconômica familiar. Os interlocutores contatados também possuem diferentes datas de chegada e locais de origem no Senegal, expectativas sobre a mobilidade internacional, condições de emprego, e relacionamento com a religiosidade muçulmana que caracteriza este grupo. A partir de observação participante, conversas informais e entrevistas semiestruturadas entre dois destinos migratórios desse perfil de pessoas, descrevo alguns aspectos regulares da diversidade com que a presença senegalesa se expressa em Porto Alegre e Atlanta.

Em termos metodológicos, o início da pesquisa priorizou a observação participante junto de vendedores de rua e eventos comunitários em 2019, sendo adaptada a entrevistas semiestruturadas e abertas por vídeo-chamadas durante o período de isolamento social decorrente da pandemia de COVID-19. Entre agosto de 2021 e junho de 2022, desenvolvi pesquisa junto a imigrantes senegaleses residentes em Atlanta, por ocasião de uma bolsa de estudos que me vinculou à Emory University. Nesse período, o trabalho de campo presencial foi retomado, com enfoque sobre os mesmos tipos de eventos e atividades cotidianas dos imigrantes senegaleses acompanhados em Porto Alegre. Quatro questões emergidas em trabalho de campo definem os objetivos analíticos perseguidos ao longo deste trabalho: (i) porque e como as pessoas contatadas migraram?; (ii) como se expressam culturalmente em Porto Alegre e Atlanta?; (iii) como constituem suas vidas profissionais nessas cidades?; (iv) como desenvolvem sua religiosidade muçulmana em contexto migratório?.

O texto está estruturado em oito capítulos. A próxima seção trata de estabelecer o marco teórico-metodológico da tese, estabelecendo diálogos entre conceitos e posicionando meu esforço analítico no campo de estudos sobre mobilidade internacional de senegaleses. Em seguida, o capítulo 3 descreve o contexto histórico-

social do trabalho de campo realizado e as principais situações sociais que o estabeleceram. Os capítulos 4 e 5 passam ao fenômeno das relações raciais, tanto da perspectiva de como eram concebidas pelos interlocutores quanto de suas interseccionalidades com marcadores de nacionalidade, classe, religião e gênero produzidas pelo trabalho de campo. Os dois capítulos argumentam, respectivamente, que trocas de imagens e risos no trabalho de campo definem etnograficamente a noção de “restituição” e revelam como a presença senegalesa nos contextos investigados gera interações sociais capazes de promover reflexividade cultural nos envolvidos. Já o capítulo 6 passa ao tema do trabalho, partindo de narrativas e vivências de imigrantes senegaleses sobre suas experiências laborais para descrever como as remessas internacionais em dinheiro eram tratadas como principal razão de ser da mobilidade internacional realizada pelos contatados. O capítulo 7 passa à descrição de alguns dos processos pelos quais a religiosidade muçulmana *murid*⁹, majoritária entre os sujeitos contatados, era reinventada pelos mesmos em cada contexto de sua destinação migratória, sendo a *dahira*¹⁰ uma protagonista deste processo. Por fim, o capítulo 8 retoma os passos analíticos percorridos pela tese, sinaliza suas possíveis contribuições ao campo de estudos sobre imigração senegalesa, e destaca as principais lacunas aqui inatendidas e recomendadas para futuras pesquisas.

Para operacionalizar o potencial do tema exposto e dos objetos de investigação até aqui recortados, passo, a seguir, à estrutura teórico-metodológica com a qual esta pesquisa produz e interpretar dados empíricos. Isto é perseguido pela articulação de algumas noções teóricas e metodológicas situadas especialmente nos campos de Estudos Migratórios e Antropologia Econômica.

⁹ Pertencente à *Muridiyya*. Também comumente referida como *mouridismo*, a *Muridiyya* é uma comunidade religiosa transnacional surgida no Senegal durante a segunda metade do século XIX. Como no caso da *Tijaniyya*, outra irmandade difundida no país, a *Muridiyya* possui uma base doutrinal assentada na tradição contemplativa sufi: o foco está no desenvolvimento de uma relação íntima e contínua com Deus, partindo da corporalização das práticas espirituais prescritas por Maomé (GLOVER, 2007, p. 46). Além disso, tem-se uma expressão cultural intensa por meio da música e da dança, traços ritualísticos também baseados na possibilidade de contato direto com Alá. O capítulo 3 aprofundará a contextualização de tal religiosidade, embasando sua importância analítica para o resto da tese.

¹⁰ Ao longo desta tese, utilizo o formato itálico para nomes não-próprios e de pertencentes a línguas que não a portuguesa. Desses, apenas os termos usados com frequência estão presentes no glossário inicial, já que os demais aparecem no texto com mínima frequência e são definidos nos próprios trechos em que estão escritos.

2 COORDENADAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS: ESTUDOS MIGRATÓRIOS, ANTROPOLOGIA ECONÔMICA E MOBILIDADES SENEGALESAS

Neste capítulo, pretendo situar esta pesquisa no contexto de preocupações teórico-metodológicas caras aos Estudos Migratórios e aos estudos em Ciências Sociais sobre imigração senegalesa. Aproximo-me dessas questões fazendo diálogos pontuais especialmente com a área de Antropologia Econômica. O texto está organizado em duas subseções, que revisam e definem as categorias operacionalizadas em teoria e método pela pesquisa. O objetivo é apontar as principais coordenadas interpretativas que inspiram as investigações e análises subsequentes, justificando escolhas a partir do trabalho de campo e assentando o ponto de partida para os desdobramentos conceituais do resto da tese.

Pesquise migração internacional desde 2012, e especificamente senegalesa desde 2016, quando comecei a desenvolver minha dissertação de mestrado finalizada em 2018. Essa foi dedicada à venda de rua desempenhada por homens senegaleses na cidade de Santa Maria (RS, Brasil), e gerou perguntas que levei a meu projeto de pesquisa inicial para o doutorado. No meio-tempo, uma pergunta se tornou comum, feita por colegas de disciplina quando eu comentava que pretendia seguir trabalhando com imigrantes senegaleses em Porto Alegre: “mas vai seguir no mesmo campo então?”. O trabalho empírico levou a enfoques a mim inéditos, como detalharei no próximo capítulo, mas a interrogação se manteve um lembrete de que os interesses de investigação na Antropologia produzem a alteridade tanto quanto a pesquisam (TROUILLOT, 1991).

Em meu caso, seguir no “mesmo campo” disse respeito a continuar investigando pessoas de origem senegalesa no Brasil, sendo o fato de ser imigrante o marco principal para reunir um conjunto de estudos sobre realidades que, pressupõe-se, guardam similaridades básicas entre si dada a origem nacional comum. Ademais, há também entre os senegaleses que tenho acompanhado o consenso de que, se somos diferentes, é primariamente porque somos de diferentes nações. Questionável em suas generalizações, mas mobilizado para dar sentido à diferença cultural, o pertencimento nacional interpelado pela mobilidade humana motivada por vulnerabilidade socioeconômica é o foco das próximas páginas. Trato do tema aproximando a presente tese de (i) contribuições antropológicas dos Estudos

Migratórios e de (ii) campo de estudos em Ciências Sociais sobre imigração senegalesa.

2.1 AS SOCIOLOGIAS ESTADUNIDENSE E FRANCESA NOS ESTUDOS MIGRATÓRIOS: AS ORIGENS CANÔNICAS DA ÁREA E SUAS CRÍTICAS

Ao longo de sua história nas Ciências Sociais, a área dos Estudos Migratórios¹¹ lidou de diferentes formas com a questão da nacionalidade, e o aspecto simultâneo de identidades e relações mantidas por migrantes entre origem e destino não é um objeto de interesse novo nesse caminho. O ponto de partida consensual na institucionalização canônica desta área é o da colaboração entre William Thomas e Florian Znaniecki. Tratando da imigração polonesa nos Estados Unidos, escreveram em 1918:

O desentendimento todo vem da falta de realização de que os imigrantes poloneses aqui, ainda que espalhados e perdendo a maior parte de sua coesão social, ainda não estão inteiramente desprovidos dessa coerência e constituem comunidades vagas e cambiantes, mas, em certa medida, reais, e que essas comunidades trouxeram do velho país algumas instituições sociais, dentre as quais a mais importante é a instituição da família. Em novas condições, essas instituições gradualmente se dissolvem [...]. Mas a dissolução não é repentina ou universal, e então o assistente social americano em atividade encontra, sem perceber, um conjunto de valores sociais que são completamente estranhos a ele, e os quais sua atividade diretamente afeta sem que ele saiba disso (THOMAS e ZNANIECKI, 1918, p. 49, tradução minha).

Esse esforço por compreender as funções de cada costume de um grupo imigrante, de modo a fundamentar ações de reforma social, dá a tônica de estudos nas décadas de 1920 e 1930 que trataram do tema migratório no contexto da chamada Escola de Chicago de Sociologia (COULON, 1995).

No artigo *Human migration and the marginal man*, por exemplo, Robert Park identifica nos envolvidos em migrações por razão econômica uma figura social que denomina “homem marginal”, e cuja existência sintetizaria “a turbulência moral ocasionada por novos contatos culturais” (PARK, 1928, p. 893, tradução minha). Um dos fundadores da sociologia estadunidense, o autor foi pioneiro no estudo da posição

¹¹ Não pretendo, com a revisão bibliográfica deste capítulo, esgotar a variedade de correntes teórico-metodológicas ligadas a cada área da Antropologia tocada. Ao invés disso, opto por dialogar com as sequências históricas de ideias e conceitos que se relacionem diretamente com os fenômenos que formam o objeto de estudo desta tese. No caso dos Estudos Migratórios, deixei de revisar, por exemplo, algumas abordagens da migração inspiradas pela Economia Neoclássica (PEIXOTO, 2004; ASSIS e SASAKI, 2000).

ecológica do migrante na cidade, tratando-a como um objeto a ser explicado em suas dinâmicas internas específicas, e não apenas como variável para o entendimento de fenômenos paralelos (OLIVEN, 2010). Como no “estrangeiro” de Georg Simmel (1983 [1908]), argumentava-se que esta turbulência pautava a vida do migrante porque, para melhorá-la no contexto em que chegou, sentia-se pressionado a ser quem não era, a se desfazer de sua bagagem cultural para entrar no *melting pot*¹² da vida urbana moderna.

Em poucas palavras, a migração internacional é, nesta tradição, abordada por uma linguagem funcionalista clássica, típica dos trabalhos de Émile Durkheim (1999 [1893]) e interessada no binômio funcional vs. disfuncional¹³. Para além dos trabalhos há pouco assinalados, este contexto produziu interpretações da migração que a tomaram por objeto secundário de estudo (THRASHER, 1963 [1927]; ANDERSON, 1967 [1923]; ZORBAUGH, 1976 [1929]). Isto é, a comunidade imigrante foi agrupada a uma série de outros grupos humanos em intensa marginalidade social estadunidense no início do século XX: como os membros de gangues, os mendigos, as prostitutas e as populações negras em geral, os migrantes eram investigados por sua dificuldade em aderir às normas locais de parentesco, sociabilidade e educação, por exemplo (HANNERZ, 1980). Aqui, o migrante começa a ser tratado pelo pensamento sociológico como uma entidade fora de lugar que tende à “assimilação”, um processo psicossocial disruptivo de perda da identidade nacional de origem e de adesão à de destino, um fenômeno de múltiplos espaços e gerações (WIRTH, 1938).

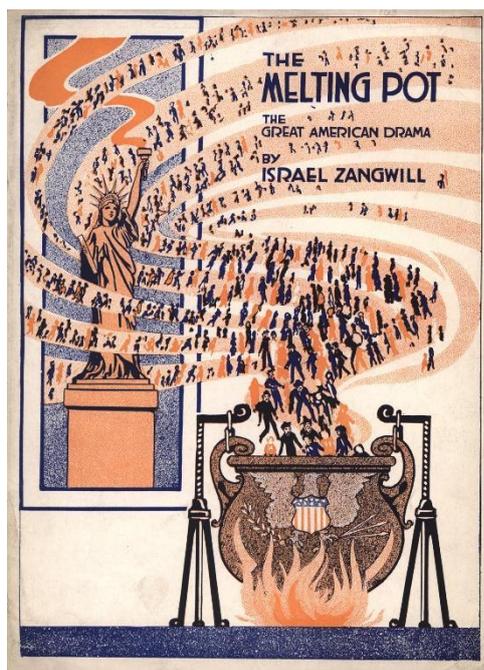
A ideia de assimilação e seus termos vizinhos, como os de “aculturação” e “absorção”, entrou em moda neste momento e foi incorporada com diversos graus de positivismo por acadêmicos inspirados na produção original de Chicago. Basta notar a década de 1950, na qual houve trabalhos que propunham “indicadores de assimilação” (DUNCAN e LIEBERSON, 1959), enquanto outros lidavam com as “subestruturas pluralistas” abertas pela mesma (EISENSTADT, 1953). Por outro lado, as décadas de 1960 e 1970 possibilitaram o gradual desuso desta perspectiva, tendo a Antropologia ocidental entrado no terreno das relações interétnicas em contexto

¹² Uma tradução literal seria a de “caldeirão”, não muito distante da noção de “caldeamento”, de comum uso no Brasil da República Velha para embasar políticas assimilacionistas sobre populações de ascendência estrangeira chegadas ao país no período imperial (SEYFERTH, 2000).

¹³ Vale destacar que Max Weber (1978 [1922]), mesmo em perspectiva diametralmente oposta à de Durkheim, mantém-se na mesma linearidade explicativa ao tocar na questão migratória na obra *Economia e Sociedade*, teorizando sobre a condição de povo-pária na história do judaísmo.

urbano e, como a Teoria Social em geral, em regiões de instabilidade da Guerra Fria e das independências pós-coloniais (BARTH, 2000 [1969]; COHEN, 1974). Agora, ficara clara a potência política do argumento da assimilação. “Disfuncionalidade” e “desorganização”, no fim das contas, podem ser apenas formas defensivas de lidar com a diversidade, ligando-a a uma percebida ameaça ao que se supõe como o tipo-ideal étnico-racial de uma nação:

Capa do programa da peça teatral “*The Melting Pot*”, de Israel Zangwill (1908).



Fonte: <https://reimaginingmigration.org/excerpt-from-the-play-the-melting-pot/>.

De qualquer modo, o “estar entre dois mundos” vivido pelas pessoas deslocadas, e cuja descrição hegemônica nas Ciências Sociais começou aí, seguiu marcando a agenda dos estudos sociais sobre migração¹⁴. Uma importante apropriação do tema foi feita pela Sociologia de tradição francesa, especialmente pela obra do argelino naturalizado francês Abdelmalek Sayad (1977; 1998; 2000). À diferença da Escola de Chicago, centrada pragmaticamente em dados empíricos de caráter microssocial sobre a adaptação urbana do imigrante, Sayad produziu uma

¹⁴ A ideia da “assimilação” de populações estrangeiras também tem relevância histórica no Brasil. Giralda Seyferth (1996), por exemplo, demonstra como a política imigratória brasileira entre a segunda metade do século XIX e o primeiro terço do XX esteve diretamente pautada pela ideia de que seria possível um “branqueamento” da população pela abertura de fronteiras a imigrantes de origem europeia. Como no caso dos Estados Unidos, portanto, a ideia formalizada sociologicamente pela Escola de Chicago encontrou tração no projeto da unidade nacional. Exemplos de trabalhos brasileiros atidos ao conceito são os de Oliveira Vianna (1932) e Emílio Willems (1940), ambos preocupados com a diversidade étnico-racial do país e as perspectivas do “abrasileiramento” de minorias.

sociologia de forte inspiração marxista, voltada para as estruturas simbólicas da xenofobia relacionadas à memória do colonialismo e ao Estado-nação moderno.

Em segundo lugar, e a despeito do reconhecimento tardio das contribuições de Chicago pelos intelectuais franceses interessados no tema, Sayad foi um dos principais responsáveis por livrar a dualidade existencial do migrante internacional de uma linearidade explicativa. Em poucas palavras, ao invés de tomar as nacionalidades de origem e destino que envolvem uma migração internacional como unidades identitárias de validade empírica a ser encontrada na vida cotidiana, o autor lhes aborda conforme constituídas no campo político específico de cada fluxo humano (BOURDIEU, 1990).

Sua teoria geral da mobilidade humana resulta de pesquisa sobre a migração de argelinos à França a partir dos anos 1970, uma importante consequência dos problemas macroeconômicos herdados pela colônia após a independência na década anterior. Nesse caso, uma discrepância material entre duas populações ligadas por recente relação violenta não só causa a mobilidade da mais pobre, na lógica da atração-repulsão (PIORE e DOERINGER, 1971), como também se desdobra na equivalência simbólica entre as pessoas migrantes e sua força de trabalho. No país de chegada, para o qual se dirigem com a intenção de uma estadia temporária – ao contrário das migrações analisadas pelos sociólogos de Chicago nos EUA, portanto – , são tratados como cidadãos de segunda classe, reduzidos a mão de obra barata e racialmente inferior. No país de origem, permanecem endividados em dinheiro e afeto com a família que investiu na partida e que, portanto, aposta em um retorno do investimento pela volta ao lar com a saudade e as benesses do tempo no exterior:

Só se aceita abandonar o universo familiar [...] ao que se pertence “naturalmente” ou do qual se é “natural” [...]; só se aceita emigrar e, como uma coisa leva à outra, só se aceita viver em terra estrangeira num país estrangeiro (i.e., imigrar), com a condição de se convencer de que isso não passa de uma provação, passageira por definição, uma provação que comporta em si mesma sua própria resolução. Correlativamente, só se aceita que haja imigração e que haja imigrantes, ou seja, só se aceita entrar num universo do qual não se é “natural” naturalmente com as reservas das mesmas condições (SAYAD, 1998, p. 57).

Este é um contexto que possui afinidades eletivas ao contexto de meu objeto de estudo. Explicitá-las é uma oportunidade de avançar na exposição de minha predileção teórica nesta tese, especialmente considerando que a obra de Sayad inspira extensivamente os estudos brasileiros sobre imigração senegalesa, como comentarei algumas páginas à frente.

Em primeiro lugar, havia entre os interlocutores residentes em Porto Alegre e Atlanta uma narrativa virtualmente consensual para justificar a migração: encontrar uma saída para as altas taxas de desemprego entre populações jovens no Senegal e dar melhor sustento às suas famílias, que comumente incluem esposa e filho(s), os quais se espera trazer ao destino migratório ou reencontrar em um retorno futuro ao Senegal. Assim, a migração de senegaleses com a qual tenho tido contato é movida por uma escolha de ordem material com desdobramentos culturais e religiosos próprios, os quais contemplarei a partir do capítulo seguinte.

Por outro lado, esses sujeitos perceberam o Brasil e os Estados Unidos como terras de maiores oportunidades comparativas ao Senegal, tangenciando a França. Essa e países próximos que tradicionalmente receberam fluxos senegaleses era desvalorizada pelos interlocutores, normalmente narrada como uma não-opção desde as primeiras considerações biográficas do projeto de sair do Senegal. Dizia-se que, lá, o racismo é dos mais intensos e estreitamente ligados à xenofobia e à islamofobia: um país de brancos assim formados e cujos governantes mantêm as elites políticas senegalesas sob cuidadoso controle. À luz deste panorama, a migração senegalesa que tenho investigado não pode ser compreendida com o foco que Sayad mantém sobre o sofrimento social entre imigrantes, violentados por sua vulnerabilidade em uma nação que violentou seus antepassados nas terras originárias (SAYAD, 2004; KLEINMAN, DAS e LOCK, 1997).

O processo de encanto, frustração e ressentimento que o autor encontra em seu caso empírico como efeito da memória colonial não se apresenta da mesma forma nos meus contatos de campo, ainda que “o Brasil”/“o brasileiro” e “os Estados Unidos”/“o americano” flutuem de acordo com os desafios de origem colonial encontrados em seus cotidianos como imigrantes (BHABHA, 1998). Essa genealogia da mobilidade feita por homens jovens do Senegal em meu trabalho de campo conecta sua migração a uma história de fluxos humanos senegaleses no século XX que os direcionou a desconsiderar o eixo Sul-Norte em favor do Sul-Sul. Nestes termos, pretendo me inspirar em Sayad para investigar como a migração dos sujeitos contatados constitui de uma “provisoriedade sempre prolongada”, um efeito da mobilidade pensada pelos migrados como projeto de ascensão socioeconômica. Porém, o faço focando em narrativas biográficas e práticas cotidianas que exigem ferramentas teóricas não presentes nos trabalhos deste autor.

Algumas produções em Estudos Migratórios ligadas à noção de “transnacionalismo” fazem propostas analíticas com as quais se pode começar neste sentido. O conceito emergiu na década de 1980 em várias disciplinas acadêmicas como efeito do crescente interesse pelo salto quantitativo e qualitativo dos fluxos econômicos internacionais (PEIXOTO, 2004). Neste momento, “as classificações transnacionais substituem as divisões de classe” (ORTIZ, 2004, p. 177, tradução minha), e o “mal do século” repousa sobre o fenômeno da “globalização” e sua família de analogias (“mundialização” sendo um dos exemplos mais enfáticos).

Quais os efeitos das novas tecnologias da informação e da comunicação sobre a tradição em suas diversas facetas? Estaria a diferença cultural sendo apagada pelos padrões ocidentais de consumo, mais abrangentes do que nunca? À medida em que perguntas como essas se consolidavam na ordem do dia, o tema do nacionalismo foi um dos impactados. Estudos multidisciplinares já muito avançavam na proposta de investigá-lo como um construto político-econômico datado das Revoluções Burguesas e, portanto, artificial e violento em sua produção de comunidades separadas por fronteiras de soberania (WEBER, 1978 [1922]; GELLNER, 2001 [1983]; HOBBSBAWM, 1990; ANDERSON, 2006 [1983]; HELLER e MCELHINNY, 2017; entre outros). Entretanto, essa tradição de trabalhos, à época consolidada, manteve o foco no nacionalismo como subjetividade histórica em curso, e não como subjetividade situacional em constante (re)criação pelas pessoas na vida cotidiana. Seja qual for sua definição, o anúncio de um “mundo globalizado” e o crescimento exponencial dos mais diversos tipos de migração (MCAULIFFE e KHADRIA, 2019) fizeram o contexto ideal para que, no início dos anos 1990, um olhar microscópico sobre o nacionalismo fosse tomado desde uma perspectiva antropológica.

2.2 APROXIMAÇÕES DOS CONCEITOS DE “TRANSNACIONALISMO” E “MOBILIDADE”

A obra *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, publicada por Linda Basch, Nina Glick Schiller e Cristina Szanton em 1994, é a primeira a formalizar etnograficamente as noções de “transnacionalismo” e “transmigrante”, inspiradas em estudos de caso sobre diferentes fluxos humanos gerados por projetos familiares de ascensão socioeconômica:

Definimos “transnacionalismo” como o processo pelo qual imigrantes forjam e mantêm relações sociais multi-facetadas que ligam suas sociedades de

origem e estabelecimento. Nós chamamos esses processos de transnacionalismo para enfatizar que muitos imigrantes hoje constroem campos sociais que atravessam fronteiras geográficas, culturais, e políticas. Aos imigrantes que desenvolvem e mantêm múltiplos relacionamentos – familiares, econômicos, sociais, organizacionais, religiosos, e políticos – que abrangem fronteiras nós chamamos de “transmigrantes”. [...] Os transmigrantes agem, fazem decisões, e desenvolvem subjetividades e identidades imbricadas em redes de relacionamentos que os conectam simultaneamente a dois ou mais Estados-nação (BASCH, BLANC e SCHILLER, 1994, p. 8, tradução minha).

Em suma, as antropólogas se juntaram a uma grande variedade de intelectuais dedicados a questionar a persistência da nação – e de categorias-irmãs, como “cultura” e “sociedade” – enquanto unidade teórica e empírica naturalizada (APPADURAI, 1997; ABU-LUGHOD, 1991; CLIFFORD e MARCUS, 1986)¹⁵. Na temática migratória, isso requereu uma crítica ao que Steven Vertovec (2011, p. 245, tradução minha) propõe como a tríade do imaginário nacional: “(a) algum tipo de identidade cultural é presumido como característico de um povo; (b) essa identidade/povo é tida como contígua com um território demarcado por fronteiras; (c) dentro dessas, leis e uma economia moral sustentam uma ordem social e econômica específica”.

¹⁵ Esta atitude de flexibilidade frente à aplicação do vocabulário conceitual típico do chamado “Paradigma da Migração Transnacional” ressoa alguns movimentos epistemológicos mais amplos ocorridos em Antropologia nas décadas de 1970 e 1980. Dois dos mais importantes são comumente organizados pelas nomenclaturas de “pós-modernismo” e “pós-colonialismo”. Um caminho comum a ambos é o da crítica às narrativas teóricas clássicas, especialmente no que toca a seu caráter apolítico e totalizante. A problemática central de pensar sobre a posição de quem pesquisa como uma de poder recebeu, desde então, um sem-número de perspectivas de diferentes tradições antropológicas (ORTNER, 2011; ESCOBAR e RIBEIRO, 2008).

O senegalês Vito falando a crianças brasileiras sobre elementos culturais e religiosos dos senegaleses estabelecidos em Porto Alegre.



Fonte: arquivo de campo.

Desde a década de 1990, evidenciar os processos migrantes de desafio desta estrutura nacional de organização do mundo se tornou parte importante da *doxa* do campo dos Estudos Migratórios na Antropologia (ASSIS e SASAKI, 2000; BOURDIEU, 1990). Ainda assim, o movimento de superação do funcionalismo nos autores de Chicago e do estruturalismo na tradição francesa de Sayad continuou limitado, já que manteve as unidades de pertencimento nacional como o foco destas agências (FAIST e SCHILLER, 2010). Ou seja, se é importante tomar a ideia de “transnacional” como símbolo das margens de manobra dos migrantes internacionais, a qualificação da inventividade cotidiana desses se mantém presa à ideia de “nação”¹⁶. O transnacionalismo das migrações contemporâneas não ocorreria também em outras escalas? Como tratar do “transnacional” sem limitar o olhar ao que ocorre entre-nações/nacionalidades? Em suma, o contexto de popularização do conceito de “transnacionalismo” mantém

[...] um foco predominante nas ações e estratégias transnacionais de líderes transmigrantes nas suas relações com a terra natal, em detrimento de uma etnografia mais detalhada das práticas cotidianas dos migrantes e dos papéis

¹⁶ Expressivo desse contexto na área é um debate estadunidense travado entre, por um lado, David Fitzgerald e Roger Waldinger (2004), e, por outro, Nina Glick Schiller e Peggy Levitt (2006). Em suma, os autores acusam o paradigma transnacional de dar pouco peso analítico a como o Estado-nação continua forçando processos de assimilação no mundo contemporâneo, e as autoras rebatem apontando para um extenso corpo de estudos na subárea que tratam justamente dessa questão e com menor rigidez conceitual.

transnacionais que eles desempenham nas cidades em que os mesmos se estabeleceram (FELDMAN-BIANCO, 2018, p. 198, tradução minha).

A este respeito, os últimos anos de produção acadêmica na área têm amadurecido o conceito e sua aplicabilidade. Se, por um lado, a formulação original do termo foi levada à exaustão do que Jean-Claude Passeron (1995) chamou de “polimorfia” (BORDES BENAYOUN, 2000), por outro, há muitos usos renovadores do mesmo pela via de novos diálogos entre-áreas e de flexibilidade conceitual. O compêndio de artigos *A Companion to Diaspora and Transnationalism*, publicado em 2013 sob organização de Ato Quayson e Dirish Daswani, é um exemplo enfático. Nele, a premissa do “transnacionalismo” ganha múltiplas definições, pois é etnograficamente refeita em cada estudo nos mais variados contextos migratórios. Carmela Garritano (2013, p. 250, tradução minha) investiga como “vídeos populares da África Ocidental sobre viagens e migração dão visibilidade a uma ecologia cultural da globalização mais variada e complicada”, enquanto Michelle Obeid (2013, p. 366, tradução minha) se interessa pelas “práticas cotidianas de criação de um novo lar em um novo local” conforme presentes em famílias palestinas chegadas a Londres¹⁷, por exemplo.

Por outro lado, outro movimento teórico interdisciplinar e contemporâneo emergiu entre as décadas de 1990 e 2000 como alternativa ao vocabulário conceitual do transnacionalismo. Trata-se do chamado Novo Paradigma das Mobilidades, representado por produções como as de Arjun Appadurai (1996) e Annemarie Mol (2002), que optam pelas figuras de *fluxo* e *movimento* como seus objetos centrais de análise. Em poucas palavras, a investigação de pessoas em deslocamento internacional a partir deste paradigma requer evitar a binariedade do pertencimento nacional de um migrante, focando em como os sentidos de migrar são produzidos pelo mesmo em sua vida cotidiana (TARRIUS, 1993). Assim, este paradigma procura lidar com a

[...] insuficiência estabelecida a propósito dos paradigmas que estavam construídos ao redor das formas migratórias mais homogêneas, nas quais as relações com as sociedades de partida e, sobretudo, de instalação eram percebidas de forma pré-determinante. O lugar ocupado pelas problemáticas de inserção/integração dos imigrantes nas sociedades de acolhimento, largamente resultante dos modos de apreensão dos fluxos desenvolvidos

¹⁷ Outras coletâneas ilustrativas dessa fase recente de operacionalização do conceito de “transnacionalismo” são: *Transnationalism* (2009), de Steven Vertovec; *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods* (2010), organizada por Rainer Bauböck e Thomas Faist; *Moving Subjects, Moving Objects: Transnationalism, Cultural Production and Emotions* (2012), organizada por Maruska Svasek.

pelos poderes públicos, incontestavelmente ocultou outras abordagens (CORTES e FARET, 2018, p. 4, tradução minha).

Dessa diferença de foco analítico resulta a preferência desta perspectiva pelo termo “mobilidade”, que explora as múltiplas escalas que constituem a figura subjetiva do migrante. “É necessário reconhecer que a lógica espacial dificilmente se desprende de uma visão fundamentalmente dualista que vincula, sem falta, um ponto de chegada a um ponto de origem, uma periferia a um centro” (BORDES BENAYOUN, 2000, p. 103, tradução minha).

As produções identificadas com o Novo Paradigma das Mobilidades também partem de uma crítica ao sedentarismo (URY e SHELLER, 2006), percebido como a premissa - dominante na história das Ciências Sociais - de que nações, sujeitos e territórios possuiriam correspondências essenciais e fixas entre si (VERTOVEC, 2011; SCHILLER e WIMMER, 2002):

[...] ou seja, o foco não são só as pessoas, coisas e ideias que se movimentam, mas o movimento em si como elemento fundado da vida social. [...] Assim, o giro móvel¹⁸ reconhece e parte do pressuposto de que há uma “realidade” cuja natureza é sempre emergente e na qual as coisas, ideias e pessoas estão sempre em fluxo (BÜSCHER e VELOSO, 2018, p. 135).

Um elemento antropológico marcante de meu trabalho de campo torna oportuna a aproximação desta pesquisa em relação ao paradigma em questão e ao conceito de “mobilidade”. Trata-se de minhas reações de estranhamento quando percebia que os interlocutores mantinham com otimismo a expectativa da mobilidade como uma constante em suas vidas. Em suma, sua realidade biográfica era pensada por tais sujeitos como móvel, um estilo de vida que se tornaria institucionalizado e assegurado por melhores condições de vida no futuro. Em suma, diziam querer substituir o “migrar para trabalhar” pelo “migrar a trabalho”. As pessoas com as quais tive contato foram feitas migrantes por circunstâncias socioeconômicas e pressões culturais de amigos e familiares que estavam muito além de sua decisão individual, como descrevi ao longo desta tese. Entretanto, (re)narrar esses aspectos e suas causalidades com o ato de migrar se mostrava entre os contatados como uma oportunidade de atualizar o sentido de seu deslocamento:

levar a sério as narrações que fazem os migrantes sobre suas jornadas e que misturam o aqui, onde estamos hoje, ao lá, de onde viemos, um entre-dois, que não pára de juntar essas duas pontas de trajetória; que expressam projeto aí onde nós vemos exílio [...] Nossa curiosidade não consiste em

¹⁸ “Giro móvel” é uma das expressões usadas para denominar a tendência contemporânea do foco sobre o movimento e a inconstância nas pesquisas antropológicas a partir da década de 1990 (HANNERZ, 1997).

saber se esse outro é mais ou menos estrangeiro, mais ou menos um objeto *para nós*, mas, sabendo que ele é *Outro*, ver enfim, revelar, o que ele produz *de sua diferença* em nossos lugares (TARRIUS, 1993, p. 60-61, tradução minha).

Estar móvel emergia em campo como uma situação não só aceita, mas naturalizada em um nível identitário, o que também era reforçado em práticas sociais como as de frequentar uma mesquita, de planejar ficar ou mudar de cidade e de procurar um novo emprego, por exemplo. Ao contrário de meu período de estudos em Atlanta mencionado na seção anterior, afinal de contas, a mobilidade vivida pelos senegaleses contatados lhes era indeterminada quanto a destinos, prazos de retorno e duração. Em suma, a relação entre mobilidade e imobilidade era diferente a mim e aos interlocutores (SALAZAR, 2018). Este é o encontro etnográfico que me permite, neste trabalho, descrever como relações raciais, trabalho e religiosidade expressam uma forma específica de conceber a mobilidade humana por parte dos interlocutores:

[...] esse migrante é um nômade; nós permanecemos incapazes de dizer onde parará sua jornada; esses circuitos jamais são aleatórios, mas sua lógica nos é estranha, e é o conhecimento dos caminhos o que dá força ao sedentário. Nossa abordagem tende a abandonar nossas posições para se juntar a essas lógicas outras (TARRIUS, 1993, p. 59-60, tradução minha).

A utilidade desse quadro teórico é complementada ainda pelo contexto histórico de novas imigrações negras na América Latina, em que se nota a necessidade de priorizar as potencialidades epistêmicas destas agências migrantes:

[...] suas trajetórias já não podem ser apenas interessantes desde o ponto de vista de sua inserção no mercado laboral em seu país de residência, mas também desde suas múltiplas escalas de vida religiosa [...], de suas línguas nativas [...], e sobretudo das mudanças educativas, sociais, culturais e políticas provocadas por essas pessoas migrantes nos lugares de chegada. Evidentemente, não se trata de uma tendência nova e universal em todos os países, mas há uma década estas experiências têm se incrementado exponencialmente e obrigado a desnaturalizar ideias pré concebidas de vulnerabilidade e miséria das pessoas migrantes negras [...] as pessoas negras migrantes teorizam as migrações a partir de outros termos e outros enfoques com ênfase em suas subjetividades e seu protagonismo, como agentes históricas nas mudanças sociais e migratórias (JOSEPH, 2021, p. 78-79, tradução minha).

À moda do que Stuart Hall (1996, p. 255, tradução minha) chama de um uso conceitual “sob apagamento”, a inspiração na ideia de “mobilidade” permite perceber como as pessoas migrantes agenciam e significam situacionalmente as identificações sociais que as envolvem. Como na análise reflexiva que começarei no próximo capítulo, nacionalidade, raça e gênero são aqui o objeto de uma abordagem pragmática direcionada a entender o que é a migração neste contexto etnográfico, como o faz Handerson Joseph (2015) no estudo dos sentidos sociais do termo

“diáspora” entre imigrantes haitianos¹⁹. A seguir, vale destacar algumas tendências hegemônicas em estudos latino-americanos e estadunidenses sobre imigração senegalesa, além de demonstrar como a noção de “mobilidade” até aqui proposta pode trazer contribuições a esse campo de trabalhos a partir dos focos analíticos desta tese.

2.3 ESTUDOS SOBRE IMIGRAÇÃO SENEGALESA NO BRASIL E NOS ESTADOS UNIDOS: TENDÊNCIAS HEGEMÔNICAS E DIÁLOGOS POSSÍVEIS

Posta a minha intenção teórica de ordem mais geral, há uma especificidade em minha entrada na produção acadêmica em questão. Variados contextos brasileiros do fluxo internacional de senegaleses têm recebido a atenção de interpretações sociológicas e antropológicas. Os focos dessas estiveram, majoritariamente, em duas posições, que compartilham uma lacuna analítica que enseja a pesquisa desenvolvida.

Em primeiro lugar, há um conjunto mais numeroso e duradouro de contribuições, diretamente inspiradas por análises pioneiras publicadas na Argentina (MAFFIA, 2010; ZUBRZYCKI, 2011; KLEIDERMACHER, 2013; BITTENCOURT e REDIN, 2015; HERÉDIA, 2015; MOCELLIN, 2015; TEDESCO e DE MELLO, 2015; GOLDBERG e SOW, 2017; REITER, 2017, DE CÉSARO e ZANINI, 2017; DE CÉSARO, BARBOSA e ZANINI, 2017; entre outros). Seu objetivo esteve situado na contextualização inicial do objeto de estudo, apontando variáveis gerais do fluxo migratório a partir de estudos anteriores acerca de senegaleses na Europa e, por vezes, confirmando-as com dados empíricos locais. Foi por meio dessas publicações que se constatou (e se constata), na chegada de senegaleses ao Brasil, algumas características principais, como a de ser uma migração majoritariamente masculina, muçulmana e comumente engajada com a venda de rua.

Em segundo lugar, há estudos subsequentes (e em alguns casos paralelos) que estabeleceram focos de análise específicos aos universos empíricos

¹⁹ É também inspirado no autor que optei por não adentrar na discussão teórica em torno da noção de “diáspora”, mantendo-me no campo do termo “migração” por conta de seu uso constante entre os interlocutores desta pesquisa. Conforme espero demonstrar nos capítulos etnográficos seguintes, isto não resulta em uma simples equivalência de sentidos entre os termos, e nem em uma desatenção a quando o trabalho de campo revelou autorrepresentações da migração senegalesa ao Brasil aproximadas da Diáspora Negra e suas políticas.

investigados, apenas mencionando as variáveis contextuais já levantadas para, em seguida, focar em fenômenos do cotidiano senegalês local (BEAUMEL-CHEVALIER e MORALES, 2012; BRIGNOL, 2015; ALVARADO e ZUBRZYCKI, 2015; KLEIDERMACHER, 2015; HEIL, 2020; UEBEL, 2017; GUILHERME, 2017; ESPIRO, 2017; DE CÉSARO e ZANINI, 2018; entre outros). Processos sociais como os de inserção laboral, pertencimentos étnicos e religiosos, produção de espaços urbanos e resistência política têm feito parte da agenda analítica desse segundo conjunto de estudos.

Em poucas palavras, a apropriação recente da imigração senegalesa no Brasil deu passos importantes na direção de ultrapassar a exclusividade das grandes variáveis contextuais nos estudos sobre o tema. Entretanto, permanece aberta e frequentemente inatendida a recente questão de como as vivências senegalesas nas sociedades de destino são marcadas por trocas que, em si, redefinem o que se pode entender por “migração” e “mobilidade” e promovem transformações sociais no processo. É sintomático, por exemplo, que ambas estas tendências de pesquisa tendem a negligenciar

[...] a forma pela qual os migrantes senegaleses muçulmanos sinalizam a sua identidade religiosa e étnica na esfera pública brasileira e se expressam contra estereótipos sobre o Islã, a Africanidade, e os clichês do migrante senegalês enquanto camelô (vendedor de rua) na mera busca por ganhos econômicos²⁰ (NDIAYE, 2019, p. 1, tradução minha).

Em minha pesquisa de mestrado (DE CÉSARO, 2018), sobre vendedores de rua senegaleses na cidade de Santa Maria (RS, Brasil), reúní-me à segunda tendência de estudos mencionada. Se, por um lado, realizei um estudo interacionista detalhado do cotidiano laboral destes trabalhadores, por outro mantive uma equivalência implícita entre “migração senegalesa em Santa Maria” e “venda de rua”. O tempo de inserção nesta subárea de estudos e de trabalho de campo em Porto Alegre tem me permitido perceber a importância teórico-política do estudo das realidades senegaleses no Brasil para além das que envolvem a venda irregular²¹ e as

²⁰ Esse argumento é também encontrado no documentário “Senegaleses no Brasil: para além da economia informal”, produzido por Gana Ndiaye: <https://www.youtube.com/watch?v=jZjiqkYA5Cw>.

²¹ O comércio de rua em Porto Alegre é regulado pela lei nº 10.605/2008, que proíbe a venda de rua na região do chamado “Centro Popular de Compras”, *shopping* instituído pela lei nº 9.941/2006 e inaugurado em 2009, em tentativa de regularizar todos os trabalhadores informais em um espaço comercial fechado: de “camelôs” e “ambulantes”, os beneficiados passam à categoria jurídica de “comerciantes populares”. Mesmo com a lei nº 17.134/2011, que retoma a possibilidade de regularidade nas calçadas pela via do Alvará de Localização e Funcionamento, a venda de rua senegalesa

resistências coletivas à violência policial associada a tal fenômeno. Em poucas palavras, “a tentação de essencializar ‘comunidade’ precisa ser resistida – é uma fantasia de plenitude em circunstância de perda imaginada” (HALL, 2019, p. 120, tradução minha). Se etnografar uma população minoritária em um ofício irregular pode possibilitar o questionamento de estigmas a ela associados, o olhar analítico acaba por se manter fixado em uma única (dentre tantas) atividades e identidades ligadas a um grupo de não-nacionais presente em diferentes cidades brasileiras²². Em suma, importa se perguntar: quais imigrações senegalesas são essas, especificamente, às quais tenho acesso por meio trabalho de campo antropológico?

Essa reflexão aproxima o presente trabalho de um terceiro conjunto de produções ainda em processo de consolidação. Trata-se de trabalhos que têm “unido as pontas” do contextual e do situacional em vários objetos de estudo relacionados a este fluxo migratório na América Latina, fazendo-o por meio de diálogos entre os Estudos Migratórios, trabalhos europeus e senegaleses no campo, e áreas especializadas da Antropologia – como é minha intenção aqui. É nesse sentido que, por exemplo, Luz Espiro (2017, p. 58, tradução minha) percebe a mobilidade senegalesa em um “panorama interurbano que intersecta o local e o global” em Buenos Aires (Argentina), que Juliana Rossa (2018) trata as *khassidas*²³ em Caxias do Sul (RS) como exercícios de “peregrinação sônica”, e que Evelize Moreira (2019) parte da Antropologia da Alimentação para caracterizar as narrativas de nacionalidade senegalesas em Porto Alegre²⁴.

permanece proibida e não passível de regularização por conta de seu envolvimento majoritário com produtos “pirateados”. Em Atlanta, uma licença com preço único pode ser obtida para a venda de rua, mas o combate intenso à pirataria naquele contexto limita as possibilidades de ofício por imigrantes recém-chegados e com baixo poder de investimento.

²² Já há uma constância de matérias do *mainstream* jornalístico porto-alegrense que encerram o significativo “senegaleses” no significado “venda de rua”. Exemplos de publicações notáveis são: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2019/06/prefeitura-aumenta-apreensoes-em-140-mas-camelos-resistem-no-centro-de-porto-alegre-cjwv40avb00ye01p6qxpnmkac.html> e <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2017/04/o-que-esta-por-tras-do-retorno-dos-camelos-as-ruas-de-porto-alegre-9763526.html>.

²³ Poemas religiosos de louvor a Alá escritos em diferentes períodos da segunda metade do século XIX, de autoria de Cheikh Ahmadou Bamba, fundador da *Muridiyya*. Os poemas são tradicionalmente entoados em forma de canto nas cerimônias religiosas *murid*.

²⁴ Vale mencionar que essa qualidade de tal conjunto de estudos sobre senegaleses na América Latina tem sido oportunizada pelo maior diálogo com a vasta produção acadêmica internacional sobre a migração de senegaleses pelo mundo, anterior e dedicada a algumas perguntas de pesquisa similares. Em meu caso, é de especial importância uma série de estudos multidisciplinares sobre a Mouridiyya. A surgirem no texto ao longo dos capítulos da tese, podem aqui ser exemplificados pelos trabalhos de Cheikh Anta Babou (2007), Sophie Bava (2003), Sow Fatoumata (1998), e Lucy Creevey (1985).

A inserção desta tese neste terceiro grupo de estudos brasileiros sobre imigração senegalesa se dá por meio de uma lacuna específica. Trata-se da falta de diálogo entre as publicações estadunidenses e as brasileiras dedicadas à mobilidade internacional de senegaleses. As referências bibliográficas feitas pelos trabalhos brasileiros até aqui mencionados são largamente de estudos feitos no Brasil e na Argentina. Além disso, a revisão dos estudos estadunidenses de mesmo interesse temático revela uma situação parecida: mesmo obras mais recentes e sistemáticas na área, como *The Muridiyya on the Move: Islam, Migration and Place-Making* (BABOU, 2021), tangenciam o corpo de trabalhos latino-americanos formado nas últimas duas décadas. O resultado é duplo: autores de ambas as comunidades interpretativas se precipitam em apontar a especificidade empírica de alguns de seus argumentos e, por consequência, perdem o alcance analítico que poderiam desenvolver caso dialogassem com os *insights* sobre a presença de senegaleses em outros casos etnográficos.

Por um lado, os estudos brasileiros ganhariam com a perspectiva comparada que os estudos estadunidenses oferecem, já que lidam com projetos migratórios mais antigos e complexos em termos generacionais – como descreverei no próximo capítulo, a imigração senegalesa nos Estados Unidos começou a se formar ainda na década de 1980. Por outro lado, os estudos estadunidenses poderiam ser beneficiados por caminhos interpretativos trilhados pelos estudos brasileiros. Isso porque sua atenção ao crescimento da presença senegalesa no Brasil ocorreu nos anos 2000, analisando, assim, uma imigração já produzida a partir das novas TICs e do crescimento exponencial das migrações Sul-Sul.

A inexistência desse diálogo resulta, por exemplo, na falta de trabalhos brasileiros que lidem com a significância cultural do dinheiro na religiosidade *murid* em contextos migratórios, já tomado como objeto central de análise por alguns trabalhos nos Estados Unidos (PERRY, 1997; STOLLER e MCCONATHA, 2001; BABOU, 2008; BUGGENHAGEN, 2009; BLEDSOE e SOW, 2011; KANE, 2011; CHEN, 2013; VARILAVOISIER, 2016; JOHNSON, 2019; DIOP, 2020; BABOU 2021; entre outros). Por outro lado, mesmo os mais recentes nesse grupo comumente analisam a produção de localidades urbanas como se esse enfoque fosse inédito no campo de estudos sobre mobilidades senegalesas. Parte das produções no Brasil têm se dedicado a esse subtema e, ao tratarem de cidades brasileiras e suas dinâmicas de poder

próprias, identificam dimensões da vida urbana de imigrantes senegaleses que ainda se encontram inexploradas pelos trabalhos estadunidenses (GUILHERME, 2017; DE CÉSARO, 2018; HEIL, 2020). Procuo, ao longo desta tese, estabelecer argumentos que dialoguem com ambos estes conjuntos de trabalhos.

Por fim, vale realizar um importante adendo sobre o campo de estudos brasileiros sobre imigração senegalesa. Em geral, os trabalhos recentes mantêm a tendência de mirar as dinâmicas raciais exclusivamente do ponto de vista de quem as analisa objetivamente, e não de quem nelas se insere ao realizar uma investigação antropológica. Essa é uma problemática que precisa ser avançada na área, especialmente considerando a maioria de pesquisadores brancos que nela tem se engajado no Brasil. Ou seja, se é comum alguma reflexão sobre o fato de ser branco em um trabalho de campo com negros, essa costuma ser mantida em um lugar de apêndice textual. Ela contextualiza as relações de campo, mas não parece nelas interferir em termos de proposições etnográficas. Mantém-se uma “autorreflexividade como um puro formalismo” (MINH-HA, 2015, p. 43). Como pesquisador branco que faz parte dessa limitação na área, procuro manter constante neste trabalho a realização de que “a Negritude serve como forma primária de alteridade, pela qual a branquitude é construída” (KILOMBA, 2010, p. 175). Se a configuração de ambas depende do contexto, não emergem socialmente de modo apartado. O próximo capítulo aprofunda isso com dados empíricos a inspirarem o restante da análise desta tese.

2.4 DINHEIRO, INTERESSE E DESINTERESSE DESDE A ANTROPOLOGIA ECONÔMICA

Alguns pontos gerais de desenvolvimento do campo da Antropologia Econômica informam minha aproximação etnográfica de imigrantes senegaleses em Porto Alegre e Atlanta. O marco primeiro de inspiração dessa área na disciplina é inegavelmente o conjunto de artigos publicados por Marcel Mauss no periódico *L'Année Sociologique* entre 1923 e 1924. O “Ensaio sobre a Dádiva” é enfático nesse contexto, pois propõe, a partir do estudo comparativo das instituições do *kula*, do

*potlatch*²⁵ e das transações mercantis modernas, que as trocas cotidianas entre as pessoas são um dos meios mais historicamente generalizáveis de produzir sociedade. Aqui, dar algo é estabelecer a necessidade moral do receber e, especialmente, do retribuir: o foco analítico está nesse último ato, o mais enfático na manutenção de relações sociais.

Ao tratar a dádiva em seus diversos tipos como universal e criadora desse jogo que borra as fronteiras entre o voluntarismo e a obrigação, Mauss (2003 [1924]) formula uma crítica pioneira ao *homo economicus* como modelo explicativo único - e sinônimo de progresso civilizatório à sua época - das atividades econômicas humanas. Nem “sobrevivências culturais” de sociedades “arcaicas” (TYLOR, 2005 [1889]), nem modelo fechado para uma explicação totalizante, a dádiva é teorizada como uma premissa da associação entre pessoas e que está aberta às circunstâncias ambivalentes em que é mobilizada (MARTINS, 2005). Dar uma coisa ou um favor é dar um tanto de si por mediação simbólica e, portanto, estar aberto à associação e clamar por sua correspondência no Outro. É o ponto de partida para o reconhecimento social (HONNETH, 2008). Ao descrever a multiplicidade possível de sentidos narrativos e práticos dados à mobilidade internacional pelos migrantes contatados, esta tese se inspira no caráter anti-utilitário de tal perspectiva teórica. Por outro lado, é mais tarde que o texto seminal deste autor é incorporado de vez pela Antropologia e apresenta ferramentas argumentativas aqui importantes.

Em primeiro lugar, há a releitura da Teoria da Dádiva realizada por Claude Lévi-Strauss (2003 [1950]), hegemônica no modo como autores influentes retomaram Mauss pelo menos até o início da década de 1980: Edmund Leach (1955) e Raymond Firth (1967) são importantes exemplos²⁶. Nesse contexto, tratou-se de explorar o potencial estruturalista da dupla *dar-receber* e, em suma, traduzí-la na análise de vários sistemas simbólicos de parentesco operantes por dinâmicas inconscientes (DOUGLAS, 2007). Ainda que esta reinterpretação tenha corrigido um importante

²⁵ Instituições de circulação de coisas e pessoas clássicas ao estudo antropológico a partir de povos indígenas melanésios e norte-americanos. As primeiras análises sistemáticas do *kula* e do *potlatch* são, respectivamente, as de Bronislaw Malinowski (1984 [1922]), e de Franz Boas e George Hunt (1905).

²⁶ Como no caso das demais áreas revisadas neste capítulo para meus posicionamentos teórico-metodológicos, opto por tangenciar alguns debates que não têm relações diretas com a narrativa que procuro estruturar junto ao objeto de estudo. Um desses debates no caso da Antropologia Econômica é o realizado entre formalistas e substantivistas no pós-Segunda Guerra - a grosso modo, entre universalismos e particularismos para explicar a atividade econômica humana (HANN e HART, 2011).

equivoco de Mauss – acerca do termo maori *hau*²⁷ –, a “dádiva” acabou sintetizada em “reciprocidade” e seus elementos estruturalmente fechados. Sua lógica de “fato social total” mudou, portanto: “o que em Mauss aparecia como um recurso de método (tratar como ‘fatos sociais totais’) e sempre no plural, em Lévi-Strauss torna-se um conceito a designar uma totalidade, no singular” (SIGAUD, 1999, p. 105). Houve, neste contexto, um engessamento do conceito que foi identificado por trabalhos como o de Pierre Bourdieu (2002 [1972]).

Em segundo lugar, foi com a fundação do M.A.U.S.S. (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais), em 1981, que ocorreu um reaproveitamento mais amplo do ensaio maussiano clássico de 1924. Em uma leitura de grande influência para pesquisas antropológicas no tema, tratou-se de resgatar o elemento de dúvida e, portanto, de variabilidade empírica da dádiva – “o dom é híbrido, sustenta Mauss” (CAILLÉ, 2009, p. 20, tradução minha). Essa é uma revisão encontrada, por exemplo, na defesa de Mauss (1926) de que as “relações jocosas” deveriam ser analisadas sempre contextualmente, e para além de sua relação geral com os sistemas de troca agonística – em que a provocação misturada à generosidade mútua atinge níveis extremos. Uma série de trabalhos ligados a este movimento intelectual trata o ato do dar como uma aposta em favor da repetição perpétua de si pelo receptor (CHANIAL, 2009; GODBOUT, 2002).

No que passou a ser chamado de Paradigma da Dádiva, tanto teórico quanto prático em um antiutilitarismo positivo²⁸, dá-se algo a alguém não exclusivamente para que esse alguém seja obrigado a retribuir, mas para que também dê algo a alguém no futuro. É aberta, assim, a possibilidade de que a dádiva varie no interior das situações sociais em que é mobilizada, sendo tradutível de um modelo a outro, em

²⁷ Em poucas palavras, o erro teria ocorrido na tradução de um provérbio maori em que o termo aparece. Ao invés de um “espírito das coisas” que as faria circular nas trocas, *hau* seria equivalente à própria noção de “coisa”. De categoria central a todo o resto da Teoria da Dádiva, o *hau* passa a um significante flutuante segundo a perspectiva lévi-straussiana; ou seja, passível de ser sinônimo de tudo e de nada ao mesmo tempo (SIGAUD, 1999; KILANI, 1995; FIRTH, 2011 [1929]).

²⁸ “Nos anos oitenta, a crítica do M.A.U.S.S. ganhou a forma de um anti-utilitarismo negativo, centrando-se os trabalhos na crítica às tentativas, por eles consideradas equivocadas, de redução da ordem social à ordem econômica e contratual. Na verdade, tal reação defensiva contra o utilitarismo nos anos oitenta não é uma novidade proposta pelos intelectuais que animam o debate maussiano. [...] A partir dos anos noventa, porém, os trabalhos maussianos avançam no sentido de passar de um anti-utilitarismo negativo para um positivo, indo além de uma crítica defensiva para proposições de ação intelectual. Nessa segunda fase, pode-se falar do surgimento das condições concretas para emancipação de um paradigma da dádiva nas ciências sociais” (MARTINS, 2005, p. 61).

direção a trocas como a mercantil ou em configurações híbridas com a mesma. Potencializando a abertura teórica com que Mauss a tratava, ela oportuniza aqui uma verdadeira teoria da prática social, no espírito das Ciências Sociais típico das décadas de 1980 e 1990:

Assim como a dádiva é o que permite constituir alianças entre pessoas concretas bem distintas e invariavelmente inimigas em potencial, unindo-as numa mesma cadeia de obrigações, desafios e benefícios, a dádiva não é passível de interpretação nem na linguagem do interesse, nem na da obrigação, nem na do prazer, nem mesmo na da espontaneidade, já que não é senão uma aposta sempre única que liga as pessoas, ligando simultaneamente, e de uma maneira sempre nova, o interesse, o prazer, a obrigação e a doação (CAILLÉ, 1998, p. 26).

É neste sentido que o trabalho de Florence Weber (2000) lida com a noção de “transação mercantil” como troca afetivamente neutra – em que a dívida econômica quitada é também a dívida social não contraída – e na qual o preço daquilo que se troca independe da relação entre as partes envolvidas. A autora propõe que esse tipo de transação possui uma relação não necessária com outra categoria mais ampla, a de “transação monetária” – troca de um bem ou serviço por uma soma de dinheiro, em geral. Assim, alguém pode pagar outra pessoa por um bem que lhe é de valor, e, paralelamente, realizar tal transação preferencialmente com tal vendedor porque pressupõe que ele “precisa mais” do dinheiro do que outras pessoas que podem vender o mesmo produto por preços menores, por exemplo. Da tipologia que comumente opõe dois mundos (ZELIZER, 2009; PARRY e BLOCH, 1996 [1989]), o da razão individual mercadológica e o da norma social burocrática, vamos então a um vasto *continuum* etnograficamente explorável entre ambos e que deve ser investigado pelas dádivas nele contidas. Em poucas palavras, esta perspectiva propõe que as trocas entre pessoas não possuem uma relação linear com o interesse e o desinteresse pelo ganho.

O estágio contemporâneo da Antropologia Econômica permite, então, localizar no complexo espectro entre o “interesse por si”, o “interesse pelo outro”, a “liberdade” e a “obrigação” (CAILLÉ, 2009, p. 31) algumas das trocas com as quais o imigrante se envolve em cada contexto que ocupa. Tal argumento permite a esta tese a possibilidade de desnaturalizar os enfoques analíticos que priorizei durante minha pesquisa de mestrado, ligados a uma revisão bibliográfica fixada nas dinâmicas microsociais do contato interétnico (OLIVEIRA, 1976; BARTH, 2000 [1969]; GOFFMAN, 1985 [1959]). Aqui, portanto, trata-se de situar o imigrante nos contextos

de sua destinação tomando por referência central as trocas em que o mesmo se envolve e um olhar atento para os papéis que seus participantes assumem no momento em que se dedicam à circulação de materialidades, favores e identidades sociais.

A construção da chamada *keur* Serigne Touba²⁹ de Porto Alegre é um exemplo deste olhar para a migração a partir de trocas em ambiente urbano, permitindo acessar discursos e vivências multiescalares do deslocamento que dão sentido ao mesmo. Nomeada com outro dos vocativos populares de Cheikh Ahmadou Bamba, fundador da *Muridiyya* em fins do século XIX e que explorarei com maiores detalhes a partir do capítulo seguinte, a casa tem previsão de inauguração ainda em 2023 – enquanto em Atlanta já existe uma há mais tempo, e na qual fiz trabalho de campo³⁰. Localizada na Zona Norte de Porto Alegre, a construção será um espaço intercultural de acolhimento a imigrantes recém-chegados, realização de eventos culturais envolvendo público brasileiro, cerimônias muçulmanas, escola corânica, realocação das sedes da Associação dos Senegaleses de Porto Alegre e da Dahirah Mouhadimatoul Hitma, e ensino de língua portuguesa, francesa e *wolof*. Uma das fontes de financiamento da construção é a dádiva individual religiosamente motivada, e que tanto em Porto Alegre quanto em Atlanta era ritualizada em cerimônias muçulmanas internas ao grupo e nas públicas.

Como aprofundarei especialmente nos capítulos 4 e 6, dar dinheiro aparece aí como um ato de amplos desdobramentos para a concepção do projeto migratório. Mais do que gerar a expectativa emocionada de uma contra-dádiva transcendental, já que a doação é comumente feita em nome de Ahmadou Bamba ou de algum de seus

²⁹ Do *wolof* “*kër*” para “casa”.

³⁰ A instituição “Keur [“casa” em *wolof*] Serigne Touba” é uma constante entre as comunidades senegalesas ao redor do mundo. A despeito de frequentemente receber nomes diferentes, trata-se de espaço amplo que tipicamente possui estes mesmos propósitos. Em Atlanta, a fundação ocorreu em 2017. Lá denominada “Institute Islamic Khadimou Rassoul [outro dos nomes de Ahmadou Bamba]”, foi o palco do último Grand Magal, possuindo *website* e a seguinte missão: “combinar nossos recursos para construir uma entidade religiosa, social, econômica, e cultural sólida para os *murids* e muçulmanos das Américas. Trabalhar com outras organizações de mesmos propósitos e objetivos para promover união, entendimento mútuo, paz, e cooperação” (tradução minha). Disponível em: <https://ikhra.org/Vision/>. Vale destacar que sua construção também foi apoiada por doações de tipo semelhante pela comunidade, processo melhor descrito na seção 7.2. De qualquer modo, chama a atenção que tanto na campanha de financiamento coletivo *online* iniciada em 2015 quanto na página da instituição no Facebook, consta centralmente a seguinte passagem do Alcorão: “quem quer que construa uma *masjid* [árabe para “mesquita”] para Alá, Alá o recompensará de modo similar no paraíso” (tradução minha). Disponível em: <https://www.gofundme.com/f/fundraising-ikhra-atlanta> e <https://www.facebook.com/Touba2828/>.

descendentes, ela viabiliza conscientemente um empreendimento de diálogo com a sociedade de recebimento. Assim, como no caso das amigas brasileiras convidadas para os diálogos e alimentações gratuitas do Grand Magal³¹, trata-se de uma contraditória ao acolhimento, consolidada na presença curiosa do Outro e em sua possível conversão futura³².

Para operacionalizar esse enfoque analítico, mantenho-me próximo da perspectiva de Viviane Zelizer, que está interessada em romper com o “beco sem saída”³³ (OLIVEIRA, 1972) do dilema entre tradicional/desinteressado e moderno/interessado como modelos de explicação sociológica. A autora propõe que “as pessoas adotam controles especialmente elaborados sobre o dinheiro e estabelecem marcações diferenciais de quando e onde elas se engajam em interações sociais delicadas ou difíceis” (ZELIZER, 1994, p. 25, tradução minha).

Deste perspectiva, ao invés de índice natural de relações calculistas, o dinheiro é um significante múltiplo³⁴. As remessas e doações religiosas de dinheiro que há pouco mencionei são fenômenos que analiso deste ponto de vista nos capítulos 6 e 7, enquanto os capítulos 4 e 5 utilizam do mesmo enfoque geral sobre trocas para tratar de situações etnográficas envolvendo relações raciais e suas

³¹ Principal evento religioso anual aos fiéis *murid*. Ocorre na data de 18 Safar, segundo o calendário muçulmano, e tem por sede a cidade de Touba. Na mesquita central da cidade, há um mausoléu ao qual Cheikh Ahmadou Bamba foi levado após seu falecimento em 1927, o que atrai volumosas peregrinações. Essas se formam com especial intensidade no Grand Magal, expressão formada por uma mistura de francês e *wolof*: “*grand*” sendo “grande” e “*magal*” significando o equivalente a “celebração/aniversário”. A grande celebração é uma homenagem a Cheikh Ahmadou Bamba, especialmente considerando que a data do evento coincide com o primeiro exílio de Bamba forçado pela administração colonial francesa, em 1895. Isto porque o episódio é coletivamente lembrado como um de elevação espiritual do líder por meio das circunstâncias de sofrimento e autossacrifício em prol de uma resistência pacífica à colonização. Além das cerimônias na Mesquita de Touba carregadas de milhares peregrinos vindos de dentro e fora do Senegal, o Grand Magal comemora Cheikh Ahmadou Bamba também pela ação de graças. É regra explícita que este é um dia de exercitar a caridade, fornecendo hospedagem a visitantes, compartilhando alimentos, construindo novas relações sociais. Tratarei melhor da significância etnográfica de narrativas assim inspiradas no capítulo 7.

³² A conversão de brasileiros à *Muridiyya* é um fenômeno crescente e possível de se acompanhar pelas páginas de Facebook das principais *dahiras* e associações senegalesas presentes no país. É um acontecimento frequentemente muito valorizado pelas comunidades imigrantes em questão, um símbolo privilegiado do sucesso da migração senegalesa internacional e *murid*.

³³ Essa é uma oposição que, como vimos, remete também ao fenômeno das cidades modernas, tornando-se tema de intensa reflexão intelectual em fins do século XIX. Simmel (1998 [1896], p. 24) propõe que “o dinheiro confere, por um lado, um caráter impessoal, anteriormente desconhecido, a toda atividade econômica” e, “por outro lado, aumenta, proporcionalmente, a autonomia e a independência da pessoa”.

³⁴ Essa premissa inclui, na presente tese, a atenção constante a relações com a religiosidade muçulmana senegalesa contatada, em movimento de diálogo interáreas que tem marcado igualmente a Antropologia Econômica recente. Alguns trabalhos exemplares nessa tática, e que me inspiram ao longo da tese, são os de Rogério Pires (2017), José Baptista (2007) e Diana Lima (2007).

interseccionalidades em trabalho de campo. Importa, agora, destacar os principais caminhos metodológicos que têm permitido a aproximação desses fenômenos e dos demais tocados no presente capítulo.

2.5 DIRETIVAS METODOLÓGICAS E TÉCNICAS DE PESQUISA

Em primeiro lugar, comecei desenvolvendo uma “etnografia de rua” ao longo de 2019, por meio da qual o antropólogo aprende a viver as figurações sociais das paisagens pelas quais percorre (ECKERT e ROCHA, 2003). Esse exercício me possibilitou identificar e compreender os ritmos da cidade da qual fazem parte aqueles senegaleses envolvidos com a venda de rua, e foi com esses sujeitos que comecei a me informar melhor sobre as instâncias institucionais da comunidade senegalesa residente em Porto Alegre. Apesar da subsequente expansão dos focos de trabalho de campo, esse foi um importante começo, já que me permitiu evitar uma concepção da cidade a partir de um “olho totalizante” (DE CERTEAU, 1984). Assim, os próprios vendedores de rua indicaram outros convívios públicos e privados de imigrantes senegaleses na cidade, e pude começar a etnografar este fluxo de pessoas a partir de sua multiplicidade de trocas com o contexto urbano em específico. Esse foi um momento exploratório fundamental do primeiro ano de trabalho de campo e que, no espírito do ecletismo metodológico da Escola de Chicago (HANNERZ, 1980), deu continuidade à investigação com adaptações necessárias ao distanciamento social decorrente da pandemia da COVID-19 em 2020 e 2021³⁵.

Em segundo lugar, vale destacar as técnicas de pesquisa que informam os argumentos desta tese. Por um lado, a etnografia de rua no contexto pré-pandêmico foi apoiada por observação participante e conversas informais com vendedores senegaleses em Porto Alegre, acompanhando sua atuação no comércio de rua central da cidade. O objetivo foi o de identificar como os senegaleses contatados perseguiram interacionalmente sua inserção no comércio de rua local. Movido por suas indicações, conheci membros ativos da Associação dos Senegaleses de Porto Alegre e da Dahira Mouhadimatoul Hitma, sendo convidado a visitar reuniões comunitárias. Esse foi o processo de contato direto com interlocutores que ensejou expandir o recorte do

³⁵ Aprofundo esse tema no capítulo seguinte.

objeto de estudo pela observação participante (BONI e QUARESMA, 2005): pesquisar “os senegaleses” não só pela venda de rua, mas a significação da migração pelas pessoas senegalesas acessadas. A modo de registro, mantive um diário de campo contendo a retomada das experiências vividas junto dos interlocutores, em um primeiro esforço de sistematização e interpretação de dados empíricos que serviu de ponto de partida para que fossem identificadas as regularidades a comporem as proposições analíticas da pesquisa. Como descreverei melhor no próximo capítulo, as incursões a campo com contato pessoal direto após março de 2020 ocorreram apenas em contextos de entrevistas a dois e com a tomada de medidas preventivas. A única exceção foi a da festa do Grand Magal 2020, autorizada pelo poder público municipal e realizada também com as medidas de distanciamento social.

De outro lado, a maior parte do trabalho de campo em contexto pandêmico ocorreu em modalidade *online*, o que me levou a aproximações eletivas da Antropologia Digital (MILLER e HORST, 2012). Em suma, se as questões de meu interesse já estavam postas desde antes, quando meus contatos de campo se davam em presença física, a pandemia pôs em jogo os meios tecnológicos do *smartphone*, do computador e da Internet na perseguição empírica de minhas perguntas. Duas premissas desta perspectiva são importantes aqui: (i) não há qualidades inerentes às interações humanas por vias digitais, e sim características situacionais; (ii) todas as relações humanas são mediadas, e um importante foco da pesquisa em plataformas *online* é o de problematizar as especificidades da mediação de cada uma dessas. Pensar esta etapa do trabalho de campo nesses termos permitiu notar como o contato com histórias de vida da migração senegalesa pela via de vídeo-chamadas pelo aplicativo WhatsApp afetam os dados empíricos gerados, especialmente porque essa plataforma e as condições contextuais de seu uso dão possibilidades e limitações específicas às interações de pesquisa vividas. Os detalhes de inserção etnográfica envolvendo essa questão serão explorados no capítulo seguinte.

Vale pontuar aqui, entretanto, que mantive a perspectiva das histórias de vida (LINDE, 1993) como uma série de exercícios de dramatização da vida - ao invés de “redução” dos fatos à memória. As *experiências* compartilhadas como enfáticas pelos interlocutores no que toca à sua migração são percebidas como imbricadas às *narrativas*, umas constituindo as outras em um mapa simbólico desta mobilidade humana específica (KOFES e MANICA, 2015). A memória individual pode, então, ser

pensada como imbricada na coletiva, que fornece pontos de referência histórica com os quais as pessoas se pensam em termos identitários (HALBWACHS, 1998; POLLAK, 1989).

Nesta esteira, realizei também entrevistas semiestruturadas, gravadas e transcritas com a autorização verbal de cada entrevistado na ocasião da conversa. O objetivo foi o de identificar as trajetórias de vida dos interlocutores conforme narradas oralmente a partir de sua própria perspectiva semântica, em diálogos guiados por perguntas de direcionamento em as trocas de assunto, os devaneios e a tangentes têm tanto potencial etnográfico quanto as respostas diretas (SILVERMAN, 2009). Esse modo de desenvolver entrevistas semiestruturadas se mostrou adequado ao contato com sujeitos imigrantes. Sem impossibilitar a profundidade da interação no que toca aos assuntos de interesse ao objeto de estudo proposto, evita desentendimentos e mesmo violências simbólicas passíveis de ocorrerem no processo de entrevistar indivíduos com graus diferentes de domínio oral das línguas portuguesa e inglês, bem como envolvidos pela condição social da migração internacional (SAYAD, 1998).

Por fim, a produção e análise de imagens foi um valioso recurso metodológico desde o início do trabalho de campo. De um lado, as fotografias e vídeos feitos em ocasiões de observação participante e conversas informais me permitiram (i) conhecer novos sujeitos dispostos à interlocução de pesquisa, (ii) notar detalhes dos fenômenos investigados que não seriam perceptíveis sem a possibilidade de retomar as vivências de campo com imagens, e (iii) produzir interações específicas à mediação da câmera semiprofissional e do *smartphone*. Os usos de imagens que fiz até aqui, em uma posição de complementação comunicativa ao texto, representam, assim, apenas parte do universo de possibilidades que as mesmas têm dado à pesquisa de campo. Lidarei com as demais no próximo capítulo e, a partir daqui, alinho-me à perspectiva de que

[...] importa perceber o quanto a fotografia aparece como recurso estratégico que se alia ao caderno de campo, permitindo registrar o que dificilmente conseguimos descrever em palavras, seja pela densidade visual daquilo que registramos, seja por seu aspecto mais sensível e emocional [...] a presença da câmera e o ato de captar fotografias fazem parte da eterna negociação do pesquisador em campo (CAIUBY NOVAES, 2012, p. 13).

De outro lado, o contato com imagens produzidas por interlocutores também foi importante para o olhar a como esses sujeitos concebiam sua própria vida na migração. Nas entrevistas, mantive o hábito de solicitar aos envolvidos que levassem

à conversa – fosse ela presencial ou digital – dez ou mais fotos e/ou vídeos que contassem a sua história. Meu interesse era notar quais imagens seriam as selecionadas para comunicar sobre esse tema a um pesquisador como eu, se fixas ou fílmicas, pré, durante ou pós-migração (ou ambos os casos), autorretratos ou não, etc., bem como quais narrativas eram mobilizadas para falar sobre cada imagem. Isso gerou um conjunto de imagens que contextualizam cada sujeito de pesquisa, a serem assim utilizadas no próximo capítulo, e que também ajudaram a formar alguns dos diálogos gravados em entrevista e que compõem boa parte do material empírico da tese.

2.6 RESUMO DO CAPÍTULO

Neste capítulo, descrevi as principais coordenadas teórico-metodológicas deste trabalho. Comecei pelo foco nos conceitos a inspirarem os argumentos desenvolvidos, bem como em sua historicidade. Demonstrei como as noções de “mobilidade” e de “dinheiro” possuem atenções analíticas úteis para a pergunta de pesquisa com a qual trabalho aqui. Por fim, tratei de método e técnicas de pesquisa utilizadas desde as investigações em trabalho de campo, tratando dos modos pelos quais me apropriei de etnografia, observação participante, conversas informais, uso de imagens, entrevistas e pesquisa digital para desenvolver as investigações feitas em trabalho de campo.

3 A PRODUÇÃO DE RELAÇÕES ANTROPOLÓGICAS

Este capítulo descreve o recorte espaço-temporal do universo de pessoas e trocas pesquisado, bem como os principais caminhos de minha inserção no mesmo. Nesta chave, apresento cada personagem contatado em termos das trocas iniciais que com eles estabeleci, dando ênfase a como essas direcionaram esta pesquisa em termos éticos e analíticos. Assim, o capítulo tem dois objetivos, correspondentes a cada uma das duas seções que o formam: (i) contextualizar a chegada de senegaleses a Porto Alegre e a Atlanta, enfatizando os aspectos marcantes do conjunto de sujeitos contatados em meu trabalho de campo; (ii) apresentar quais processos de relacionamento antropológico me levaram aos enfoques analíticos e diretivas éticas dos capítulos etnográficos subsequentes.

3.1 “POR QUE ELES TÃO AQUI?”: O CONTEXTO DA PRESENÇA DE SENEGALESES EM PORTO ALEGRE E ATLANTA

Identificar-se como pesquisador-nativo interessado em não nacionais costuma gerar questionamentos bastante regulares. Acadêmicos ou não, os envolvidos na conversa são tomados pela curiosidade instantânea sobre o idioma, o país de origem ou a moradia dos estrangeiros. Tantas dúvidas costumam ser compiladas na pergunta mais frequente e inicial: “por que eles estão aqui?”. É evidente que esse “por que” tem diferentes significâncias políticas a depender de quem pergunta – e pode resultar em uma violência simbólica clássica no caso do imigrante que é assim interrogado (ELIAS; 2000 [1965]; SAYAD, 1998). Por outro lado, ela é uma espécie de “pergunta-fardo” da existência do deslocado em uma terra que não é a de sua origem, envolvendo os mais variados discursos.

O avanço antropológico de respostas a questões como esta permite contextualizar as presenças senegalesas do presente estudo sem tratá-las a partir de uma perspectiva nacionalista da mobilidade humana internacional como um fenômeno fora-de-lugar. Quê mobilidades são essas e quais os seus contextos de destino? A crescente bibliografia antropológica permite multiplicar questões como essas e, a seguir, exponho algumas respostas encontradas para as mesmas e que têm ligação com meu objeto de estudo.

Em primeiro lugar, vale destacar que o retorno público da ideia do Brasil como um “país de imigração” trouxe visibilidade a fluxos humanos um tanto inéditos no país, num contexto de crise humanitária no Mediterrâneo e de dinâmicas de movimento Sul-Sul. Dentre essas, uma das que mais se destaca nos últimos anos é a senegalesa, traçada nas Américas ao início dos anos 1980, especialmente com os primeiros grupos mais numerosos chegados a Nova Iorque e, em seguida, a capitais do sul estadunidense em rápida expansão econômica - como Atlanta³⁶ (STOLLER, 2002). O padrão dominante de homens jovens separados da família veio a se repetir na Argentina, especialmente ao longo dos anos 1990 (MAFFIA, 2010). Os efeitos desse novo eixo da migração internacional de senegaleses se fizeram sentir no Brasil a partir dos anos 2000 e, no Rio Grande do Sul, sobretudo entre 2007 e 2014 (UEBEL, 2015). Essa foi uma adição importante nas destinações da mobilidade internacional de senegaleses, já há décadas estabelecida ao redor do mundo: em 2020, aproximadamente 700 mil senegaleses residiam fora do Senegal, dos quais cerca de 230 mil viviam em algum outro país da África Ocidental e 160 mil na França (OCDE, 2020).

O trajeto mais comum utilizado pelos senegaleses em trânsito no caso brasileiro, em especial pelos desprovidos de visto de entrada (NDIAYE, 2019), é de Dakar (Senegal) a Quito (Equador). De lá, o acesso costuma ser o de Brasília (Acre), passando pelo Peru via Rodovia Interoceânica (HERÉDIA, 2015; UEBEL, 2017). Todos os meus interlocutores identificam essa rota em suas biografias, dirigindo-se ao Rio Grande do Sul a partir do contato com senegaleses já migrados e lá estabelecidos, ou ainda em ônibus enviados ao Acre por empresas gaúchas interessadas em contratar mão de obra imigrante. Ademais, esta característica de rede que possibilita a migração por meio de laços informais de confiança (LOMNITZ, 1993 [1975]) também marca a chegada mais recente de imigrantes senegaleses aos Estados Unidos.

³⁶ Um dos termos circulantes em discurso público sobre Atlanta é o de “Meca negra do Sul”, termo popularizado na década de 1970 em referência ao histórico sucesso que figuras afroamericanas alcançaram em diversos setores econômicos e políticos da cidade, um cenário contrastado pela desigualdade racialmente estruturada que ainda caracteriza Atlanta. Fonte: <https://www.theguardian.com/cities/2018/oct/22/black-mecca-or-most-unequal-us-city-will-the-real-atlanta-please-stand-up>.

Os principais interlocutores de minha investigação em Atlanta atravessaram a fronteira com o México com os planos de solicitarem asilo político³⁷. Um grupo menor, de senegaleses já residentes na cidade há anos, havia ingressado no país de forma documentada pela via da reunificação familiar ou com vistos de estudo e/ou trabalho. No caso do Brasil, os interlocutores contatados ingressaram na condição de solicitantes de refúgio³⁸, espalhando-se pelo país em busca de oportunidades de emprego. Em 2016, 73% dos admitidos no mercado de trabalho formal em 2016 estavam localizados no Rio Grande do Sul (CAVALCANTI et al, 2017), inseridos majoritariamente nos setores metalúrgico, de construção civil e frigorífico. No caso do último, responsável por mover parte importante da migração contemporânea de brasileiros à Irlanda (SILVA, 2011), há a especificidade de uma demanda do mercado de trabalho: para exportar carne a países de maioria muçulmana, as empresas do setor devem manter o abate ritual praticado por muçulmanos, conforme institui o *halal*, conjunto de códigos de conduta presente no Alcorão e que passa por certificação de instituições reconhecidas em cada país. Como grande parte dos senegaleses vindos ao Brasil é muçulmana, houve aí uma importante entrada laboral. Em contraste, a inserção laboral de imigração senegalesa mais recente nos Estados Unidos tem sido fortemente marcada pela informalidade, como descreverei etnograficamente no capítulo 6.

³⁷ Solicitante de asilo é aquele que procura estabelecer residência em algum país por conta de algum tipo de perseguição corrente em seu país de origem. Nos Estados Unidos, o solicitante deve contar com um *asylum sponsor*, uma pessoa em condições legais de residência que patrocine a solicitação oferecendo hospedagem e alimentação enquanto o solicitante aguarda os trâmites de seu processo legal - os solicitantes não possuem autorização de trabalho. Os senegaleses que contatei e que passaram por esse processo informaram às autoridades dos centros de detenção em que estiveram os números de telefone e nomes de seus *sponsors*, normalmente amigos ou familiares contatados por ligações telefônicas prévias ou durante a detenção. Fontes: <https://www.iom.int/key-migration-terms> e <https://www.asylumsponsorshipproject.org/more-on-sponsorship.html#:~:text=Sponsors%20are%20U.S.%20citizens%20or,their%20home%20upon%20th at%20release>.

³⁸ Atualmente, a entrada de imigrantes no Brasil é regulada pela Lei de Migração (BRASIL, lei 13445, 2017). A legislação é resultante do projeto de lei 2516/2015, aprovado no Senado Federal em abril de 2017 e sancionado, com uma série de vetos, em maio do mesmo ano pelo presidente Michel Temer. Um dos vetos inclusos na sanção retirava do texto o disposto no artigo 119, que beneficiaria grande parte dos grupos de trabalhadores imigrantes já estabelecidos no país: “será concedida a residência aos imigrantes que, tendo ingressado no território nacional até 6 de julho de 2016, assim o requeiram no prazo de um ano após o início de sua vigência, independentemente de sua situação migratória prévia” (BRASIL, projeto de lei 2516-A, 2015). Sem caminhos para a regularização por meio desta legislação, imigrantes em busca de trabalho, como a grande parcela dos senegaleses chegados ao Brasil, continuaram a utilizar da alternativa do refúgio, que os permite adquirir carteira de trabalho provisória no ato de solicitação às autoridades competentes (BRASIL, lei 9.474, 1997, art. 8, art. 21 § 1º).

Por outro lado, destaca-se que, no Brasil, considerável parcela desta mobilidade internacional se inseriu no mercado informal da venda de rua, enquanto que os Estados Unidos apresentam cenários urbanos de repressão mais enfática ao ofício. Das análises realizadas por uma variedade de autores, emergem não apenas as razões objetivas que levam ao emprego informal, como a impossibilidade de absorção formal da nova mão de obra (HERÉDIA, 2015). Nos contextos locais de recebimento de imigrantes senegaleses ao redor do mundo, revela-se mais do que uma pura instrumentalidade na escolha pelo vender na rua. Em investigação empírica em Passo Fundo (RS), João Carlos Tedesco (2015, p. 194-195) descreve como a venda de rua emergia, na narrativa dos imigrantes com os quais teve contato, enquanto algo próprio/essencial dos senegaleses. “No Senegal é assim, nós vendemos e compramos muito na rua [...] o senegalês é assim”, expressou um dos interlocutores do autor. Bernarda Zubrzycki (2011, p. 55, tradução minha) parece encontrar o mesmo em seu acompanhamento de um grupo de senegaleses estabelecido em Buenos Aires: um dos contatados comenta que, para ele, a venda de rua é “parte do sangue senegalês”.

Esta é uma narrativa cultural importante, mas relativa às circunstâncias sociais em jogo, como veremos ao longo desta tese. Ir à rua e a outro país para ganhar a vida por conta própria é um ato que tem sido bastante interpretado também desde a perspectiva da religião. A grande maioria dos senegaleses situados nos contextos migratórios pesquisados é fiel à irmandade religiosa intitulada *Muridiyya* – do árabe “*murid*” (aquele que segue). Vale partir de dois elementos para contextualizar tal irmandade religiosa, inspirados especialmente pelo trabalho de Cheikh Anta Babou (2007).

Primeiro, trata-se de uma das tantas vertentes do Islã sufi. Está dentre as que historicamente se organizam como uma *tariqa*, cuja tradução comum é a de “irmandade/confraria muçulmana”, fundada no Senegal colonial da segunda metade do século XIX por Cheikh Ahmadou Bamba (1853-1927). Ela foi um efeito da expansão moderna do Islã sufi à África Ocidental, em que lideranças teológicas nativas introduziram o modelo organizacional do mestre (*cheikh*) formando um numeroso conjunto de discípulos (*talibes*) em quatro ações em relação a Alá que marcam o Sufismo: *tawbah* (arrepentimento), *ikhhlās* (sinceridade), *dhikr* (lembração) e *mahabbah* (amor) (AL-BĀ'ŪNIYYAH, 2014). Tipicamente, tal aprendizado está

voltado para o corpo como condutor da *tarbyyyia* (educação da alma), caminho pelo qual o fiel controla seus *nafs*, tendências do ego consideradas pelos sufis como o maior obstáculo entre si e Deus. Dentre as técnicas para isso estão a longa recitação coletiva de mensagens divinas recebidas e ensinadas pelo *cheikh*, comumente em alta cadência rítmica e potência vocal, bem como o *khalwa*, princípio de “se retirar do mundo” que pode ser formalizado tanto por um período de dedicação exclusiva a orações e estudos quanto pela indiferença cotidiana a assuntos profanos.

Em segundo lugar, há especificidades na formulação do sufismo pela *Muridiyya*. O fundador Ahmadou Bamba foi responsável pela popularização do misticismo sufi mencionado a gerações de jovens negros com pertencimento étnico-cultural local e poucas oportunidades de ascensão na vida econômica da colônia francesa. Assim, a irmandade foi uma nova fonte de identificação social, e o pragmatismo de Ahmadou Bamba respondeu tanto às necessidades materiais e conteúdos culturais da população de pertencimento Wolof - como fica claro na tradição do “*lakh*” (viagens longas dos filhos para educação corânica) - quanto à crescente desconfiança francesa com relação ao movimento. Por um lado, o estudo das ciências islâmicas por Bamba foi guiado por interesses bastante peculiares no contexto dos grandes líderes muçulmanos na África Ocidental. Em suma, tornou-se especialista em poesia árabe e a utilizou como instrumento prático e acessível de religiosidade. Ou seja, tanto o conteúdo de seus escritos quanto as prescrições sobre a forma de sua expressão ritual têm a característica de incorporar a vocalização e a gestualidade como elementos didáticos centrais. Assim, seus poemas, conhecidos como *khassidas*, são objetos de investimento do corpo, em busca ora do transe meditativo, ora do êxtase em danças, gritos e mesmo convulsões³⁹.

Por outro lado, ao longo de sua vida, Bamba se manteve atuante como professor, viajando entre cidades de diferentes regiões do Senegal e fundando escolas corânicas de acordo com as tensões políticas que tocavam a ele e ao rápido crescimento do número de seus discípulos e mestres formados. Os principais enclaves desse contexto se deram com elites tradicionais mantidas sob a condição de cooperarem localmente com a administração colonial francesa, e que comumente exigiam de Bamba um alinhamento e/ou subordinação que ele não se dispunha a ter

³⁹ No capítulo 7, trato desses fenômenos com maior detalhe, bem como de situações etnográficas envolvendo a religiosidade *murid*.

desde sua posição pacífica, mas autônoma. Um dos seus livros mais importantes, o *Muqadimaat al-Khidma* (Prelúdio ao *Khidma*), serve de inspiração ao nome da *dahira* presente em Porto Alegre, a “Mouhadimatoul Hitma”. Nesta obra, Bamba descreve o *khidma* (trabalho) prestado ao *cheikh* (o mestre que lhe educa e o mestre que se segue) como um dos três fundamentos da vida do fiel *murid*. Os outros dois são o *hubb* (amor), expresso pelo desejo dos fieis em seguir as recomendações de seu *cheikh* sobre os mais diversos temas da vida cotidiana, e a *hadiya* (presentes piedosos) que o fiel voluntariamente dá a seu *cheikh* ou à comunidade (mas sempre no nome do último) em forma de dinheiro ou objetos.

Este conjunto de elementos doutrinários resulta em um paralelo importante entre o lugar do trabalho e da migração na doutrina *murid* e a propensão do migrante senegalês a se lançar a ofícios informais, conforme apostam algumas pesquisas (REITER, 2017; GLOVER, 2007; KLEIDERMACHER, 2013; GOLDBERG e SOW, 2017). Em poucas palavras, “a substituição da oração pelo trabalho dá de fato a esse último um sentido de redenção” (LACOMBA, 1996, p. 71, tradução minha), especialmente se desenvolvido nas condições de sacrifício e abnegação ligadas ao processo migratório (DE CÉSARO e ZANINI, 2017; RICCIO, 2002; BAVA, 2003). Ao longo desta tese, entretanto, tratarei de descrever tais fenômenos com profundidade etnográfica, considerando como se expressaram nas *dahiras* Mouhadimatoul Khidma e Institute Islamic Khadimou Rassoul (IKHRA) durante o trabalho de campo. Agora, descrevo em maior detalhe cronológico os caminhos de investigação que originaram o enfoque analítico desta pesquisa.

3.2 MEU TRAJETO ENTRE TRAJETOS

3.2.1 Conhecendo a Porto Alegre dos senegaleses vendedores de rua

Meus primeiros contatos com imigrantes senegaleses em Porto Alegre ocorreram em maio de 2019, quando comecei a me habituar a deslocamentos pela cidade fora do eixo casa-universidade. Desde março, morava em um apartamento no bairro Petrópolis, e reencontrei nas principais vias desse algumas das cenas mais

centrais à minha pesquisa de mestrado na cidade de Santa Maria (RS): homens senegaleses jovens expondo bijuterias, roupas e acessórios eletrônicos para venda (DE CÉSARO, 2018). Foi na longa Avenida Protásio Alves, em seu trecho mais próximo de minha casa, que estabeleci os primeiros contatos com alguns desses sujeitos. Enquanto morador local, já havia observado que atuavam sempre nos mesmos pontos da calçada e nos mesmos dias/turnos durante a semana. Dividiam sua atenção entre os compradores, o *smartphone* e os funcionários dos estabelecimentos mais próximos. Como viria a saber por eles, os senegaleses vendedores em Petrópolis possuíam relação amigável com esses negócios locais, em acordos para que sua presença irregular⁴⁰ se desse naqueles períodos semanais bem estipulados. Ademais, o revezamento que mantinham entre esse e outros bairros era uma resposta política sensível a uma pergunta que eu já havia analisado em minha pesquisa anterior: vender nos bairros centrais e ter contato com um maior número de possíveis compradores, correndo maior risco de ter as mercadorias apreendidas pela maior fiscalização nessas regiões, ou procurar outros espaços urbanos de menor atenção policial, porém com menor movimento de transeuntes?

Fui chegando a questões analíticas bastante similares às de minha dissertação de mestrado e, assim, o que mais me intrigava era se seria possível perceber diferenças entre as presenças senegalesas em uma e outra cidade. Pela própria Avenida Protásio Alves é que cheguei a avançar nessa dúvida. Desde visitas anteriores à cidade, já sabia que o Centro Histórico, em especial a Rua Voluntários da Pátria, era um ponto de grande densidade comercial, e que muitos senegaleses lá atuavam. Comecei a caminhar sem direcionamento fixo por lá, normalmente descendo

⁴⁰ Há variadas instâncias que defendem uma imoralidade da venda de rua, comumente construída a partir do tema da pirataria, proposta por diferentes veículos midiáticos e empresariais locais e regionais, uma narrativa que se esforça por cooptar a opinião popular que tende à defesa dos trabalhadores informais. Alguns exemplos são: <https://prefeitura.poa.br/smsg/noticias/operacao-calcada-livre-combate-venda-ilegal-de-ambulantes-no-centro> e <https://www.correiodopovo.com.br/not%C3%ADcias/geral/ambulantes-desafiam-fiscaliza%C3%A7%C3%A3o-e-seguem-marcando-presen%C3%A7a-no-centro-de-porto-alegre-1.542113>. Esta inclinação popular é expressa pela profusão de vídeos postados *online* de apreensão de mercadorias em que uma cena típica é montada, e que acompanhei desde minha pesquisa anterior, em Santa Maria: transeuntes em locomoção *de* ou *para* o local de trabalho com *smartphones* em riste filmando um ou mais vendedores de rua senegaleses tendo suas mercadorias tomadas por agentes de fiscalização pública, por vezes de forma violenta, e com incessantes gritos de protesto clamando pela honestidade/dedicação dos vendedores de rua irregulares e denunciando o erro de prioridade na atuação do poder público em termos de repressão. Alguns exemplos são: <https://www.youtube.com/watch?v=AS10WCde344> e imagens finais do documentário “Moustapha”, analisado e disponibilizado no capítulo anterior.

do transporte público em uma parada de ônibus lateral à Estação Rodoviária e desenhando, a partir dali, trajetos circulares para cercar 4 ou 5 quarteirões por vez. Neste momento do trabalho de campo, comecei então uma “exploração dos espaços urbanos a serem investigados através de caminhadas ‘sem destino fixo’ nos seus territórios” (ECKERT e ROCHA, 2003, p. 4).

Após algumas experiências, percebi quais eram os lugares de maior ocupação pelos vendedores senegaleses e passei a sair de um lugar e voltar ao mesmo por um caminho diferente do utilizado na ida, costumando tomar o Mercado Público como esse ponto do qual partia e ao qual retornava. Aqui, eu me via um típico interiorano nascido e criado em Alegrete (RS) tateando possibilidades de travessia urbana em uma cidade muito maior do que o de meu costume, um salto em relação à minha mudança de cidades anterior (para Santa Maria). “Vou pisando para ganhar confiança, e mesmo que os lugares do Centro não sejam ainda rotineiros a mim, pelo menos não são estranhos, ou donos de um medo de explorar o desconhecido” (Diário de campo, 20/08/2019). Quando encontrava uma paisagem já conhecida, mas vindo de uma rua inédita, a sensação era a de “unir as pontas da cidade na minha experiência” (Diário de campo, 16/09/2019).

Descobri ruas de intensa atividade, espaços de convívio entre passos frenéticos e encontros de produção e manutenção de sociabilidades. Eu mesmo me via repetindo essa dialética. Por um lado, alguns corredores e calçadas me impeliam a caminhar o mais rápido possível, como nos primeiros passos que dava fora do ônibus ao chegar à Rodoviária para “entrar em campo”. Por outro lado, certos pontos de maior permanência no tempo da cidade tomavam minha atenção de estrangeiro a Porto Alegre. Em especial, isso era ocasionado pelas várias performances de rua típicas do Largo Glênio Peres, as quais eu presenciava como parte das rodas de curiosos formadas em torno do artista em espetáculo. Uma primeira vista me deixava claro que homens, mulheres, jovens, adultos, idosos, brancos, negros, pobres e ricos tinham vez naquela situação, como em outras praças que também se distinguiam, nesse sentido, da massa humana uniforme que eu sentia quando “caminhava correndo” de uma esquina a outra. Esta Porto Alegre que movia minhas atenções ao me fazer mover de formas específicas foi permitindo mapear um raio geral da ocupação dos vendedores senegaleses no Centro Histórico. Em poucos meses destes

exercícios, aprendi até onde precisava caminhar para encontrar esses trabalhadores nesse bairro.

Como antes, em meu bairro e na pesquisa em Santa Maria, comecei os contatos com os senegaleses vendedores enquanto comprador. Minha primeira descoberta foi a de que a maioria dos contatados possuía melhores habilidades em comunicação na língua portuguesa do que aqueles do bairro Petrópolis, o que também era o caso em Santa Maria: os imigrantes mais novos na cidade tendem a ocupar espaços menos violentos do ponto de vista de fiscalização, mantendo-se em pares para que haja ajuda mútua no contato com clientes.

Em segundo lugar, percebi que o número de senegaleses trabalhando desse modo no Centro era grande o bastante para que, na maioria das vezes, as operações de apreensão de mercadorias pela fiscalização municipal fossem mapeadas desde seus momentos iniciais. Bastava uma rápida mensagem em um grupo de WhatsApp contendo vários vendedores de rua atuantes nas redondezas (incluindo brasileiros) para que o avistamento de algum fiscal, acompanhado ou não de policiais da Brigada Militar, fosse de conhecimento geral. Ao contrário de minha pesquisa anterior, então, o espaço urbano desta atividade era tão longo e composto de tantas centenas de pessoas que as apreensões de mercadoria não eram pessoalizadas: os senegaleses me diziam não conhecer os nomes dos fiscais para os quais já haviam “perdido” em algum momento, e o sucesso ou falha em evitar as apreensões era muito mais uma questão de atenção constante ao entorno e ao *smartphone* do que de boas relações com esse ou aquele agente do Estado. Por esse motivo é que me refiro aos vendedores senegaleses que contatei por seus nomes originais sem o complemento dos sobrenomes, uma forma de lhes permitir se reconhecer no texto sem que seja possível uma identificação certa de sua atuação enquanto vendedores irregulares. No caso dos interlocutores não envolvidos com esse ofício, utilizo nomes completos, uma forma de facilitar a distinção entre pessoas com o mesmo primeiro nome. A mesma escolha é adotada quanto a imagens e a ofícios irregulares nos Estados Unidos quando da publicização desta tese.

No Centro, então, estavam os mais experientes na vida do comércio de rua porto-alegrense. Foi a partir deles, com a possibilidade de melhor comunicação em português (e francês, no caso daqueles que o utilizavam), que pude conhecer outros

detalhes da vida senegalesa em Porto Alegre. Isto é, detalhes que os sujeitos da venda de rua faziam questão de mencionar quando eu expressava ter amigos senegaleses em Santa Maria por conta de minha pesquisa anterior. Era uma superação discursiva da venda a partir de seus próprios protagonistas, um modo assertivo de se dizer maior do que aquele ofício pleno de precariedades, como mencionei na subseção anterior.

A estratégia de me aproximar dos pontos de venda como uma espécie de comprador-antropólogo foi parte importante dessa abertura com que fui majoritariamente recebido. Começava perguntando sobre preços e qualidades, negociando produtos que vestiria ou guardaria como recordações da pesquisa, mas logo tocava em algum assunto que poderia me distinguir de outros compradores brasileiros de primeira viagem. A minha intenção era explorar as possibilidades da intimidade no interior de uma transação mercantil mediada pelo dinheiro (ZELIZER, 2005), fato que já havia observado no passado entre interlocutores senegaleses. Certa vez, em minha cidade natal, comprei um par de meias de um senegalês vendedor de rua. Quando ele disse que seu nome era “Ahmadou”, repliquei prontamente com um “ah, de Ahmadou Bamba?!”. Saí da banca com um par de meias extra, um presente em troca do que falei e que gerou uma conversa sobre sua religião a partir dali.

À maioria dos senegaleses vendedores acessados neste momento em Porto Alegre, eu me fazia não só um potencial comprador, mas alguém para o qual seria mais fácil falar de si e se fazer conhecer como parte de um coletivo cheio de especificidades culturais e religiosas. Foram esses imigrantes internacionais os primeiros interlocutores de minha pesquisa, ao menos em termos de regularidade nas conversas. Gradualmente, levaram-me a expandir meu foco de análise a partir do que elencavam como prioritário em suas falas. Entre o compartilhamento de histórias de vida com detalhes sobre a organização comunitária em Porto Alegre e a exposição das dificuldades do trabalho informal, o primeiro assunto era o mais alongado na grande maioria das vezes, e não só pelos que possuíam alguma qualificação inaplicada no Brasil. Queriam falar de si mais como “senegaleses” do que como “vendedores”, em suma. Aquelas conversas se mostravam uma suspensão do tempo de trabalho, ou melhor, uma parte legítima daquele trabalho que nem sempre era contemplada em razão da barreira linguística, do tratamento desrespeitoso de alguns

clientes e da truculência comum dos agentes fiscalizadores durante apreensões de mercadoria.

Em breve, pude deixar de lado o papel de cliente como uma “fachada” interacional (GOFFMAN, 1985 [1959]) tomada para dar movimento ao trabalho de campo, passando a abordar tais pessoas com referências às nossas conversas anteriores e deixando que a compra ocorresse se meu interesse como comprador fosse despertado por algum valor de uso legítimo na circunstância em questão. Essa foi a contramão de minha expectativa inicial de que devesse comprar algo para possibilitar as relações, quase como se essas devessem também ser compradas. Os vendedores senegaleses contatados deixavam clara a disposição a longas conversas de calçada quando eu me fazia interessado por sua realidade.

Nisto, há um importante elemento da pesquisa social de caráter antropológico: se a escuta das palavras dos interlocutores se dá porque o pesquisador está disposto a mudar o seu projeto de pesquisa a partir do que elas dizem, há necessariamente o acesso a uma literatura prévia que lhe dá a possibilidade de ser um ouvinte ativo, que se mostra minimamente conhecedor (e reconhecedor) do Outro (OLIVEIRA, 1998). Em meu campo, isso se dava pela forma com que, junto aos vendedores de rua senegaleses, via-me tangenciando a economia da atenção ligada ao comprar-vender, ao nervosismo acerca dos fiscais da prefeitura, e ao ritmo pragmático da vida pública e urbana. Ademais, é especialmente valioso ao migrante internacional ter ouvidos “nacionais” atentos aos quais expressar o que se tem a dizer (SAYAD, 1998). E eu me mantinha atento à etiqueta aprendida na pesquisa anterior de respeitar a chegada de algum cliente ou a tensão de um momento de fiscalização anunciada:

[...] o quê, para além da compra de algum produto, poderia me aproximar desses sujeitos no presente momento? Não tenho qualquer envolvimento com a comunidade senegalesa de Porto Alegre, e minhas “idas a campo” - em verdade, mais ao “pré-campo” - parecem servir mais como mapeamento geral da venda de rua senegalesa na cidade do que qualquer outra coisa. [...] Decidi fazer esse primeiro registro “corrido” porque começo a, gradualmente, questionar se é sempre necessário comprar algo para que o bate-papo seja possibilitado. Evidentemente, ajuda, mas não parece ser condição necessária para isso (diário de campo, 14/06/2019).

Omar foi o primeiro vendedor senegalês com o qual conversei no Centro Histórico. Estava dentre os vários que aproveitavam os fluxos de transeuntes na região da Rodoviária, tanto daqueles que vinham de outros bairros via ônibus público (como eu), quanto dos que consumiam viagens intermunicipais ou usavam os serviços

da Empresa de Trens Urbanos de Porto Alegre (o metrô da Trensurb). Da compra de uma calça de abrigo fomos a conversas paralelas ao comércio. “Ah, sério que tem senegalês em Santa Maria?!”, disse rindo e surpreso quando comentei de minha pesquisa anterior. Há 4 anos no Brasil, Omar logo se mostrou um dos vendedores que gostava do ofício, dizendo ter experiência com o mesmo em outros destinos migratórios passados. Por outro lado, Moustapha, atuante em um ponto de venda mais próximo da Praça Pereira Parobé, dizia-se vendedor por falta de opções. Se no caso de Omar a minha compra-gatilho foi a de uma calça, com Moustapha adquiri um carregador para celular. Eu passava à sua frente, contemplando se me aproximaria ou não, quando ele exclamou, vendo meu olhar próximo: “compra aqui, pra ajudar, amigo!”. Após fazer troco com outros senegaleses que vendiam perto da esquina em que estávamos, e cedendo um desconto por conta de meu pouco dinheiro vivo naquele momento, perguntou por meu nome. “Ah, tipo Philippe Coutinho!”, brincou. Como eu fiz com aquele Ahmadou de Alegrete, Moustapha puxou um assunto externo à venda com algo que percebia ligado ao Brasil – o futebol. Falamos sobre a alta deste jogador brasileiro à época e logo sobre a festa do Grand Magal, que ocorreria dentro de alguns meses em “algum dos salões grandes aqui do Centro”, nas palavras orgulhosas de Moustapha.

Durante um bom tempo, fui bastante próximo de Omar e Moustapha. Reconheciam-me quando chegava em seus pontos de venda, e os assuntos iam ficando cada vez mais amplos e demorados. De acompanhamentos de 15 minutos, comecei a ficar à vontade o suficiente para ficar até 2 ou 3 horas com cada um. Depois de um tempo com Omar, almoçava em algum dos restaurantes sugeridos por Moustapha nas redondezas de seu ponto de trabalho, e logo chegava até ele. Aprendi que se calar era tão importante naqueles exercícios de observação participante quanto a conversa, porque permitia presenciar a cidade acessada desde aquele local ao mesmo tempo em que evitava a invasão do espaço alheio durante o expediente. Ligações e audição de mensagens por WhatsApp eram uma constante entre eles, bem como a interpelação de transeuntes, como que tentando “pescar” sua atenção em direção aos produtos.

Se, por um lado, falávamos de racismo, de trajetórias pré-migração, dos sentidos múltiplos que o deslocamento ao Brasil assume a esses indivíduos e à vivência da religiosidade *murid* em Porto Alegre, minha pesquisa seguia, por outro,

vinculada apenas ao cotidiano laboral dos senegaleses dedicados à venda de rua. Em suma, o trabalho de campo começou a apontar para outros espaços e tempos da imigração senegalesa que não os do microcosmo da venda, o qual havia me acostumado a investigar desde o mestrado. Omar e Moustapha fizeram notar um universo de fenômenos novos a mim, e que exigiam o movimento de conhecer senegaleses em Porto Alegre que não estivessem na venda de rua, alguns deles aparecendo com frequência nas próprias narrativas destes vendedores, como membros da *dahira* e da Associação em seus eventos organizados ou se destacando em algum ofício formal. Segui a direção sugerida pelo campo com o novo problema de pesquisa: ao invés de “como se dá a inserção de imigrantes senegaleses no comércio de rua em Porto Alegre?”, passei a priorizar “como senegaleses em Porto Alegre dão sentido à sua migração?”.

3.2.2 A expansão dos objetos de investigação: instâncias comunitárias da imigração senegalesa

Esta mudança de foco começou em setembro de 2019. Era uma segunda-feira de calor, dia de me encontrar com Mor Ndiaye, da Associação dos Senegaleses de Porto Alegre, e que gentilmente aceitou me receber na mesquita do Centro Islâmico de Porto Alegre. Também intitulada Mesquita Abu Bakr, é um dos locais mais importantes da fé muçulmana na cidade, tendo atuação desde meados da década de 1990. A distância de meia quadra entre o prédio dessa instituição e o Centro Popular de Compras, um *shopping* instituído pelo poder público na tentativa de erradicar a venda de rua irregular na cidade, era quase uma metáfora da mudança pela qual passava meu trabalho de campo.

Subi a Rua Doutor Flores e tomei o elevador até o décimo andar do alto e estreito prédio residencial, como me havia indicado Mor Ndiaye em nossa troca de mensagens pelo WhatsApp⁴¹. A porta da mesquita fora deixada aberta por um senhor que dali saíra minutos antes, e eu, em espera no corredor, mantinha-me olhando para dentro daquela peça, intrigado com as frases em árabe escritas em faixas e pôsteres fixados nas paredes, e também com os murmúrios hipnóticos que alguns fiéis

⁴¹ Na próxima subseção, reflito com maior detalhe sobre o uso de aplicativos de mensagens ao longo de minha pesquisa.

entoavam voltados a Meca. Escorado em um dos corrimões de acesso ao andar, espiava aquela sala como se olhasse para outro mundo, e me perguntava se a nossa reunião seria ali ou na sala de frente àquela, a qual presumi ser a sede da *dahira* Mouhadimatoul Hitma. Logo, Mor Ndiaye desceu do elevador e me cumprimentou empolgado, a ponto de me dar a impressão de que seu comportamento me tratava como se já fôssemos amigos. “E aí Filipe, beleza?”, disse. O tom polido, mas informal, continuou por todo o resto da interação, e logo fui convidado a me acomodar em um canto da sala de orações na mesquita.

Após indagar sobre sua correria, e ouvir um risonho “estamos aí, lutando” de Mor Ndiaye, mantive-me em silêncio até que ele indagou: “e então, Filipe, como é que eu posso te ajudar?”. Comecei a falar de minha pesquisa, sobretudo no que toca à proximidade da imigração senegalesa desde Santa Maria, e como a comunidade porto-alegrense me chamava a atenção pelo tamanho e organização político-religiosa. Entre olhares de ida e volta entre eu e seu celular, que não parava de tocar com o que pareciam compromissos eminentes, Mor Ndiaye ouviu minha fala sem interromper. Isso foi significativo porque diferenciou aquela interação das que vivenciava com senegaleses na venda de rua: lá, é como se o ritmo do trabalho, da mobilidade e da vigilância das calçadas impusesse ritmo às conversas, plenas de sobreposições e trocas rápidas de assunto entre os participantes. Inclusive, foi assim que ele diferenciou um espaço do outro quando falei de meu contato regular com os vendedores Omar e Moustapha.

“Já falei com eles, mas é meio complicado, né... a fiscalização anda complicada e tal...”, mencionei. “É verdade, isso tá difícil... na rua eles ficam com receio, não sabem quem você é, se você vai pegar as coisas deles, entende?”, replicou Mor Ndiaye. A partir desse assunto-chave, e já tendo explicado que os encontros da *dahira* ocorrem todos os domingos – os da Associação, um domingo por mês, mas estavam suspensos até a realização do Grand Magal em outubro –, Mor Ndiaye fez um convite: “vem na *dahira* no domingo agora, eu acho que vai ser muito bom pra ti sentir a energia boa... eu te apresento pra eles, que aqui eles ficam tranquilos, todo mundo quer conversar com as pessoas, não é como na rua...”. Fiquei muito feliz com isso, já que não esperava, necessariamente, uma entrada a um espaço religioso tão cedo na pesquisa empírica, logo no primeiro ano do curso de doutorado. Como o próprio Mor Ndiaye falou, por outro lado, é possível entender a confiança que estabeleceu comigo

desde esse primeiro momento: como veremos no capítulo 7, as *dahiras* são instituições *murid* comumente produzidas em contextos migratórios como espaços de congregação com curiosos como eu. Logo, informou-me o horário da atividade e aceitei o convite. Ainda complementou: “acho que é melhor do que a Associação... a Associação é mais pra coisas específicas, demandas que as pessoas têm, de cada um... então pode vir no domingo”.

Em suas palavras sobre o porquê imaginava a *dahira* ser um espaço mais proveitoso a mim, Mor Ndiaye pontuava a mesma diferença de sociabilidades que descrevi há pouco, e que se tornava evidente em minha surpresa com a profundidade da conversa que mantive com ele ali. Em suas palavras e em minha vivência naquele momento, a rua da venda irregular senegalesa ensejava sociabilidades mais inconstantes, centradas em temáticas específicas aos pares, mas normalmente superficiais, enquanto a *dahira* pressupunha o “sentir a energia” da religiosidade *murid*, bem como ser apresentado às pessoas que estariam abertas a tal tipo de contato.

Mantive-me alinhado a este direcionamento à *dahira* que Mor Ndiaye deu a meu trabalho de campo. Sua proposta me ajudou a fazer uma distinção entre as duas instituições conforme configuradas em Porto Alegre – e, como a literatura especializada bem documenta, em vários outros destinos da migração internacional senegalesa e *murid*. Fundada em 2014 com o nome inspirado em um dos vários poemas de Ahmadou Bamba, a Dahira Mouhadimatoul Hitma é uma organização independente e não governamental que tem por objetivo fomentar a solidariedade entre os fiéis da *Muridiyya* e residentes em Porto Alegre, fortalecendo a prática religiosa muçulmana entre imigrantes senegaleses e possibilitando a reprodução de eventos fundamentais a essa comunidade, especialmente o Grand Magal de Touba, o Korité⁴², o Tabaski⁴³ e o Gamou⁴⁴.

⁴² Nome pelo qual muçulmanos de diferentes regiões da África Ocidental costumam se referir ao “*Eid al-Fit*”, celebração do fim do jejum diurno tipicamente mantido por todos os muçulmanos durante o mês do Ramadã, no qual se foca em orações e recitações do Alcorão como forma de relembrar espiritualmente a primeira revelação de Maomé.

⁴³ Nome comumente dado na África Ocidental ao “*Aid Al-Adha*”, celebração muçulmana da fé de Abraão simbolizada pelo quase sacrifício de seu filho, Isaac. O sacrifício de cordeiros para alimentação e doação a famílias pobres é uma prática típica desse evento.

⁴⁴ Versão comum à África Ocidental do “*Mawlid*”, comemoração muçulmana do nascimento do profeta Maomé.

A Associação dos Senegaleses de Porto Alegre, por outro lado, foi fundada em 2016 em uma parceria com o CIBAI Migrações⁴⁵. Apesar de ter o mesmo status legal da *dahira*, e também contar com as mensalidades dos associados, tem por objetivo representar a comunidade senegalesa em diferentes contextos sociais locais, agenciar oportunidades de emprego e tratar das diferentes vulnerabilidades vividas pelos imigrantes recém-chegados⁴⁶. Além da parceria com a *dahira* para a organização das edições anuais do Grand Magal, evento religioso que tipicamente faz o convite público à participação brasileira, a Associação é a responsável por apoiar a realização da maioria dos eventos intencionados ao diálogo intercultural. Dois exemplos são o 1º Festival de Arte e Cultura Senegalesa (2018)⁴⁷ e o Festival Africanidades (2019), sendo que participei do último e o descreverei melhor no capítulo 4. Se a *dahira* pode parecer, à primeira vista, uma instituição mais tendente a atividades autocontidas, foi a ela que Mor Ndiaye me direcionou como pesquisador. A meus propósitos de conhecer pessoas senegalesas, ali seria o ambiente de acolhimento ideal, menos “traduzido” ao público brasileiro. Como descreverei dentro de algumas seções, encontrei um panorama institucional parecido entre os imigrantes senegaleses contatados em Atlanta, que lá centralizavam suas atividades religiosas e o atendimento às demandas sociais da comunidade no espaço do Institute Islamic Khadimoul Rassoul (IKHRA).

A despeito de todas as comunicações sendo feitas em *wolof*, ao contrário daqueles eventos mencionados, a atividade de domingo à qual fui convidado naquela ocasião em Porto Alegre aconteceu em praça pública. Perto do horário de “ir à *dahira*”, como se costuma dizer, Mor me avisou que deveria ir à Praça XV de Novembro, frontal ao Mercado Público: “Oi / Tranquilo / Te espero lá / Pode vir às 17:30 na praça do mercado público devido às preparações do Magal levamos a *dahira* para lugar

⁴⁵ Entidade filantrópica que desenvolve diversos serviços de acolhimento a imigrantes em Porto Alegre. Site oficial: <https://missaopompeia.com/>.

⁴⁶ Segundo o Estatuto da Associação, que me foi apresentado por Mor, a instituição é “uma organização sem fins lucrativos, [...] secular, aberta a todos com respeito a crenças individuais e independência dos partidos políticos e grupos religiosos” – como mencionei, então, há uma distinção normativa clara com os fins religiosos da Dahira Mouhadimatoul Hitma. A construção em andamento da *keur* Serigne Touba na cidade pode significar esse tipo de centralização característica de comunidades senegalesas mais antigas, como a de Atlanta. Em Porto Alegre, a construção é comumente acompanhada por produção de conteúdos audiovisuais disponibilizados em diferentes perfis e páginas no Facebook ligadas à comunidade senegalesa na cidade. Um exemplo é o seguinte vídeo: <https://fb.watch/6xVEA-nKVb/>.

⁴⁷ Detalhes desse evento disponíveis em: <https://estado.rs.gov.br/festival-de-arte-e-cultura-senegalesa-acontece-dias-13-e-14-de-outubro-no-memorial-do-rs>.

público”, explicou-me por WhatsApp. Cheguei lá à meia tarde, e fiquei observando a disposição de tapetes, microfones e caixas de som na região central desta praça, bem como a chegada gradual de fieis para a atividade. Quando um dos presentes notou minha curiosidade e me cumprimentou, expliquei que havia sido convidado por Mor Ndiaye para conhecer a *dahira*. Insistiu que eu me sentasse em um dos tapetes já dispostos. Tirei os tênis e fiz isso um tanto afastado dos demais que formavam uma pequena aglomeração ali, esperando meu anfitrião principal chegar sob os ocasionais olhares especulativos que me davam lembrança de nossa diferença racial⁴⁸. No capítulo 4, descreverei melhor esse processo, e como as imagens fotográficas, assim como o dinheiro, emergiram em trabalho de campo como linguagens de interação social antropologicamente relevantes.

A intimidade gerada por essas mediações em minha inserção em campo precisaria ser refeita quando a pandemia de COVID-19 chegou a Porto Alegre em meados de março de 2021. Minhas últimas atividades de trabalho de campo em contexto pré-pandêmico ocorreram no final de dezembro de 2019, e nela eu ainda pretendia verificar se os vendedores de rua mais próximos a mim, como Omar e Moustapha, permaneceriam na cidade durante o verão, “tanto para fins de investigar se costumam viajar nessa época do ano para outras oportunidades laborais, quanto para considerar um acompanhamento desses indivíduos em seus deslocamentos interurbanos. Concluí, em verdade, que isso pode (e deve) esperar um pouco mais. Devo ter mais profundidade teórica para fazer ao campo as perguntas certas” (Diário de campo, 20/12/2019). Soubesse eu o que vinha pela frente! Um dos maiores “imponderáveis da vida real” (MALINOWSKI, 1984 [1922]), a COVID-19 me levou indefinidamente a Alegrete para estar perto da família, confirmando ainda mais a expansão do recorte de pesquisa que estava fazendo em relação à venda de rua. Neste momento, comecei a buscar uma reinserção digital em campo etnográfico.

Um desafio imediato foi o de dar continuidade a processos de aproximação deixados a meio caminho quando do início da pandemia. Exemplos claros são os de Alloouch Seye e Mame, ambos contatados pela primeira vez nesse último campo de 2019. O primeiro estava de licença médica de seu ofício de cozinheiro, acompanhando

⁴⁸ Na próxima subseção, trato de uma situação de campo similar a essa, mas que possui conteúdo mais sintético acerca de como se consolidou em meu trabalho de campo a autoconsciência branca e suas interseções com marcadores de nacionalidade, gênero e classe.

seu amigo Omar no ponto de venda de costume. Nosso primeiro contato foi tão bem sucedido que havíamos pré-agendado um jantar que seria feito por Alloouch Seye na casa de Bamba Toure, o mesmo vice-presidente da Associação que descobri ser seu primo. Nunca chegamos a fazer isso e as duas tentativas de entrevistá-lo por meio *online* fracassaram por falta de respostas. O mesmo foi o caso de Mame, vendedor de rua que também conheci nesse dia por meio da compra de um relógio. O fato é que, em geral, minha investigação empírica mostrou complicada a manutenção digital de sociabilidades iniciadas antes da pandemia. Por outro lado, tudo dependia do uso cotidiano que se fazia do *smartphone*, e das prioridades que cada interlocutor desenvolvia em relação ao mesmo. O dado de que alguns interlocutores correspondiam a minhas mensagens com convites para entrevistas ou perguntas pontuais, enquanto outros não o faziam, rendeu algumas diretivas metodológicas e éticas para meu trabalho de campo antropológico no período em que me mantive em distanciamento social (março de 2020 a agosto de 2021). A seguir, faço maior detalhamento de tais diretivas.

3.2.3 Adaptações, riscos e possibilidades do trabalho de campo no contexto da pandemia da COVID-19

Meu trabalho de campo ao longo de 2020 foi constituído majoritariamente por mensagens de texto e videochamadas por *smartphone* entre as plataformas WhatsApp, Instagram⁴⁹ e Facebook⁵⁰. Descobri aos poucos que esse meio de investigação fazia valer etiquetas interacionais (GOFFMAN, 1985 [1959]) que já eram de costume em meu uso pessoal desses aplicativos. O WhatsApp é

⁴⁹ Rede social *online* centrada no compartilhamento de fotos e vídeos entre usuários, tanto por postagens legendadas e na linha do tempo principal do aplicativo quanto nos chamados “*stories*”, publicações de fotos ou vídeos que ficam no ar por 24h. Na seção das “*direct messages*”, o aplicativo dispõe das mesmas funcionalidades do WhatsApp em termos de comunicação.

⁵⁰ Rede social *online* pertencente ao conglomerado homônimo de tecnologia e mídia social, tendo propriedade sobre o WhatsApp e o Instagram. Além do Facebook Messenger, equivalente em suas funcionalidades às seções de bate-papo do WhatsApp e do Instagram, tenho utilizado o Facebook para encontrar e acompanhar grupos e páginas ligados às presenças senegalesas em Porto Alegre e Atlanta – como que levando ao ambiente digital o flamar que eu desenvolvia na cidade antes da pandemia, em uma “perambulação” constante (GOMES e LEITÃO, 2017). Os grupos são comunidades com administradores e membros interessados em compartilhar conteúdo em torno de algum tema em comum, por meio de postagens de texto, imagem e/ou vídeo em uma linha de tempo que pode ser feita pública ou privada àqueles que já entraram na comunidade. Já as páginas são como perfis individuais, mas sua conexão aos demais não se dá pela “amizade”, em que um usuário solicita ser amigo de outro que precisa aceitar o convite, e sim pelas “curtidas”: quem quer acompanhar as postagens da página precisa curtir-la.

comparativamente mais íntimo, normalmente sendo o último na cadeia de interações *online* entre duas pessoas, sobretudo quando essas não se conhecem presencialmente. Ainda que os mesmos tipos de chamadas estejam presentes em todos esses aplicativos, era ao “whats” que meus interlocutores davam maior atenção cotidiana, respondendo mensagens mais rápido, mantendo conversas mais longas – durando semanas, por vezes – e comentando sobre assuntos pontuais que eu provocava a partir de dúvidas antropológicas. Assim se configurou grande parte dos novos contatos senegaleses e brasileiros que estabeleci em 2020: achava-se a pessoa no Instagram ou Facebook, enviava-se mensagem autojustificativa, conversava-se por texto para o compartilhamento do número de telefone para o WhatsApp, marcava-se a videochamada já nessa última plataforma e, por fim, mantinha-se a interação ocasional por mensagens de texto e áudio.

Essa prática de uma Antropologia Digital gerada pelas restrições da pandemia de COVID-19 formou um trabalho de campo que, no caso desta pesquisa, parecia mais “volátil”. Ou seja, não que fosse menos mediado do que o realizado no mundo não-digital, mas sim diferente (MILLER e HORST, 2012). Ora a mediação tecnológica potencializa as interações, já que as pessoas entrevistadas costumavam falar estando em suas casas, escolhendo espaços confortáveis para conversarem e, assim, até mostrando coisas e lugares privados. Por outro lado, o engajamento dos interlocutores foi, neste período, bastante inferior em comparação ao trabalho de campo pré-pandemia: não só problemas de conexão podiam inviabilizar ou interromper interações, mas o fato de se estar interagindo com um aparelho antes do que com uma pessoa afrouxava o constrangimento temporal dos envolvidos na troca de informações (BOURDIEU, 2003).

No caso de meus interlocutores, isso envolvia também um dispêndio de energia diário que nem sempre era viável: responder a centenas de mensagens de inúmeros contatos que se acumulavam entre o engajamento com a terra natal, amigos que migraram a outros destinos internacionais, e as sociabilidades produzidas no Brasil. Uma das respostas que encontrei ao último desafio foi a de multiplicar o número de tentativas de novos contatos, ato que, em si, é outra das potencialidades da pesquisa digital.

Apreendi também que o potencial de descontração das vídeo-chamadas feitas de casa contava para as mensagens de áudio por WhatsApp, mas essas continham um perigo ético específico. Em poucas palavras, era comum que a pessoa não se

considerasse entrevistada enquanto engajada em uma conversa com áudios e textos, mesmo que eu estivesse perguntando sobre questões diretamente ligadas à pesquisa. Ao contrário da observação participante, então, as interações assíncronas por essa plataforma, de tão prosaicas às vidas de pesquisador e interlocutores, podiam acabar sendo esquecidas em meu campo como interações de pesquisa propriamente ditas. Assim, o questionamento dos interlocutores sobre os enfoques e propósitos de minha pesquisa, comuns com a observação participante, não ocorreram nas conversas informais mantidas por WhatsApp. Com o tempo, a solução surgida foi a de mencionar que minhas falas ali já eram relativas à pesquisa, e que só utilizaria as gravações de áudios para qualquer tipo de reprodução caso houvesse a autorização explícita também por áudio gravado na mesma plataforma.

O primeiro contato que procurei reestabelecer foi o de Modou Diop, que conheci no Festival Africanidades 2019, fazendo parte como *rapper* da lista de atrações artísticas africanas e afrodescendentes do evento. Naquela ocasião, nossa interação foi bastante breve, mas havíamos contemplado a possibilidade de colaborar musicalmente, já que toco guitarra, canto e me interesso por produção musical. Ele também havia me contado que a venda de rua havia sido seu ofício inicial quando chegou em Porto Alegre, em 2015. Formando o grupo “Tropa do Senegal”⁵¹ junto a outros dois *rappers* senegaleses, Modou Diop foi rápido em aceitar a ideia da entrevista, dizendo-se privilegiado o bastante para permanecer em quarentena naquele momento da pandemia. “Claro, mano, a gente pode aproveitar essa situação, que agora eu tô fazendo vários nadas”, escreveu-me por WhatsApp. Essa era uma possibilidade que os senegaleses vendedores de rua não pareciam ter, e a única entrevista que viria a fazer com um deles, Moustapha, foi extremamente corrida e morosa por conta do visível cansaço do entrevistado. Essa foi uma boa lição: considerar sensivelmente a ocupação profissional de quem convido para uma entrevista digital como um fator influente sobre seu aceite ou não.

Modou Diop e eu conversamos por cerca de 2 horas por videochamada, com ele detalhando tudo o que lhe parecia importante e mesmo “me levando” de um lado a outro de seu quarto para apanhar certificados de sua trajetória e me mostrar os livros

⁵¹ O grupo possui vários lançamentos com clipes em espaços públicos de Porto Alegre, em mistura de funk brasileiro, *rap* e *trap* com letras que misturam português, inglês, espanhol e *wolof*. Canal do grupo no YouTube: <https://www.youtube.com/channel/UC0d0ZWGvAJtbDXznggh-kgxA>. Kelvin Venturin (2020) realizou uma extensiva pesquisa sobre práticas musicais de imigrantes ganeses e senegaleses estabelecidos no Rio Grande do Sul.

que já havia lido para melhorar sua já boa habilidade de comunicação em português. “O problema é que o aplicativo que baixei para o celular gravou apenas o vídeo, e não o áudio da entrevista. Aqui estou, então, abrindo o diário de 2020” (Diário de campo, 02/04/2020). Minha primeira entrevista por meios digitais, então, teve de ser registrada por memória humana – ao invés da digital – em diário de campo, já que não fazia ideia de que aquele aplicativo que adquiri pelo Google Play Store⁵² não seria capaz de gravar o áudio de nossa conversa. Aparentemente, o WhatsApp tomou a vez do microfone e do áudio do aparelho, uma luta entre aplicativos da qual saí me sentindo o perdedor. O vídeo, ao menos, foi registrado:

Frames de primeira entrevista por videochamada de WhatsApp, com Modou Diop.



Fonte: arquivo de campo.

Depois de Modou Diop, comecei a ter aulas de *wolof* com Abdoulaye Dieng, cujo número de telefone havia conseguido com Valéria Amaral, uma das brasileiras presentes no Grand Magal 2019 e com a qual comentei meu interesse em aprender noções básicas da língua nativa aos interlocutores. Além de ter sido vendedor de rua no início de sua presença no Brasil, iniciada em 2014, Abdoulaye Dieng se dedica a um curso de graduação em Enfermagem na Universidade Federal de Ciências da

⁵² Plataforma de distribuição digital de aplicativos, jogos, filmes, programas de televisão, músicas e livros. É a loja oficial do sistema operacional Android, pré-instalada em todos os aparelhos que dispõem do mesmo.

Saúde de Porto Alegre (UFCSPA) e dá aulas de francês e *wolof* a brasileiros, adaptadas ao modo remoto com a pandemia.

Acordamos o preço de 50 reais por aula e mantivemos nossos encontros semanais de uma hora entre abril e novembro de 2020, quando acabamos transferindo ao WhatsApp nossas interações devido a uma série de demandas paralelas que eu e ele passamos a ter em nossas rotinas. Recentemente, em junho de 2021, retomamos as atividades. Primeiro em diário de campo e depois em gravações de áudio pré-acordadas, registrei nossas várias horas de aula, que misturavam o conteúdo linguístico do *wolof* com os meus interesses de pesquisa. Esses, em verdade, eram tomados por Abdoulaye Dieng como curiosidades prazerosas tanto de responder quanto de retornar a mim em forma de pergunta, e nossos assuntos geralmente se traduziam em oportunidades de aumentar meu vocabulário na língua. Foi assim que, por exemplo, começamos a tratar constantemente de canções e piadas senegalesas⁵³, que nos esforçamos por traduzir apesar das constantes “travadas” de áudio e vídeo que a modalidade *online* ocasionava. Ao mesmo tempo em que aprendia noções básicas de *wolof*, percebi como essas peças de conteúdo indicavam elementos culturais específicos que meu professor traduzia e sobre os quais elaborava em nossas conversas. A forma com que trocamos piadas, por exemplo, ofereceu sínteses muito interessantes de nossa relação, e, apesar de meu trabalho não ter por foco o humor, utilizarei das interações em torno das mesmas para apoiar alguns argumentos ao longo da tese.

Também entrevistado, Abdoulaye Dieng foi um interlocutor-chave em dois sentidos principais. O primeiro é o de que me apresentou a uma série de temas que ainda não havia tomado por possíveis objetos de análise. Com o tempo, meu foco já não estava mais no seu passado como vendedor de rua, e sim nas histórias épicas de Ahmadou Bamba que costumava contar como inspiradoras de sua própria biografia. Em segundo lugar, foi ele quem me guiou em meu retorno temporário a Porto Alegre em outubro de 2020, com o objetivo de participar do Grand Magal 2020.

⁵³ Registrei cerca de vinte piadas em áudio e caderno de campo. Em geral, Abdoulaye me contava a piada em português, conversávamos sobre o conteúdo da mesma, e depois fazíamos juntos a sua tradução ao *wolof*. Também costumava lhe contar piadas que me vinham à mente enquanto conversávamos, e isso criou situações etnográficas que descrevo ao longo da tese, de acordo com o tema tratado em cada capítulo. Antecipo que as piadas em *wolof* que trabalhamos naquele período costumavam subverter hierarquias sociais (como a do respeito aos mais velhos no Senegal) e/ou ressignificar realidades negativas (como a gula, a morte, a violência e a traição), mas com um senso de humor especialmente ligado a narrativas curtas e à graça possível de ser vista em fatos trágicos.

O evento foi adaptado ao contexto pandêmico em termos de estrutura, equipamentos de proteção e número de participantes, e Abdoulaye Dieng me apresentou a novas pessoas na última cerimônia da *dahira* antes do evento, bem como na cozinha e nas atividades que compuseram o mesmo. “*Ma damoi diangue wolof ak Abdoulaye, mom sama Serigne la!*” [“estou estudante *wolof* com Abdoulaye, ele é meu mestre!”], repeti às diferentes pessoas que Abdoulaye me fez conhecer.

Abdoulaye e eu no Grand Magal 2020, fazendo o sinal de “OK” comum aos *baye fall* em situações de fotografia.



Fonte: arquivo de campo.

Mais uma vez posto como um dos fotógrafos do evento, foi desafiante trabalhar minha observação participante nesta edição do Grand Magal. Se a grande maioria dos presentes parecia bem orientada sobre os cuidados com a COVID-19, e eu me mantive sempre de máscara e afastado dos mais próximos, houve situações-limite das quais não tive como escapar.

A primeira a destacar foi na cozinha, em que me situei como ajudante na preparação de ingredientes para os alimentos da festa. Era a noite da véspera do evento, em um salão alugado no Centro de Porto Alegre. De máscara e mãos higienizadas, cortava batatas junto a outros senegaleses em roda junto às bacias nas

quais jogávamos os pedaços separados da casca. Depois de cerca de uma hora de trabalho, meu ralador escorregou e cortei um dos dedos, algo que já havia acontecido com alguns dos presentes. Quando me levantei para conseguir fazer algum curativo, senti-me tonto e andei até o banheiro. Lá, lavando o dedo, tive de tirar a máscara para vomitar, desmaiando na sequência. Nunca soube o quê exatamente causou toda essa reação corporal, mas a movimentação dos *baye fall* que trabalhavam por perto foi intensa no sentido de me ajudar. Ninguém deixou que eu limpasse meu próprio vômito, apesar de minha insistência, e me mantiveram sentado por um bom tempo enquanto faziam a tarefa com a agilidade típica dos trabalhadores voluntários nesse evento. Recoloquei a máscara quando acordado, mas a preocupação me perseguiu desde então.

A outra situação que me fez optar por não mais tentar a observação participante durante a pandemia, mesmo em eventos com medidas de segurança, ocorreu no dia seguinte. Com máscara, fotografava uma das orações mais intensas no fim da cerimônia, um típico canto agudo, volumoso e emocionado em coral pelos *baye fall*. À minha esquerda, Dame Fall, que eu havia conhecido um ano antes naquela *dahira* pública, parecia esgotado de sua jornada de trabalho intenso desde o dia anterior no evento, em sua função costumeira de preparar e servir o famoso café Touba⁵⁴.

Repentinamente, levantou-se de onde estava sentado e cabisbaixo, correndo muito rápido em minha direção com o rosto coberto de lágrimas e a boca em grito agudo. Chocou-se em mim e na parede que estava justo a meu lado, e ali se fez um pequeno grupo de pessoas que, próximas fisicamente, aproximaram-se para tentar acalmar o rapaz em êxtase espiritual. Não tive como simplesmente me afastar da situação, e ajudei a despejar água gelada em sua cabeça, técnica utilizada pelos *murids* em situações do tipo. Trata-se do *dânu jêl* (em wolof, “cair” e “chorar”), reação corporal comum em rituais *murid* e considerada uma manifestação da fé, por vezes envolvendo o autoflagelo – caminhar sobre o fogo, bater-se com toda a força possível em uma parede (como neste caso) e entrar em convulsão são fatos comuns. Voltarei a esse fenômeno no capítulo 7, mas a questão é que, mais uma vez, a observação participante não pôde ser contida nos limites dos procedimentos de segurança ligados à pandemia da COVID-19. Isto me fez recuar dessas incursões.

⁵⁴ Café tradicional do Senegal, preparado com pimenta preta e cravo.

Naquela estada em Porto Alegre, as demais atividades foram as de caminhar pelos mesmos trajetos que fazia no ano anterior, em interações rápidas com Omar e Moustapha, e entrevistar Gorgui Dieye, que à época trabalhar como pizzaiolo e me recebeu em seu apartamento próximo do Mercado Público. Nessas ocasiões, mantivemo-nos a uma distância segura uns dos outros e com o uso de máscaras.

Conheci Gorgui Dieye ao adicioná-lo no Facebook a partir de um vídeo seu que outro senegalês, esse já meu amigo na rede social, havia compartilhado. Tratava-se de uma das produções da Gorgui Dieye TV, seu canal no YouTube que tratava da imigração senegalesa em Porto Alegre, da conjuntura política no Senegal, de entrevistas com brasileiros e de mensagens motivacionais. Gorgui Dieye também se dedicava a produzir vídeos de propaganda para lojas senegalesas na cidade, como a do próprio Abdou Karim Fall. Nosso contato se deu pelo caminho costumeiro do Facebook Messenger ao WhatsApp, e logo marcamos nossa entrevista aproveitando minha presença na cidade para o Grand Magal 2020. Além de ter compartilhado sua trajetória em diversos ofícios no Brasil, material importante para o capítulo 5, fez questão de gravar em vídeo nossa conversa, levando com naturalidade minha proposta de registrar em áudio a mesma. O objetivo era produzir conteúdo para seu canal, um *hobby* que ele segue aperfeiçoando em seu tempo livre, residindo agora em Atlanta. Lá, nossos caminhos se cruzaram, e destaco agora alguns elementos desse último momentos de minhas investigações empíricas para esta pesquisa.

3.2.4 O período de pesquisa em Atlanta

Em meados de 2021, participei de um processo seletivo aberto pela Comissão Fulbright no Brasil, sendo aprovado para um período de doutorado-sanduiche de nove meses na Emory University. Cheguei em Atlanta em agosto do mesmo ano, e voltei ao Brasil em junho de 2022, encerrando nesse momento o trabalho de campo para continuar a escrita desta tese. Após algumas semanas de adaptação, estabeleci os primeiros contatos com imigrantes residentes na cidade a partir de pistas da presença comunitária senegalesa que havia encontrado em diferentes meios *online*. Como em Porto Alegre, não demorou para que eu fosse direcionado à vida religiosa do grupo, centralizada em um largo prédio de dois andares, amplo pátio e ocupado semanalmente por dezenas de fieis *murid* e imigrantes recém-chegados ali

hospedados temporariamente. Mais uma vez, a solidariedade imigrante produzida pela religião se mostrou central aos sujeitos contatados, que faziam questão de me receber no chamado Institute Islamic Khadimou Rassoul (IKHRA) em encontros de prática do coral, eventos do calendário anual muçulmano e mesmo festas de aniversário. Há, por outro lado, algumas especificidades que esse caminho de investigação assumiu em Atlanta, bem como alguns dos aprofundamentos analíticos de enfoques já assumidos desde as experiências de campo vividas em Porto Alegre.

Em primeiro lugar, vale destacar que meus primeiros contatos com senegaleses em Atlanta ocorreram por via do IKHRA, que seguiu constante em meu trabalho de campo lá desenvolvido. Após tentar algumas abordagens por mensagens *online* no Facebook, em setembro de 2021 resolvi ligar para o número disponível da página da instituição⁵⁵. Deixei mensagem de voz explicando minha pesquisa, já que ninguém atendeu, sem muita esperança de resposta. Após alguns dias, a ligação foi retornada por Aisha, esposa de um dos líderes do instituto. Agradeceu pela ligação e disse que me direcionaria a Gibriel Faye por meio de seu número de telefone: “ele é muito bom, e tu sabe, nesse caso a gente tem que ter alguém que seja muito bom, que tenha estudado, que tenha a visão do coletivo!” (diário de campo, 24/09/2021). Essa ideia de porta-voz da comunidade vinha à tona constantemente com o tempo de meu envolvimento nas atividades semanais da comunidade, mas a vontade de me direcionar a essas figuras de autoridade se via impedida pela rotina atarefada desses indivíduos. O mesmo foi o caso em Porto Alegre: tanto Mor, o presidente da Associação dos Senegaleses de Porto Alegre, quanto Bamba, seu representante cultural, acompanharam a minha entrada nos ambientes conviviais do grupo, mas não puderam acompanhar de perto o estabelecimento de interlocutores e não puderam ceder entrevistas eles mesmos.

A conversa com Aisha também foi uma breve porta de entrada, fechada antes de que algumas perguntas pudessem ser feitas. “Então, como tu descobriu e se interessou pela *Muridiyya*?” (diário de campo, 24/09/2021), começou. Foi assim, aliás, que eu havia enquadrado meu interesse de pesquisa na mensagem de voz, porque sabia que teria generalizado se houvesse dito “senegaleses” ao invés de “*murids*”. Em minha resposta, citei *thiakry*, *thiebou diene*, *wolof*, minha pesquisa de mestrado e

⁵⁵ Disponível em: <https://www.facebook.com/Touba2828>.

Ahmadou Bamba como alguns dos elementos principais de minha trajetória de proximidade de senegaleses *murid*. Quando brinquei com um “*Ma ngi todou* Filipe [me chamo Filipe, em *wolof*]”, ela riu alto, e esse tom descontraído acompanhou a conversa inteira. “OK, vou dizer pra ele [Imma let him know] [Gibriel Faye] que tu vai ligar, e tu tem que vir pro Grand Magal, lá tu vai encontrar todas essas comidas que tu falou que gosta!”, disse enquanto encerrávamos a ligação.

O Grand Magal 2021 foi o primeiro evento organizado pelo e no IKHRA do qual participei. Antes disso, entretanto, confirmei o convite com Gibriel Faye por chamada telefônica, na qual ele disse que poderia lhe chamar de “Gibri”. Como Mor em Porto Alegre, Gibriel tinha uma postura vocal de alguém que atua como porta-voz, dando-me tempo para responder às suas dúvidas e se expressando pragmaticamente, como quem está na correria da rotina e precisa gerir bem o próprio tempo. Ao contrário de Aisha, ele foi menos reativo às minhas investidas em *wolof*, mas ainda se mostrou empolgado com minha curiosidade. “Foi bom falar contigo... mas me conta um pouco mais de ti”, disse no princípio. Após minha resposta, que demorou alguns minutos entre subperguntas que lhe surgiam, encerrou: “na sexta, me liga ali pelas 5 da tarde ou depois, daí a gente conversa melhor” (diário de campo, 22/09/2021). Desde então, já confirmara que eu poderia ir ao Grand Magal.

No dia do evento, foi ele quem me recebeu, apresentando-me a pessoas proeminentes da comunidade e tomando um tempo para conversar comigo. Gibriel Faye fez uma pergunta a mim muito inesperada em um desses momentos: “e tu, de onde tu veio?” (diário de campo, 26/09/2021). Tamanha foi minha surpresa que, em princípio, respondi com outra pergunta: “de onde vêm meus ascendentes, tu quer dizer?”. “Isso!”, respondeu diretamente. “Bom, me disseram que é da Alemanha, na parte da minha mãe, e da Itália, da parte do meu pai... mas eu não sei se tem outros lugares, acho que provavelmente, né?”. Enquanto eu falava, Gibriel Faye me olhava fixamente nos olhos, suspendendo a atenção que havia mantido difusa entre eu e o evento até então. Cerrando o olhar, como quem vigia cada palavra, ouviu meu nervosismo ao tentar lidar com a significância da pergunta naquele contexto enquanto a respondia: “e pra ser sincero, esse tipo de herança familiar significou diferentes coisas pra mim ao longo do tempo... porque no sul do Brasil, essa identidade tende a envolver racismo, sabe, eram imigrantes, trabalhadores que saíram dos seus países em busca de oportunidades, e eu reconheço isso hoje em dia, mas quando eu fui pra

universidade eu tive que me livrar daquele orgulho racial com o qual eu cresci porque eu me dei conta nessa época que isso envolvia racismo em algumas situações... então é meio por aí que eu me encontro agora, a migração sempre me fascinou por conta dessa narrativa da migração na minha família, mas agora eu olho pra isso de um modo que não é mais excludente... e as pessoas senegalesas em si, lá no sul brasileiro, me ajudaram a refazer o sentido pra mim de cidades construídas por imigrantes... eles dizem 'nós também estamos construindo essa cidade, trazendo riquezas tanto econômicas quanto culturais', sabe?"

Não fosse eu dar um ponto final à minha fala, Gibriel Faye não teria a parado. Ele queria ouvir tudo o que eu tinha a dizer, e pude perceber que foi uma pergunta-chave, já que das primeiras feitas em nossa conversa, como que um pré-requisito para seus próximos passos no papel de guia que assumiu em relação a mim na ocasião. Deu uma pausa de poucos segundos e continuou, quase mecanicamente: "OK, então eu vou te apresentar pro *imam*⁵⁶, só deixa eu ir lá e logo volto, tá? Fica por aqui, em um minuto tô de volta..." (diário de campo, 26/09/2021). Fiquei ali, pensando na pergunta, uma forma de me marcar racialmente que ia muito além dos olhares e das pequenas falas indiretas, algo que tem sido a regra em eventos como esse no Brasil. Ali, ele estava me provocando a pensar sobre mim mesmo racialmente, mas não só isso, a pensar em mim mesmo racialmente estando na posição de ser o único branco no meio das centenas de pessoas que participavam daquele evento. Ou seja, falar sobre isso estando ali, como pesquisador, tinha uma significância específica, um potencial de deslocamento de mim específico, e Gibriel Faye sabia disso. Sua pergunta foi tanto um "teste" para saber se me apresentaria diretamente ao *imam*, guia e líder espiritual daquela comunidade, quanto uma forma de gerar um estranhamento de mim mesmo a ser exercitado durante minhas atividades de pesquisa junto ao IKHRA. Foi essa uma pergunta "pré-requisito" e, ao mesmo tempo, "condicional": ela me abriu portas, mas com a condição constante de que eu saberia minimamente lidar com o fato de ser o único branco no evento, sendo interpelado por

⁵⁶ "A palavra '*imam*' é um termo árabe significando um líder, um modelo, uma autoridade, ou um exemplar. [...] O líder das orações congregacionais é tipicamente designado como um *imam*, e a partir do século IX o termo foi também usado para designar teólogos sunitas de destaque. Mais comumente, entretanto, o termo se refere ao califa na literatura jurídica sunita e, no xiismo, ao guia infalível da comunidade" (MARTIN, 2004, p. 349, tradução minha).

diferentes pessoas e desde diferentes entendimentos sobre relações raciais. Situações como essa me levaram aos enfoques analíticos dos capítulos 4 e 5.

Parte da área externa do IKHRA, reservada no Grand Magal 2022 à preparação e consumo de alimentos.



Fonte: arquivo de campo.

O Grand Magal 2021 também foi uma oportunidade de conhecer outro grupo de pessoas que fez parte importante da interlocução que possibilitou esta pesquisa: senegaleses migrados aos Estados Unidos depois de um tempo de residência no Brasil. Entre um e outro encontro com Gibriel Faye, conheci Ndongo, pois a notícia de que eu era brasileiro já corria pelos corredores do IKHRA. Ele me abordou sobre isso e logo demos uma caminhada juntos, conversando em português e compartilhando opiniões sobre Atlanta e as cidades brasileiras nas quais eles haviam residido anteriormente. No capítulo 6, tratarei com maior detalhe analítico sobre esse tipo de encontro etnográfico. O que vale destacar aqui é que, logo, fui posto em contato com a maioria dos senegaleses chegados do Brasil a frequentarem o IKHRA e, mesmo que não soubesse o nome de alguns deles, nossas interações naquele ambiente religioso foram fundamentais para meu trabalho de campo em Atlanta. Ao longo de algumas semanas, até mantivemos um grupo de aulas básicas de inglês, das quais participavam Ndongo, Aliou e Mbaye Sakho. Também foi na convivência com eles que percebi a mesma dificuldade de marcar entrevistas que havia encontrado em meu trabalho de campo em Porto Alegre. Como veremos, as rotinas dos interlocutores desta pesquisa eram ritmadas especialmente pelo trabalho.

Outro evento importante foi o Gamou 2021, realizado na metade de outubro, e que representou um estreitamento de alguns laços e feitiço de outros. Ali, comecei a perceber que certas dinâmicas institucionais da *dahira murid* em contexto de mobilidade eram regulares, e que estas entrariam em minha tese, especialmente no capítulo 7. Neste dia conheci Mamadou Diop, um senhor que aparentava ter entre 60 e 70 anos, vestido com roupas e acessórios vistosos, e muito receptivo. Seu filho, Mohammed Diop, era um dos membros mais frequentes do *kourel*⁵⁷, e Mamadou Diop fez questão de expressar o quão orgulhoso se sentia disso, ao mesmo tempo em que me introduziu em mesmo tom ao universo do IKHRA. “O que tu quiser fazer aqui [whatever you feel like doing here], vai funcionar para essa comunidade” (diário de campo, 19/10/2021), disse logo no início de nossa conversa sobre minha pesquisa, adicionando que havia uma sala no primeiro andar à qual eu seria direcionado logo depois para jantar com o *imam* e outros membros com posição de liderança da instituição. É claro, tudo isso ocorreu já depois de minhas primeiras visitas à *dahira* a partir do Grand Magal e algumas outras esporádicas ao longo das semanas. Gibriel Faye, que Mamadou Diop elogiou muito a mim, já havia me entrevistado, de certa forma, e como porta-voz da comunidade naquela situação provavelmente passou suas impressões ao segundo.

Há especificidades sobre o contato com Gorgui Dieye, outro dos senegaleses migrados do Brasil aos Estados Unidos naquele momento. Em primeiro lugar, eu já o conhecia, como mencionei algumas páginas atrás: havia lhe entrevistado em Porto Alegre em fins de 2020. Em um terça-feira do dezembro de 2021, estava em um mercado e, de repente, recebi uma chamada telefônica de um número desconhecido. “Se você quer aceitar essa chamada, aperte o número 1”, disse uma voz robótica em francês do outro lado da linha. Olhar os corredores e prateleiras cheias de cores e formatos rapidamente se transformou em pensar se era Gorgui Dieye tentando me contatar desde o Texas. Por contatos anteriores dele, sabia que estava detido lá e que aguardava ser liberado na condição de solicitante de asilo político. E era ele. Há vários dias não tínhamos conversado, sendo que as últimas mensagens eram aquelas em que ele me contara que havia atravessado a fronteira com o México e que havia sido detido. Apertei o 1. “Oi Filipe! Como você tá?”, disse ele. Muito barulho de fundo, que soava como um conjunto de vozes também em chamadas telefônicas, e, por vezes,

⁵⁷ Grupo de cantores vinculados a uma *dahira*. Tratarei melhor do tema no capítulo 7.

carrinhos de mão ou mesmo trens se movendo. Um lugar de passagem, de fato, tal qual a chamada em si, e a nossa conversa. Eu disse estar bem e imediatamente mudei o foco da fala para ele. “Como tu tá? Tão te tratando bem aí? Tá comendo bem?”, foram algumas das questões.

Ele soou estar em boa forma, mesmo parecendo bem mais magro e cansado em algumas fotos que me mandou no WhatsApp assim que chegou na Cidade do México. Contou-me que havia outros homens senegaleses com ele, e que ele não sabia quando iriam lhe soltar depois que me ligaram para checar as informações de contato que Gorgui lhes havia dado. Esse parecia ser o propósito principal da chamada. “Eles vão te ligar pra perguntar se tu me conhece e tudo mais, pra aí depois eles me liberarem, entende? Então eles vão te ligar, tá meu amigo...”, disse ele na metade da chamada. “Sim, sim, amigo, tô cuidando bastante o celular... pode deixar que vou ver quando eles ligarem!”, expliquei. Também falamos sobre sua família não ter notícias dele, e me voluntariei a conversar com seus parentes por mídia social. Ele pausou e disse que tentaria ligar para sua família novamente, e que me avisaria caso isso não funcionasse. De qualquer modo, nós logo terminamos a conversa, já que a ligação tinha duração pré-estabelecida.

Depois de um tempo, chamadas telefônicas de um número desconhecido se tornaram a mim sinônimo do contato com Gorgui. Imediatamente depois de termos encerrado nossa segunda chamada, recebi uma mensagem de texto automática do mesmo número de origem da ligação com o seguinte: “Aqui é Gorgui Dieye, encarcerado na Allen Parish Jail. Configure uma conta (\$0,21/min) em www.ncic.com ou ligue para 8009432189. Adicione este número à sua lista de contatos para evitar bloqueio de chamadas vindas deste estabelecimento”. Salvei o número e visitei o site. Nele, encontrei a informação de que a mediadora responsável pela ligação era uma empresa privada que “oferece serviços de comunicação à indústria correcional e apoia os esforços de aplicação da lei”. Foi assim que me mantive em contato com Gorgui Dieye durante sua detenção em Alexandria (Louisiana), a três horas de ônibus de El Paso, de onde o senegalês havia sido transferido.

Gorgui Dieye estava na linha, novamente com um tom de voz razoavelmente calmo - especialmente a ouvidos como os meus, acostumado com suas experiências institucionalizadas de mobilidade internacional típicas da vida acadêmica. O

interlocutor logo disse que estava bem e que agora estava na Louisiana, tendo sido levado para lá junto de outros dois imigrantes senegaleses que o acompanharam na mesma viagem. Disse que ouviu de um detido que a transferência para a prisão Allen Parish geralmente significava a liberação estar mais próxima. Disse que também ouvira que as autoridades me ligariam e perguntariam não só se eu conhecia ele, e se eu poderia receber a chamada para a sua audiência, mas também se eu poderia comprar a passagem de avião para que Gorgui pudesse vir diretamente da Louisiana para Atlanta. Ele disse que esse mesmo informante lhe havia dado uma estimativa do preço da passagem.

No início de fevereiro de 2022, após três meses detido, Gorgui Dieye foi liberado para viajar a Atlanta e encontrar o *asylum sponsor* informado às autoridades, que nesse caso era eu. Arranjei uma carona com um colega da Emory University e encontramos Gorgui no aeroporto. Como ainda faltava um mês para que o contrato de aluguel que eu havia assinado expirasse, ofereci um quarto vago a ele durante esse tempo. Assim, o convívio com o colega de apartamento se tornou outra das dimensões do trabalho de campo realizado em Atlanta, e essa proximidade merece aqui a seguinte atenção:

Pego-me pensando nos papéis que aqui coexistem, ao menos no período em que Gorgui permanecer morando comigo. Pesquisador, amigo e colega de apartamento, tudo ao mesmo tempo. Qual a problemática disso? A perspectiva que tenho desenvolvido para responder isso é a de estabelecer na fundação da tese um marco metodológico e epistemológico: minha relação com os interlocutores é de uma aliança por compreender a mobilidade humana como desde um ponto de vista humanista e humanitário, uma relação fundada antes na confiança mútua e na ética do que na perspectiva historicamente recorrente da culpa branca (KILOMBA, 2010) expressa na figura do antropólogo como o salvador, aquele que promoverá o autoentendimento dos pesquisandos e a mudança de sua realidade. Daí é que, desde o princípio, Gorgui sabia que não teríamos problema em dividir despesas, e em contar com o meu apoio sempre que possível, pois isto estava estabelecido desde nossos primeiros contatos em Porto Alegre. Foi assim que ele me comunicou despreocupadamente que ainda não poderia ressarcir o valor que eu havia pago para sua passagem aérea até Atlanta, mas que o faria assim que possível, e foi o que ocorreu. Aliou, outro senegalês migrado do Brasil aos Estados Unidos, também parecia reconhecer isso, o senso de compromisso mútuo que estabelecemos em nossa relação de pesquisa. Quando me desculpei por ter desmarcado uma de nossas aulas de inglês que havíamos acordado para um domingo, já que estava bastante envolvido com a chegada de Gorgui, Aliou respondeu: “não tem problema, amigo, não se preocupa com aula, a gente pode fazer depois, tu tem um viajante novo aí e precisa ajudar com o que ele precisa agora, não se preocupa, tá?” (diário de campo, 09/02/2022).

Levar ao diário de campo o convívio com Gorgui Dieye enquanto colega de apartamento me fez refletir, recorrentemente, sobre as possibilidades e obstáculos de uma situação de pesquisa como esta. O trabalho de campo implicado com amizade é muito positivo, mas também desafiante. Há sempre o que anotar, conversar, questionar, e o espaço se torna um pouco confuso em termos do que está se passando nessa relação. Ao longo desta tese, procuro manter em análise dois dos principais processos aí implicados: (i) como esta proximidade toda afetou os dados que produzi - tanto em termos de filtro da atenção quanto de minha capacidade de analisar os mesmos; (ii) como essa colaboração me colocou tanto no lugar de “migrante pioneiro”, inserido em uma rede que inspirou Gorgui Dieye a migrar aos EUA (ele costumava reagir positivamente a minhas postagens de Instagram sobre os estudos em Atlanta, por exemplo), quanto na posição ética de pesquisador engajado.

Sobre o primeiro ponto, é possível identificar que a parte biográfica de meu foco de análise se deu parcialmente pela proximidade de convívio com o Gorgui, ao mesmo tempo em que voltar aos diários de campo para a classificação de dados permitiu perceber uma tendência a generalizar sem muita cautela analítica aquilo que ele falava sobre “os senegaleses migrantes”, “os *murid*”, ou mesmo sobre sua trajetória individual. Este desafio clássico, ligado à figura do “interlocutor-chave” na história da Antropologia, tem um enfrentamento que a mim funcionou com o exercício de duas perguntas principais: (i) “alguém além dessa pessoa disse algo parecido e/ou comentou sobre o mesmo tema?”; (ii) “o que essa pessoa quis dizer ao realizar uma generalização, considerando a situação social em que a interação ocorreu?”.

Acerca do segundo ponto antes mencionado, vale notar que havia conversas no trabalho de campo antropológico que só ocorriam se fossem provocadas por perguntas diretas, especialmente nas relações com interlocutores de datas mais antigas – como Gorgui. Nessas, então, gradualmente exercitei questionar sobre assuntos delicados, e que poderiam significar aos interlocutores responder com palavras não necessariamente cordiais e positivas frente às nossas posições assimétricas no campo da mobilidade humana. Foi parte do desenvolvimento de laços de confiança em meu trabalho de campo assumir minha condição como uma ética de colaboração com os interlocutores e, especialmente, da consciência compartilhada entre eu e os demais envolvidos de que discordâncias, constrangimentos e embates não significariam o enfraquecimento de nossas relações.

À altura de novembro de 2021, minha presença no IKHRA já se tornara costumeira, e alguns dos frequentadores começaram a tirar suas curiosidades sobre mim diretamente. Foi o caso de Mansour Ndiaye, que conheci no restaurante senegalês Bamba Cuisine, localizado nas redondezas de Atlanta. Além de me convidar a visitar o IKHRA com ele, continuou engajado em conversas comigo sempre que nos encontrávamos na sala de orações durante as cerimônias comunitárias semanais. Em uma dessas, Mansour Ndiaye fez questão de me apresentar a Serigne Fallou, um menino de uns 13 anos de idade que frequentemente ajudava na organização do espaço para ocupação do *kourel*. Apresentou-me como um dos sujeitos mais estudiosos da religião *murid* no IKHRA, e logo Serigne Fallou estava usando minha câmera para fazer fotografias dos presentes e me explicando diversos dos aspectos institucionais daquela *dahira*. Em 2022, era Serigne Fallou quem, na grande maioria das vezes, recebia-me no IKHRA quando eu chegava desacompanhado na instituição, também me avisando quando os encontros eram eventualmente suspensos ou remarcados. Foi também graças às conversas com Serigne Fallou que percebi as complexidades etnográficas do uso de máscaras faciais no trabalho de campo. Em Atlanta, o uso já estava sendo considerado opcional, e gradualmente fiz minhas opções de acordo com os acontecimentos em campo:

A flutuação do que poderia ser chamado de “políticas da máscara” em meu trabalho de campo expressa não só dados importantes sobre a pandemia, mas também sobre ética em pesquisa antropológica. No período de rápida baixa no número de infectados e internados pela COVID como efeito da vacinação em massa já em terceira dose, vi-me em um constante balanço entre, por um lado, buscar maior conexão com os interlocutores pela exposição de meu rosto e, por outro lado, a cobertura do mesmo pelo uso da máscara. Neste momento, senti (e ouvi, algumas vezes) que fazer parte da minoria a usar máscara em uma reunião da *dahira*, por exemplo, já não significava a todos que eu estava protegendo a mim e aos demais, mas que eu estava apontando a presença do vírus nas pessoas daquele ambiente, em uma reação exagerada a uma remota possibilidade de infecção que, se ocorresse, seria bem remediada por conta dos estágios em que a vacinação se encontrava. Este clima se fez sentir em meu trabalho de campo de forma cada vez mais acirrada nos últimos meses de minha presença em Atlanta, considerando que me vi o único a usar o acessório de precaução nos encontros da *dahira*. Quando conversava sobre a vacinação do grupo de presentes e recebia resposta afirmativa, optava por tirar a máscara, considerando também que a mesma já não era mais legalmente obrigatória em locais fechados (diário de campo, 01/02/2022).

A interlocução estabelecida com Serigne Fallou também significou uma importante aproximação do grupo de jovens da instituição, intitulado IKHRA Youth. Unidos pela idade e pelo envolvimento em atividades educacionais oferecidas naquele ambiente, tais jovens eram como pontes geracionais que me aproximavam de sujeitos

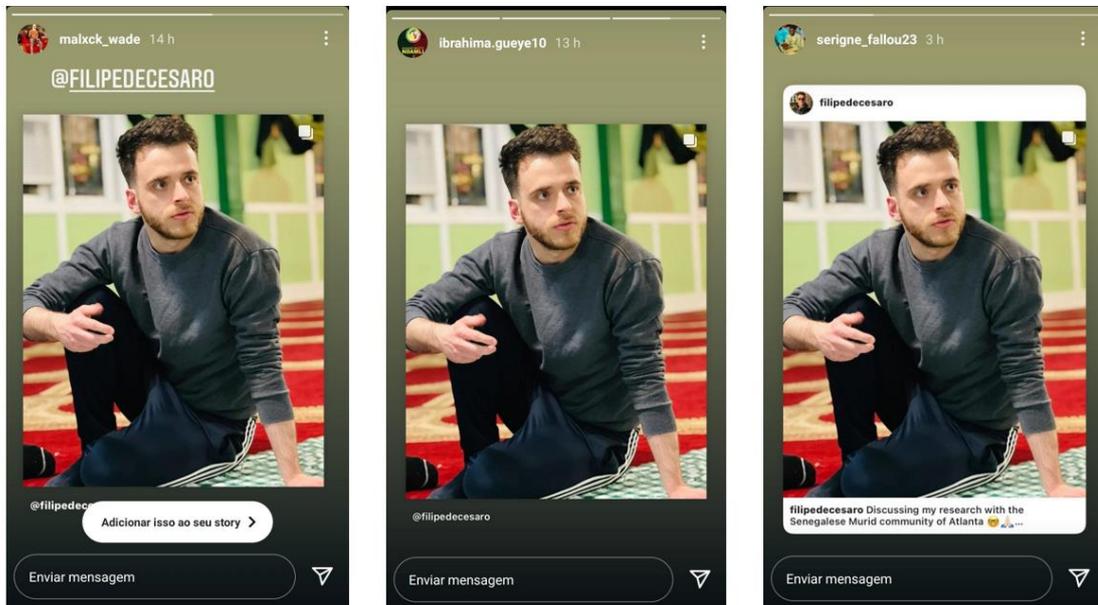
mais velhos e importantes na diretoria do IKHRA. Foi por meio de Baye Ndao, amigo próximo de Serigne Fallou no IKHRA Youth, que tive a oportunidade de apresentar a membros proeminentes da instituição minhas intenções de pesquisa. Isso porque Baye não só deu a ideia, quanto contactou a diretoria para que o momento fosse realizado no fim de uma prática semanal do *kourel*. Na ocasião, apresentei meus interesses sobre a mobilidade internacional de senegaleses *murid* e ouvi Seydina Saliou, um senhor de uns 50 anos de idade, representar o grupo do *kourel* e da diretoria ali presente ao sugerir pessoas na *dahira* para que eu contactasse e reagir positivamente à pesquisa. Malick Wade, outro membro do IKHRA Youth, fotografou-me nessa ocasião:

Publicação no Instagram de duas fotografias feitas por Malick Wade, e que fiz para agradecer ao IKHRA pela receptividade.



Fonte: arquivo de campo.

Alguns dos compartilhamentos da publicação realizados por frequentadores do IKHRA.



Fonte: arquivo de campo.

Além de frequentar o IKHRA, ocupei os últimos meses de minha presença em Atlanta acompanhando Ndongo em parte de sua vida cotidiana, especialmente no que toca ao processo legal referente a seu status nos Estados Unidos. Uma das instâncias disso se deu em fevereiro de 2022, quando Ndongo me solicitou ajuda em relação a seu processo legal no Departamento de Justiça. Contou-me que um funcionário do ICE haviam entrado em contato com o *sponsor* de seu pedido de asilo, com o qual Ndongo já não morava mais, pois seu tio lhe oferecera hospedagem em sua casa alguns dias depois da chegada do imigrante a Atlanta. A ligação foi para solicitar que Ndongo se apresentasse à Corte de Imigração de Atlanta para que fizessem a retirada da tornozeleira de monitoramento que ele estava usando desde que fora detido ao cruzar a fronteira. Isso porque o aparelho estava apresentando problemas e, portanto, seria substituído por um novo ou por outra forma de monitoramento. Na ocasião, foram três as demandas de Ndongo a mim, como tradutor: (i) pedir que tirassem a tornozeleira, cujo mal funcionamento não lhe deixava dormir (o aparelho tremia em sua perna, solicitando o carregamento que já não funcionava mais) após os seus expedientes de trabalho de 12 horas de duração; (ii) solicitar a atualização de seu endereço junto à Justiça; (iii) verificar a possibilidade de alterarem o local de sua

audiência, de El Paso (Texas) a Atlanta (Georgia). Este tipo de troca se manteve constante até meu retorno ao Brasil em junho 2022, e possibilitou as análises que desenvolvo a partir daqui.

3.3 RESUMO DO CAPÍTULO

Neste capítulo, detalhei meu trabalho de campo em termos cronológicos, focando nas particularidade de meu acesso aos sujeitos que atuaram como interlocutores desta pesquisa. Especificamente, dei ênfase à relação entre mudanças nos focos de investigação e as sugestões diretas dos interlocutores, tanto diretas e discursivas quanto indiretas e práticas. Tratei do foco inicial no cotidiano de vendedores de rua e do processo de inserção nas instâncias comunitárias da presença senegalesa em Porto Alegre, chegando às adaptações necessárias por conta da pandemia da COVID-19 e ao período de pesquisas que vivenciei em Atlanta.

4 RELAÇÕES RACIAIS E SUAS INTERSECCIONALIDADES NA PRODUÇÃO DA DIFERENÇA

Este capítulo, bem como o próximo, propõe que um dos sentidos que os senegaleses contatados dão à sua mobilidade é o de produzir interações entre sujeitos de diferentes espectros sociais acerca, primariamente, do tema de raça, interseccionado situacionalmente com os marcadores de nacionalidade, classe, religião e gênero. A presente seção se dedica especialmente ao tema racial, e está dividida em três partes, que analisam, respectivamente, os três aspectos deste fenômeno que primeiro se destacaram durante o trabalho de campo realizado: (i) a experiência de ocupar uma condição racial de exceção; (ii) as diferentes implicações analíticas dessa experiência de acordo com cada um dos dois contextos empíricos acessados; (iii) a mediação das relações de campo pela fotografia e sua definição etnográfica da ideia de “restituição”. Esse conjunto de relações aponta sob quais condições de diferença racial a minha pesquisa antropológica se deu.

4.1 PERCEBENDO-SE BRANCO NO TRABALHO DE CAMPO ANTROPOLÓGICO

A ideia de interseccionalidades entrou em minha atenção durante o trabalho de campo a partir de outra categoria nela historicamente implicada: a de raça. Isso porque uma série de situações de meu convívio com diferentes interlocutores iniciado em 2019 tornaram o tema inescapável, sinalizando a necessidade de superar a limitação de meu projeto de pesquisa anterior com imigrantes senegaleses (DE CÉSARO, 2018). Dados os caminhos tomados por meu trabalho de campo, procuro manter este capítulo inspirado em três premissas analíticas que Patricia Collins (2019) propõe como centrais ao que denomina de Paradigma das Interseccionalidades:

(i) raça, classe, gênero, e sistemas de poder similares são interdependentes e mutuamente constroem uns aos outros; (ii) relações de poder em intersecção produzem desigualdades sociais interdependentes de raça, classe, gênero, sexualidade, nacionalidade, etnicidade, habilidade, e idade; (iii) a posição social de indivíduos e grupos dentro das relações de poder em intersecção molda as suas experiências dentro do e perspectivas sobre o mundo social (COLLINS, 2019, p. 44, tradução minha).

Para operacionalizar tais pressupostos, trato os modos de identificação social evidenciados nas relações de pesquisa (raça, gênero e classe, por exemplo) enquanto

“marcadores”, aqui definidos como variáveis visivelmente perceptíveis ou não e que informam, cada qual com seus precedentes políticos, como os envolvidos em cada interação a concebem, bem como a si mesmos e aos demais (PISCITELLI, 2008). Em poucas palavras, os marcadores que cada sujeito carrega consigo produzem a “diferença” em termos sociais práticos. Essa, portanto, é aqui definida como a seguir:

Diferença não é alteridade. Enquanto a alteridade tem suas leis e interditos, a diferença sempre implica a interdependência destes gestos feministas de duas faces: o de afirmar “eu sou como você”, ao mesmo tempo em que se aponta insistentemente a diferença, e o de lembrar “eu sou diferente”, enquanto perturba-se toda definição de alteridade atingida (MINH-HA, 2015, p. 56).

Vale destacar alguns eventos que, seja pela via do fetiche, seja pela da fobia (BHABHA, 1998), fizeram-me constatar o racismo no cotidiano dos senegaleses acompanhados desde minha posição como pesquisador branco, considerando que “sem uma auto-reflexão séria, a interseccionalidade poderia facilmente se tornar apenas outra teoria social que implicitamente defende o *status quo*” (COLLINS, 2019, p. 2, tradução minha).

“Tu sabe que os senegaleses têm muito *mais cultura* que a gente, os brasileiros...” (diário de campo, 16/09/2019), disse-me um senhor muçulmano branco sentado ao lado de Mor, Ndiaye que me recebia na sala de orações do Centro Islâmico de Porto Alegre para conversarmos sobre minhas intenções de pesquisa junto à comunidade senegalesa da cidade. Mor Ndiaye já esperava o senhor encerrar o assunto que começou comigo, mas, quando o homem empregou aquela frase, o presidente da Associação dos Senegaleses de Porto Alegre me mostrou seus olhos revirados. Eu não soube direito o que responder, e acabei dando mais espaço para aquele senhor falar. Continuou, comentando sobre o baixo domínio de línguas estrangeiras por brasileiros, sobre certa indisciplina que os caracterizaria como nação e, finalmente, sobre a dedicação ao trabalho árduo que também distinguiria senegaleses de brasileiros. Logo, Mor Ndiaye interrompeu, referindo-se a mim com um “como posso te ajudar, Filipe?”, e seguimos conversando sem a participação do comentarista, que retomou suas preces.

Esta foi a primeira vez no trabalho de campo desta pesquisa no qual percebi uma romantização de imigrantes senegaleses seguida de uma reação negativa, como foi a do olhar de Mor Ndiaye. Com o tempo, isso se tornou praxe na investigação, e

fui notando um extremo romantizar do Outro comumente expresso pela linguagem da nação e da religião (ou em conjunção a esses marcadores), mas fundado primariamente em uma variedade de discriminações de raça. Ao invés de hierarquizar marcadores em termos de seu peso explicativo *a priori* ou ranquear quantos tipos de opressão cada envolvido em um contexto social sofre, tal proposição deixa abertas as possibilidades situacionais de configuração de marcadores sem desconsiderar o recorte racial que, porque fenotípico, definia as interações de meu trabalho de campo antes mesmo de seu início verbal.

Trata-se de “reconhecer a diversidade de experiências corporificadas do colonial moderno, irrestritas à centralidade de raça” (AKOTIRENE, 2018 p. 51), mas sem deixar de manter um olhar atento aos caminhos empíricos revelados pelo trabalho etnográfico realizado. A narrativa que ele revelou comum, assim, aposta que pessoas podem ser agrupadas em grupos identitários com correspondências fixas a certas características comportamentais, substituindo a posição de *sujeitos* pela de *inferiores ou superiores*. E, nos usos hierarquizantes do termo “cultura” em forma singular, como o daquele senhor, percebi que o posto de inferiores era regularmente dado a grupos negros ou nações tidas por miscigenadas, em oposição aos ditos superiores, representados pelo imaginado polo da pureza. Em suma, “atitudes sobre etnicidade são tanto construídas por, quanto constroem, noções de identidade nacional” (LESSER, 1999, p. 5, tradução minha).

Quase um ano depois, a dimensão fóbica da mesma narrativa, dando inferioridade e pena aos senegaleses, apareceu na fala de um motorista de aplicativo de transportes, que me deu carona da mesquita porto-alegrense até minha casa. Ele fazia questionamentos genuinamente curiosos, já que percebera que eu havia sido acompanhado até a calçada por dois homens negros em vestes *murid*. Por outro lado, suas perguntas eram formuladas a partir de pressupostos racistas que vários interlocutores me relataram ser amplamente reproduzidos desde sua experiência de moradia em Porto Alegre e outras cidades brasileiras: “pois é, lá é bem complexo, né... as *tribos* deles lá cada uma tem uma língua...” e “que coisa triste, a *guerra civil* deles lá, na África, né...” foram as frases-destaque do motorista (diário de campo, 04/10/2020, grifos meus).

Acompanhar eventos coletivos organizados pela comunidade senegalesa em Porto Alegre, ou apoiados pela mesma, também foi fundamental para me levar à temática racial. Nesse caso, entretanto, de uma forma muito mais corporificada: na maioria das vezes, eu fazia parte de uma minoria branca, quando não era o único branco na ocasião. A primeira experiência que me aproximou disso foi a da edição inaugural do Festival Africanidades, ocorrida em novembro de 2019. O evento foi idealizado pelo *rapper* senegalês Mr. Wzeu que, há época, tinha intensa atuação em performances ao vivo e produções audiovisuais em Porto Alegre e região. Com o apoio das ONGs Misturaí Porto Alegre e Sociedade União Vila dos Eucaliptos (SUVE), o evento foi realizado no Afro-Sul Odomodê, espaço cultural dedicado à “promoção e preservação das raízes da arte e da cultura afro”⁵⁸. Em sua primeira edição, o festival ocorreu ao longo de um domingo, tendo na programação palestras sobre racismo, negritude e branquitude ministradas por representantes culturais de diferentes grupos imigrantes em Porto Alegre, um desfile de moda afro-brasileira, apresentação de um projeto escolar de confecção de brinquedos afrocentrados, culinária típica da África Ocidental, presença de diferentes vendedores expondo produtos ligados à moda afro-brasileira, e shows ao vivo de artistas nacionais e internacionais.

Cheguei ao local do evento vestindo uma camiseta com detalhes em tecido *kente*⁵⁹ que havia comprado de Ousmane Ndiaye, um dos interlocutores de minha pesquisa de mestrado em Santa Maria, e que sempre se empolgava com meu uso da vestimenta em eventos centrados na presença africana e/ou senegalesa no Brasil. Por outro lado, era a minha primeira vez no local, e só achei a entrada do mesmo porque outra participante do evento, também perdida, viu as cores de minha camiseta e se aproximou para que procurássemos juntos o endereço correto. Apesar de ela não estar vestida como eu, éramos dois brancos presentes em um evento protagonizado por sujeitos negros, o que nos posicionava em um campo nada evidente ou fixo de um espectro que vai da apropriação cultural ao ativismo antirracista (YOUNG e BRUNK, 2009; ARYA, 2021), entre um aproveitar-se da “alteridade” e um colaborar

⁵⁸ Fonte: <https://www.facebook.com/afrosul.odomode/>.

⁵⁹ “*Kente* é o nome de um tecido de seda colorido, intrincado e manufaturado tradicionalmente vestido por nobres Axante em ocasiões cerimoniais. Os tecidos antigos são coloridos com tinturas vegetais em azul profundo, amarelo, verde e tons vermelhos, e são costurados em padrões sutis e elegantes. Peças grandes de *kente* consistem de várias tiras de tecido ligadas umas às outras” (STOLLER, 2002, p. 46, tradução minha). Desde a década de 1960, a estética *kente*, já espalhada pela África Ocidental a partir de Gana, popularizou-se mundialmente e teve seu padrão de cores e formas emulado para o consumo nos mais diversos contextos culturais.

com o fortalecimento da “diferença”, retomando os conceitos de Trinh Minh-ha (2015) definidos há algumas páginas.

Assim se apresentaram estas expressões naquele evento: tanto nas interações em que me envolvi quanto nos momentos cerimoniais da programação, a fronteira entre o fetiche racista e a cooperação em prol do antirracismo foi um objeto de constante negociação. E eu estava implicado na mesma, assim como se viu Helena, uma professora universitária branca que conheci à época, e que me relatou em entrevista o tipo de reflexão racial à qual foi levada pelo convívio com imigrantes senegaleses em Porto Alegre:

a primeira coisa que eu pensei assim foi apropriação cultural, sabe, porque “isso não me, eu não posso usar isso, isso não me pertence”... a primeira vez, isso foi lá em 2017 acho, o primeiro Magal que eu participei foi na Igreja da Pompeia, o primeiro, o primeiro ano, depois no outro ano foi numa quadra indoor que eles alugaram, sabe? Eu acho que esse, eu fui a quatro edições do Magal já, e nesse primeiro Magal eu fui tomada com, eles me presentearam a roupa, daí eu fui, e disse “bom”, fica aquela coisa sabe... “tá, eu vou porque me presentearam a roupa”, mas fui com a cabeça descoberta, e aí eu entendi que todas as mulheres tavam com a cabeça coberta e me senti muito mal com isso, sabe, parecia que eu tava desonrando a tradição deles, daí eu pensei “bom, da próxima vez, se isso acontecer, eu vou tal e qual eles me recomendarem”, daí falei com as mulheres, digo “como é que as mulheres vão no Magal?”, “as mulheres vão assim, assim e assado”, digo “bom, se for pra ser assim, vai ser desse jeito”, daí eu chegava lá com aquele, eu não lembro mais o nome do negócio que bota na cabeça, mas eu chegava lá com aquele, o véu de botar na cabeça, e eu pedia pra elas fazerem a amarração que elas fazem, daí ficava com aquele coisa amarrada na minha cabeça o tempo inteiro pra ser como era pra ser, né, eu me sentia desonrando a ancestralidade deles, e no fim, ao cabo a minha, né, não seguindo o ritual que deveria ser seguido, e aí foi assim... e aí agora eu não me sinto mais nessa situação, não ando fora do evento com a cabeça coberta, mas eventualmente com a roupa sim, porque eu adoro as cores, e se alguém me interpelar me dizendo que é apropriação cultural, eu vou ter argumentação pra explicar que, que eu não me sinto dessa maneira, que eu não exploro essa situação, enfim, que eu apoio a comunidade da maneira que eu consigo ajudar, dando visibilidade, incluindo em todos os espaços possíveis que eu tenho acesso, eu sempre tento incluir a comunidade, né... [...] a minha preocupação era tu chegar lá e tu ver pessoas que não estejam com o traje, né? Daí eu pensei, disse “bom, se jogar aqui de calça jeans e camiseta, vai ser um absurdo”, aí essa foi uma preocupação também, dessa leitura de entender o quanto é importante pra eles, né? (entrevista, 10/06/2021).

Já na vontade de sacar a câmera da mochila, entrei acompanhado da moça branca que conheci na entrada do evento. O pátio formava um contínuo que se assemelhava a uma pequena vila, com duas ou três casas de construção e reboco simples. Na entrada do salão, que me parecia o prédio maior e melhor estruturado, um fundo em tinta branca anunciava o nome do local, representando uma mulher e dois homens negros pintados em um contexto de música e dança, e com o uso de

vestimentas claras típicas de diferentes tradições religiosas afro-brasileiras. Logo abaixo, via-se escrito: “Um pedaço da África no Sul do Brasil”. Ao redor, tudo se parecia com uma feira colaborativa, na medida em que pequenas bancas comerciais se configuravam em um meio círculo, bastante visível e sem obstruir o vaivém de pessoas entre a área aberta e o salão. Ali, num festival com a presença de tantas nacionalidades africanas, reconheci alguns sujeitos como sendo senegaleses pelas roupas que usavam e pela sonoridade da língua *wolof*. A cor de pele, ali, já não me parecia o marcador diferencial mais atuante.

Logo fomos envolvidos pela tônica de Vito, um senegalês que conheci nesse dia e que foi o responsável por uma das palestras. Sua fala em muito se parecia com o tom geral do evento sobre a África, o Brasil e o mundo “euroamericano” - para usar o termo empregado por Marilyn Strathern (2014). O vínculo que se fazia entre essas entidades representacionais se manteve contínuo ao longo de todo o evento, e era construído como a seguir: o Brasil continua priorizando as heranças euroamericanas em detrimento das africanas, uma contradição cotidiana com a narrativa hegemônica da harmonia racial que teria constituído a nação brasileira (NASCIMENTO, 2021). Lélia González resume esse panorama histórico comunicado no evento:

Enquanto o mito da democracia racial funciona nos níveis público e oficial, o branqueamento define os afro-brasileiros no nível privado e em duas outras esferas. Numa dimensão consciente, ele reproduz aquilo que os brancos dizem entre si a respeito dos negros e constitui um amplo repertório de expressões populares pontuadas por imagens negativas dos negros: “Branco correndo é atleta, negro correndo é ladrão”; “O preto, quando não suja na entrada, suja na saída”; “Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar” etc. Essa última expressão aponta para o segundo nível em que atuam os mecanismos do branqueamento: um nível mais inconsciente que corresponde aos papéis e lugares estereotipados atribuídos a um homem ou mulher negros (GONZALEZ, 2020, p. 61)

Por outro lado, nas entrelinhas de conversas de canto, uma série de pequenas negociações eram feitas, devido ao caráter fluído que o tema assume quando se trata de relações inter-raciais em um evento de ativismo como aquele.

Vito falou de suas origens, contribuindo com a dança estimulada pelo trio de percussionistas e cantores chamado Trupo Gana, que fez música em diferentes momentos da apresentação. Para além da migração entre países no interior da África, muito se falou da migração intercontinental em massa como um movimento pelo qual os africanos procuram retomar os direitos humanos básicos que lhes foram historicamente retirados. Na formulação feita, a violência que a escravidão enquanto

sistema econômico, que o racismo enquanto sistema cultural e que o colonialismo enquanto sistema político causou a esta porção da população mundial abriu uma dívida a ser cobrada gradualmente ao longo da história.

A noção de historicidade que estava sendo operada parecia, realmente, atada a um tipo diferente de conexão entre diferentes gerações de pessoas, uma forma de pensar e sentir o “estar no mundo” e o “fazer parte de algo maior”. Junto a essa potente narrativa, havia um recorrente “passo atrás” dado pelos locutores, que enfatizavam dois aspectos nesse sentido: (i) a complexidade e riqueza da África que, de tão enormes, fogem a qualquer possibilidade de esgotamento analítico; (ii) a necessidade de não “culpar os brancos” de hoje pelo que ocorreu no passado, enfatizando a necessidade de que os privilegiados tomem consciência das condições históricas que engendram o seu privilégio, e que saibam olhar para o Outro negro com maior responsabilidade coletiva. A única pessoa branca a assumir a posição de palestrante foi a professora coordenadora do projeto escolar de produção de brinquedos afrocentrados, mantendo-se no tom de que “o racismo não termina” e de que “não estamos nunca totalmente livres dele, enquanto negros e enquanto brancos”. À sua volta, sentadas em um círculo no chão, as crianças brincavam com suas próprias produções.

Por um lado, nas falas e interações dos africanos presentes, especialmente aquelas mais cerimoniais, havia uma enfática alegria em perceber pessoas brancas usando roupas com algum tipo de marca africana. Khadim Diop, costureiro senegalês atuante localmente, vendeu-me uma camiseta com decorações em tecido *kente*, como a várias outras pessoas brancas que ali estavam. O desfile de roupas produzidas por esse costureiro, aliás, contou com modelos brancas. Os músicos senegaleses e ganeses que conheci chamaram a atenção para a camiseta que eu usava, elogiando-a e me fazendo lembrar dos “*mach’Allah*” (cumprimento de elogio em árabe)⁶⁰ que eu recebi tantas vezes, acompanhados de *selfies*, no Grand Magal 2019 após ter vestido o *mbolop* que me fora presenteado por Mor. Chegarei a esta situação mais à frente.

⁶⁰ Em sentido literal, conforme me explicou um interlocutor no Grand Magal 2019, pode ser traduzido como “aconteceu o que Deus quis”, e é geralmente utilizado para exaltar algum evento pelo qual se sente admiração.

Em muito ouvi, desde o trabalho de campo realizado em Santa Maria, que o imigrante africano negro – e essa especificação vale a pena, já que as pequenas palestras do festival em muito apontaram que “na África também tem brancos” – tende a se sentir reconhecido quando vê um brasileiro, ainda que branco, usando roupas que remetem à sua terra natal. O recorte de nação, aqui, é fundamental para entender até que ponto se pode falar em “apropriação cultural”. Sua definição como tomada para si de conteúdos culturais produzidos por grupos minoritários e em contextos sociohistóricos nunca vividos por aquele que se apropria (YOUNG e BRUNK, 2009; ARYA, 2021) não tira do conceito a necessidade de aprofundamento empírico. É nesse sentido que, por outro lado, quando falei com artistas locais como Negro Moura naquele Festival, sujeito muito simpático e que também me convocou a uma colaboração musical, notava certa reticência sobre a roupa em questão. Isso não significa que, necessariamente, alguém tenha me visto com maus olhos, mas que, em minhas experiências de campo, os sujeitos negros imigrantes contatados viam muito mais significância em um branco brasileiro se aproximando de tal estética do que os sujeitos negros brasileiros contatados. E neste conjunto de relações sociais havia conflitos em circulação.

A professora da turma de estudantes lá presentes, por exemplo, protagonizou uma importante conversa comigo e Bamba Toure, nos momentos finais de minha presença no evento, já à noite. Relatou que, naquele mesmo dia, havia sido criticada por estar vestindo uma blusa em que Zumbi dos Palmares⁶¹ estava estampado centralmente: em suma, de modo implícito, a crítica negra propôs que ela não poderia vestir aquela peça por ser branca. “Aí eu respondi que é a minha forma de protesto silencioso, de me expressar pelos espaços pelos quais eu ando, pros meus alunos...”, falou a professora, em um revezamento de descrição com indignação. “Por isso que eu sempre digo que a gente tem que ir com cuidado nessas questões, de se assumir branco, se pensar como branco, e não deixar de criticar o racismo, de se posicionar”, complementou.

⁶¹ Líder do Quilombo dos Palmares entre 1678 e 1695, localizado na região do atual município de União dos Palmares, estado de Alagoas. No Brasil Colônia, quilombos eram territórios de resistência negra contra a escravização, e Palmares foi o maior em extensão territorial. “Zumbi” vem do quimbundo “zumbe”, com traduções possíveis para “fantasma”, “espectro” ou mesmo “deus da guerra”, todas alinhadas aos feitos mistificados do líder nas lutas armadas contra sucessivas expedições militares holandesas e portuguesas (CARNEIRO, 1958).

O rompimento da universalidade do branco, que em verdade muitas vezes nem se vê como branco – porque essa característica não costuma ser socialmente marcada (RIBEIRO, 2019) -, aparece aqui como um fato nada evidente. Bamba Toure concordou com ela. A questão é que, mesmo assim, a professora expressou usar peças daquele tipo no cotidiano, entre diferentes espaços, e não apenas naquele em que atua tratando de temáticas raciais: a escola. Sua posição ética frente à questão, então, diferenciava-se da minha (YOUNG e BRUNK, 2009): sempre priorizei me vestir com roupas ligadas ao Senegal em eventos religiosos *murid*.

Bamba Toure parecia aberto às duas formas de pensar o tema, e repetia a todo o tempo que, para ele e a comunidade senegalesa, o que importa são as relações entre as pessoas. E, por mais que beirasse um discurso de que “não olhamos para a pessoa como branca ou negra”, reiterava que o racismo precisava ser enfrentado cotidianamente, e que os senegaleses de Porto Alegre queriam fazê-lo pela diminuição do desconhecimento com que a população geralmente concebe esses imigrantes. A ignorância, em suma, era um aspecto do racismo muito mais emergencial a essa agenda imigrante do que o tema da apropriação cultural. Se esta tese não se propõe a um exercício comparativo entre Brasil e Estados Unidos, Porto Alegre e Atlanta ou mesmo entre as comunidades de senegaleses instaladas em cada cidade, continua válido notar algumas especificidades sociais da categoria “raça” - e, portanto, do racismo como realidade sociocultural de efeitos materiais concretos (GRAVLEE, 2009) - entre os trabalhos de campo que desenvolvi em cada contexto.

4.2 APROXIMAÇÕES DA IDEIA DE “RAÇA” ENTRE PORTO ALEGRE E ATLANTA

Às vezes, as instâncias que tomamos como “fora de campo” antropológico surpreendem, e fazem repensar o quão limitante é a concepção até então assumida da redoma empírica em investigação. De dentro de um táxi, partindo da rodoviária de Porto Alegre ao prédio onde morava, vivi tal dimensão do trabalho etnográfico, interpelado pelo senhor que dirigia. Do clima, fomos às nossas biografias recentes, e disso, à minha pesquisa de doutorado. “AN-TRO-PO-LO-GIA?”, indagou. Expliquei o que era, chegando a um ponto final de costume, que apostei dar concretude ao que faz o pesquisador da área para quem a desconhece: “daí eu faço uma pesquisa com os vendedores de rua senegaleses aqui em Porto Alegre, acompanho o trabalho e

outros espaços do cotidiano deles, e tal...”. O senhor não demorou a dar suas impressões sobre tal realidade.

Branco, como eu, e já grisalho do alto dos sessenta e poucos anos de idade que estimei, dizia conhecer imigrantes negros de diferentes nacionalidades, e saber quais deles eram mais e menos trabalhadores. Os nigerianos e haitianos eram muito dispostos, e teriam aceitado rapidamente as oportunidades de emprego que um amigo pessoal do taxista teria lhes dado em empresas do setor frigorífico na capital e do interior do estado. Disse que os senegaleses, pelo contrário, “preferem sentar na rua aí e ficar ali de boa, no celularzinho”⁶². Empolgado, complementou:

“E não sei viu, lá na Assis Brasil [avenida] tem um monte, e a gente dos táxis tem um ponto lá, *então a gente conhece bem esse pessoal*, tenta conversar e tal... mas tchê, os caras são fechados, não falam, não querem saber, *parece que tão escondendo alguma coisa...* eu não sei, viu, acho que tem político por trás disso, aquelas repúblicas lá que eles moram tudo junto... isso aí eles ganham um kit de produtos já pronto e vão vender, *não sei que esquema tem aí por trás...*” (grifos meus).

A esta altura, dei vazão à vontade de discordar, e, já ao final da corrida, provoquei: “mas os caras tão apanhando na rua, não é bem assim pra trabalhar de vendedor irregular, porque eles iam querer isso?”. Com o dedo em riste e o rosto de negação, pausou a contagem do dinheiro em suas mãos e retrucou: “Tão!? Eu não tô sabendo, acho que não, hein...”. Não se convenceu com a menção que fiz dos vídeos semanalmente postados pela página de Facebook do coletivo periférico porto-alegrense “Embolamento Cultural”. Nos registros ali veiculados, a cena mais comum se tornara, ao longo de 2019, a de vendedores senegaleses sendo agredidos durante a tomada de seus produtos, sob os gritos de transeuntes que combinam pena e compaixão. Entre uns e outros choques, cassetetes e empurrões, frases como “bando de covardes” e “tão tudo contra o trabalhador” em muito lembram do quanto “o trabalho duro é visto no Brasil como algo bíblico” (DAMATTA, 1984, p. 27): uma obrigação torturante, mas legítima especialmente em se tratando de um comércio de rua irregular com seu funcionamento pessoalizado, à imagem de alguém que precisa

⁶² Como se não tivéssemos vivido o intenso emprego de imigrantes senegaleses em empresas do mesmo setor desde o final da década de 2000 em diferentes regiões do Rio Grande do Sul, especialmente em vistas da certificação Halal exigida por países de maioria muçulmana na importação de frango originário de países ocidentais. Esse fenômeno constituiu, em tal período inicial da migração de senegaleses ao Brasil, de um recurso narrativo importante para as coberturas midiáticas do deslocamento que mobilizavam suas contribuições ao país e ao estado (HERÉDIA, 2015).

burlar e sofrer uma norma legal não para acumular, mas para sobreviver por esse recurso de “malandragem” (OLIVEN, 2001).

Em um artigo recente (DE CÉSARO, 2021), apontei as semelhanças discursivas entre comentários como o daquele taxista e a mídia porto-alegrense hegemônica, argumentando que meu trabalho de campo na capital gaúcha revelou um modo local de reproduzir o racismo à brasileira e suas regras específicas de decoro (SCHWARCZ, 2012). Trata-se de utilizar de uma linguagem técnico-econômica para falar da improdutividade dos senegaleses atuantes na venda de rua e, ao mesmo tempo, alternar entre relegar o grupo à posição de criminosos e à de vítimas de mafiosos da economia informal. A associação de populações negras com a dupla improdutividade/ilegalidade é marca histórica do racismo moderno no que Frantz Fanon (2008, p. 28) já chamava de “epidermização da inferioridade”, impulsionada pelos empreendimentos neo-coloniais do século XX (CÉSAIRE, 1978; HALL, 2019; MBEMBE, 2014) e pela tradução de seus interesses em uma das bases ideológicas do neoliberalismo: a de que “todos os acontecimentos e todas as situações do mundo vivo (podem) deter um valor no mercado” (VOGL, 2013, p. 152, tradução minha). Este fenômeno também apareceu de uma forma localizada em meu trabalho de campo em Atlanta.

As primeiras ocasiões em que isso lá aconteceu também não fariam parte, em princípio, do espaço de constante negociação que se costuma chamar de “campo antropológico”. Era outro serviço de transporte prestado a mim, dessa vez por uma motorista vinculada à Uber ainda durante a primeira semana de minha presença em Atlanta, em 19 de agosto de 2021. Após os primeiros momentos de conversa, a motorista se mostrou empolgada com o fato de eu ser do Brasil. Como a enorme maioria das pessoas com as quais tive contato por essa via de mobilidade urbana naquela cidade, ela era negra e muito curiosa sobre meu país de origem. “Como é no Brasil? Vocês têm muitas praias lá?”, indagava ela, que se chamava Mercedes. E eu devolvia as questões: “o que tu acha dos Estados Unidos?”. “Na real⁶³, eu acho que

⁶³ O termo em inglês originalmente utilizado por Mercedes foi “*honestly*” que, em contextos de uso mais formal, poderia ser traduzido como “honestamente”. Como a conversa tinha tom de bate-papo e o uso de gírias foi comum, optei pela tradução para “na real”, que tem uso prático no português brasileiro mais próximo do sentido dado pela motorista a *honestly*.

a gente tá bem fodido, eu quero ir pra algum outro lugar”, acrescentando que o Brasil estava dentre os destinos prioritários de sua lista.

Falamos de muitas coisas, mas o tema mais enfático foi o racial. Perto do final da corrida, e após um breve silêncio, ela focou o olhar no espelho retrovisor e disse rapidamente, como que tomada de curiosidade: “qual tu considera ser a tua raça?”. “Me considero um latino branco”, respondi, não escondendo a surpresa com a pergunta que, a meus ouvidos brasileiros e brancos, soou fora de lugar, considerando que treinados no Brasil em seu racismo de tipo específico, “que lança para o terreno do privado o jogo da discriminação” (SCHWARCZ, 2012, p. 24). A motorista baixou as sobrancelhas estranhando a resposta, enquanto eu explicava que ainda estava tentando entender como as pessoas se identificavam racialmente em Atlanta, tendo a impressão de que algumas dinâmicas desse processo me eram novas. Pausou e seguiu: “Eu pergunto porque, pra mim, tu não é branco, eu não diria que tu é branco... Não sei. Porque eu e meu irmão, a gente tem pais negros, nós dois, mas ele tem a tua cor de pele, sabe... eu acho que tu tem um pouco de negro em ti!”. Assim que nos aproximamos de onde eu morava, acelerei minhas perguntas de modo a entender melhor a opinião da motorista. “Tá, mas é uma questão da minha aparência e sotaque?”, indaguei. Já com o carro estacionado, respondeu: “pra falar a verdade, te entendo, talvez tenha a ver com comportamento, sabe? Faz sentido mesmo...”.

A corrida terminou e não pudemos conversar mais, e fiquei com a impressão de que seu argumento tinha menos a ver com uma similaridade em tom de pele com seu irmão e mais com o fato de que eu e ela nos demos muito bem ao longo de toda a interação. “Ter um pouco de negro em si”, nesse caso, foi mobilizado por ela como simplesmente interagir de forma confortável com uma pessoa negra, indo além do que me pareceu ser o seu nível mais comum de interações com clientes brancos: ou seja, o mínimo necessário para que o serviço contratado fosse prestado. Além do sotaque, minha vestimenta certamente também foi uma variável importante em sua impressão, considerando que alguns colegas na Emory já haviam comentado que era possível perceber, pela forma com que me vestia e me portava, que eu não era nascido nos Estados Unidos. Mas o fato de que a linguagem de raça foi usada para expressar esses índices de identificação social, bem como o de comportamento junto da informação de que eu sou brasileiro, exemplifica bem como as relações raciais foram comumente trazidas à tona em conversas cotidianas - mesmo com recém-conhecidos

- durante meu trabalho de campo em Atlanta. “Ah, a gente gosta de brasileiros aqui”, ela havia dito em outro momento. Sua forma de interpretar a nossa interação positiva refletia uma perspectiva racial cara à história dos Estados Unidos, bem como sua expressividade pública mais regular do que na trajetória histórica brasileira - que também conta com um número sem fim de categorias raciais que apresentam maior elasticidade classificatória (PASCHEL, 2016):

Na América do Norte, um princípio central da visão de mundo racial é que os humanos estão naturalmente divididos entre algumas poucas subdivisões biológicas. Essas subdivisões, ou raças, são consideradas como sendo distinguíveis, exclusivas, permanentes, e relativamente homogêneas. O conceito de raça também implica que os traços superficiais usados para distinguir raças refletem diferenças mais fundamentais e inatas (GRAVLEE, 2009, p. 2, tradução minha).

Para a motorista de uma outra ocasião naquela mesma semana, nascida no México, a impressão era outra: “sabe, tu poderia ser argentino, não? Com os olhos azuis e tudo mais, lá eles são assim!” (diário de campo, 19/08/2021), disse ela. Houve outra reação interessante sobre minha origem nacional em uma festa entre amigos no contexto da Emory University, ocorrida em outubro do mesmo ano. Conheci um estudante filipino que se identificava como latino e pardo (“Brown”, nos Estados Unidos)⁶⁴. Em nossa primeira interação, logo fez uma pergunta análoga às tantas outras de teor racial que foram centrais em várias conversas que tive com diferentes pessoas em Atlanta. “Não vai me perguntar se eu sou brasileiro? Todo o mundo faz isso aqui!”, disse ele, bem-humorado.

Para Mercedes, eu devia mesmo “ter um pouco de negro em mim” para que nos déssemos bem, em uma escolha de palavras pouco incidental. Os rumos de nossa conversa mostraram que a expressão usada comentava sobre uma forma de ser, algo que ela comunicou pela linguagem do fenótipo. A ela, eu não poderia ser “branco” por conta dos moldes que a categoria hegemonicamente possui em termos de prática social nos Estados Unidos - além da pele clara, ter origem étnica anglo-saxã e, a depender do contexto, ter religiosidade protestante (MCDERMOTT e

⁶⁴ Se, por um lado, os termos se referem ao mesmo espectro de cores de pele, possuem, por outro, significações sociais diferentes a depender do contexto. Enquanto no Brasil a categoria “pardo” é muito mais ambígua e de uso flexível no que toca à população afrodescendente, nos Estados Unidos, considerando a histórica “regra de uma gota de sangue”, a população negra de pele marrom possui o referente “light-skinned Black” (“negro de pele clara”) (REECE, 2019). “Brown” (“marrom”), assim, é mais tomada como categoria racial por comunidades de origem asiática, hispânica e ameríndia que possuam a característica fenotípica da pele de tom marrom (HARPALANI, 2015).

SAMSON, 2005). Mercedes tampouco se contentou com o adjetivo “latino” que, nos Estados Unidos, é comumente usado de forma equivalente à noção de “hispanico”, e relacionado com a tonalidade “parda” que o rapaz filipino há pouco mencionado reconhecia em si como uma característica que levava as pessoas a lhe associarem ao Brasil. Vindo dessa que ainda é uma nação pensada no senso comum internacional como antro da miscigenação harmônica e de uma democracia racial, fui visto por Mercedes com curiosidade, e ela resolveu a mesma em seus próprios termos. Em suma, eu “ter um pouco de negro em mim” sem assim aparentar foi uma realidade possível de se pensar a Mercedes.

Quando levei a questão a Gibriel Faye, jovem senegalês que primeiro me apresentou ao IKHRA (como descrito no capítulo anterior), veio à tona o tema da violência. A interpretação que ele fez foi alinhada à de diversos vendedores de rua senegaleses que ouvi comentarem sobre a apreensão de mercadorias e o tratamento recebido tanto por transeuntes quanto por agentes municipais de fiscalização:

“Sim, é bem interessante... eu sinto que as pessoas tão acostumadas com a violência, sabe? Essa nação foi construída sobre a violência, o contrato social dela é baseado nisso... então o americano médio não toma a paz como dada, pelo contrário: a violência é o que é esperado pra resolver controvérsias sociais, ou diferença de opiniões, interesses e identidades...”, começou. Sua fala não lidou diretamente com minha dúvida, mas a respondeu de um modo indireto, e com um tanto de convergência em relação ao que eu tenho pensado, até aqui, sobre interações como essa com a motorista de Uber: ela se surpreendeu com o quanto nos demos bem, e, portanto, não quis me colocar na categoria de “branco”, que aqui (*white*) significa incisivamente um série de comportamentos, da qual boa parcela pode ser entendida como racista. A paz daquela corrida de Uber não era garantida àquela motorista, considerando meus traços fenotípicos. É claro, essa perspectiva interpretativa tem um perigo, em relação ao qual preciso me manter atento: tomar a palavra das pessoas em situações específicas como realidade dada. Uma ressalva sobre o alcance “objetivo” das teorias raciais das pessoas será sempre bem vinda na tese, sendo o meu foco o entendimento que as pessoas têm sobre si mesmas nas relações etnográficas que com elas estabelecem. Gibriel logo seguiu seu raciocínio: “e tem outra coisa sobre os americanos, em geral... os sentidos deles são muito precisos, sabe... eles sempre tão te lendo, procurando por algum detalhe no quais eles vão poder agir sobre ti mais tarde... é a forma deles de te entender mesmo sem te conhecer muito bem, os sentidos corporais deles são muito atentos o tempo todo... eu, por exemplo, eu geralmente tenho pessoas de diferentes raças no time que eu coordeno na empresa na qual eu trabalho... sabe, asiáticos, negros, brancos, é muito diverso... mas eu sempre fico em uma posição defensiva em primeiras interações, especialmente se eu não conheço as pessoas que tão entrando... se uma pessoa fala comigo pela primeira vez, eu sei que vai ter uma leitura constante de mim, gestos, palavras, tudo isso... e nunca se sabe, talvez essa pessoa seja o senhor de escravos, né? [risos]”. “Então é importante saber isso: as pessoas aqui têm muito medo de que o governo vai pegar as armas delas e fazer algo ruim pra elas... esse medo deixa todo mundo sempre com as guardas altas, e isso, em partes, é um sentimento

sobre o qual essa nação foi construída...”, encerrou (diário de campo, 26/09/2021).

Como em Porto Alegre, o fenótipo emergia como fundamental ao que Goffman (1985) chamou de “definição da situação” em contatos face a face, ou seja, o processo pelo qual atores sociais leem o sentido de uma conversa pessoal direta a partir de suas impressões morais do Outro. A diferença é que, nas vivências empíricas em Porto Alegre, a atenção ao fenótipo e à sua significância para definir a ascendência de alguém raramente era levada com a mesma precisão ao âmbito da fala. Em Atlanta, pelo contrário, comentar sobre a própria identificação racial e perguntar sobre a do Outro apareceu a mim como um ato primordial para conhecer alguém, especialmente quando eu, percebido enquanto imigrante por meu sotaque no uso do inglês, era indagado com um típico “de onde vem a tua família?” após a pergunta sobre minha nacionalidade. Essas experiências, em suma, mostravam fluída a distinção conceitual entre o “preconceito racial de marca” e o “preconceito racial de origem”, convencionados desde Oracy Nogueira (1998) como definidores do racismo no Brasil e nos Estados Unidos, respectivamente. Afinal, não há mais ou menos racismo em diferentes países como esses, mas diferentes construções históricas do mesmo. No primeiro, os direitos civis foram negados pela proibição legal, no segundo pela inação legal, e, em ambos os casos, na escala cotidiana, pela brutalização de populações negras por agentes estatais de segurança:

Constitui uma crença nacional que, por não terem existido recentemente, na nossa experiência social, os fatos de racismo virulento típicos da sociedade norte-americana, nós somos os destinatários de um sistema racial digno de causar inveja às nações mais civilizadas do mundo (NASCIMENTO, 2021, p. 57).

São os contextos locais de Porto Alegre e Atlanta, ou melhor, os contatos com interlocutores específicos aos quais tive acesso, que revelam variadas experiências de racismo e de produção de táticas de resistência.

Com o tempo, acostumei-me a me engajar melhor nestes tipos de interação em Atlanta e, assim fazendo, a revisar situações similares que já havia vivido em Porto Alegre. Minha posição como homem, branco e nacional no caso de Porto Alegre, e homem, branco e imigrante no caso de Atlanta gerou eventos etnográficos junto de interlocutores senegaleses, e que comentavam sobre raça em constante interseção

com outros marcadores identitários. Trato agora das instâncias mais representativas nesse sentido, ligadas à produção e troca de imagens.

4.3 UMA DEFINIÇÃO ETNOGRÁFICA DE RESTITUIÇÃO A PARTIR DA TROCA DE IMAGENS

Tendo em mente as experiências descritas até aqui no presente capítulo, o tema das imagens fotográficas e filmicas do Outro emergiu a mim nas relações de pesquisa como especialmente oportuno para uma análise reflexiva e engajada (HARAWAY, 1988) de dinâmicas raciais e suas interseccionalidades. Isso porque captar a diferença cultural se fez um ato de várias frentes desde o início de meu trabalho de campo: partia de mim, interessado na multiplicação de perspectivas que o uso de diferentes ferramentas de registro empírico propicia (CAIUBY NOVAES, 2012; GAMA, 2016; GRUNVALD e ABREU, 2016), e também partia dos interlocutores, interessados na promoção das relações comunitárias imigrantes com sujeitos externos à mesma. Retratos, *selfies*, fotos em grupo, vídeos de momentos em convívio e filmes etnográficos, alguns desses materiais com posterior publicação em redes sociais pelos interlocutores e por mim, tornaram-se não só um lugar comum do trabalho de campo realizado, uma mera forma de acumular mais dados empíricos. Argumento a seguir que, ao invés disso, as relações imbuídas neste conjunto de materiais servem como um índice a um dos modos pelos quais os senegaleses contatados agem para combater o racismo nos contextos sociais em que se instalaram com a migração.

No princípio, fui tomado como fotógrafo prestando serviços às comunidades com as quais tive contato. Uma figura incógnita a alguns, que não sabiam bem do que se tratava meu ofício, e reinterpretada por outros, que me viam como jornalista convidado pelos líderes comunitários, ou mesmo alguém interessado em se iniciar no Islã *murid*. Fotografar, nesse sentido, começou como “necessidade ética de restituição” (ELIAS, 2017, p. 119) à aceitação de minha presença em ambientes tão íntimos aos membros das comunidades senegalesas em Porto Alegre e Atlanta, considerando a convivialidade promovida pela religiosidade *murid* nas *dahiras* - apresentadas no capítulo anterior, a serem analisadas no capítulo 7. Mesmo quem não sabia com exatidão as razões de meu acompanhamento das atividades recebia

as fotografias por mim feitas a partir de membros que estavam em posição de portavozes, dedicados a me inserir nas atividades comunitárias e a compartilhar - normalmente por WhatsApp - as imagens com todos os presentes. Assim, parto da definição de “restituição” como um ato ético por meio do qual se reconhece materialmente (nesse caso, pelas imagens) frente ao Outro as relações colaborativas desenvolvidas no âmbito de uma pesquisa, em que a *coprodução* e o *compartilhamento* é pressuposto em detrimento da *posse* das fotografias:

[...] a grande virtude desse raciocínio é manter o ato de restituição fora de toda atribuição tal ou qual: restituir não é atribuir alguma coisa a alguém para que ele anexe e se privilegie [e sobre ele prevaleça] um direito privado. A restituição não implica nem anexação, nem aquisição de propriedade. Desde que uma coisa pertence a um proprietário, ele não é mais restituído (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 210)

Ao fim de 2019, participei de uma sessão especial da Dahira Mouhadimatoul Khidma. Era uma preparação ao Grand Magal, a principal celebração *murid* que anualmente comemora a vida e obra do fundador da *Muridiyya* - Cheikh Ahmadou Bamba. Em 2019, a edição porto-alegrense do evento, que tem por palco principal a cidade sagrada de Touba, ocorreu no Ginásio Gigantinho, marco urbano para práticas desportivas e realização de eventos de entretenimento. Com a relevância da data, a atividade preparatória foi aberta ao público em geral, que cruzava a Praça XV de Novembro ao fim da tarde daquele domingo quente de novembro - um dos principais “equipamentos urbanos” (MAGNANI, 1996) de Porto Alegre envolvidos com grande variedade de tipos de transeuntes, dos mais pragmáticos aos passeantes a flunar. Quando o mesmo senegalês que havia me recebido no local do evento passou por perto de mim, liderando os arranjos para a cerimônia, expliquei que tinha uma câmera em minha mochila, questionando se poderia tirar fotos para enviá-las a ele depois. “Pode sim, fica à vontade...”, falou. “E pode conversar também!”, complementou rindo, enquanto se voltava a seu lugar anterior. Sua adição do ato de conversar ao de fotografar confirmava: eu poderia ser “o fotógrafo do evento”, mas deveria também me inserir no acolhimento que Mor Ndiaye já havia dito ser uma das possibilidades da *dahira* para mim. Nessa esteira, a mediação influenciou tanto o reencontro de pessoas já conhecidas quanto a produção que pude fazer das imagens e de alguns novos contatos.

Dentre os conhecidos, destaca-se Bamba Toure, à época vice-presidente da Associação dos Senegaleses de Porto Alegre⁶⁵, representante cultural da comunidade senegalesa na cidade e eletricitista. Com Mor Ndiaye já por ali, não demorou até que Bamba se juntasse a nós, sentados próximos uns dos outros em ponto bastante próximo do centro da cerimônia. “E daí, Filipe!”, falou em tom animado, aparentemente vindo da região do Mercado Público, prédio comercial historicamente ligado às populações afro-brasileiras e suas práticas religiosas⁶⁶. Apenas percebi que era ele quando me virei. Senti-me bem com a lembrança de meu nome, e logo comentei que era minha primeira vez em uma *dahira* e que estava tirando algumas fotos com a câmera. Logo lhe mostrei o quão escuras estavam ficando as tentativas, rindo e comentando que eu ainda não me considerava bom fotógrafo. “Ah, sim, de noite fica difícil, né? Eu tenho uma profissional lá no Senegal, essa é semiautomática, né?”, respondeu. “Que massa, cara! [sobre sua câmera] tô tentando aqui, alguma deve sair boa... quer dar uma olhada?”, continuei, alcançando a ele o instrumento. Concordou e já foi a manuseando, olhando as fotos e as descrições que o aparelho tem em algumas partes de sua tela. “Ah, mas agora já dá pra usar o *flash* eu acho, né? Acho que é aqui que liga, ó...”, explicou, levantando a parte necessária para uso do recurso. “Bah, verdade, não usei *flash* ainda, será que fica melhor? Se quiser, tira umas aí, cara, tu é melhor fotógrafo que eu... [risos]”, provoqueei. Concordou e logo se levantou, dando algumas voltas pela *dahira* e tirando várias fotos usando o recurso. Em outro dos eventos *murids* dos quais participei, esse em Atlanta, notei em diário de campo: “também sou alvo das câmeras deles” (18/10/2021):

⁶⁵ Os mandatos são bianuais e decididos por votação secreta, ainda que a candidatura de Mor tenha sido a única nos últimos anos. Outros aspectos estruturais comuns em instituições desse tipo estão presentes na Associação, como a tesouraria, bem como a formação de grupos de trabalho *ad hoc* para a organização de eventos específicos (novamente, o Grand Magal é o melhor exemplo disso).

⁶⁶ Alguns desses conteúdos históricos são tratados pelo filme etnográfico “O Bará do Mercado Público”. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/biev/producoes/o-bara-do-mercado-publico/>.

Fotografia feita por Bamba Toure, primeira com o uso do *flash* naquela *dahira* pública, com os *baye fall*⁶⁷ cantando em roda à esquerda e eu conversando com Mor Ndiaye à direita.



Fonte: arquivo de campo.

A mim, era como se ele houvesse aberto o caminho para o uso dessa ferramenta, já que, até então, eu pensava que testá-la sendo um *outsider* - já que branco, não-muçulmano e brasileiro - poderia incomodar os participantes do evento. Passamos a câmera de mão em mão mais algumas vezes, e na última em que lhe

⁶⁷ Os *baye fall* são *murids* devotos a Cheikh Ibrahima Fall, o *talibe* (discípulo) de Bamba com maior destaque na institucionalização da *Muridiyya* no Senegal. Nas cerimônias *murid*, alguns “sinais diacríticos” (BARTH, 2000 [1969]) comuns ao grupo são as vestimentas coloridas com *patchworks* que constituem ou simulam tecidos emendados uns nos outros – diz-se que Ibra Fall assim fazia em seus tempos de vida mais difíceis – e os cabelos em *dreadlock*. Os *baye fall* também costumam se envolver por longas horas nos trabalhos braçais dos eventos *murids* mais grandiosos, bem como no canto dos *zikk* (repetições mânticas de agradecimentos a Alá, Bamba e Ibra Fall por um grupo de pessoas em pé e em passos ritmados para que a roda gire incessantemente) e na incorporação religiosa de tambores. Em alguns contextos, sua religiosidade *murid* pode ser considerada heterodoxa, pois menos ascética do que a dos fiéis que não se identificam diretamente com seu subgrupo (normalmente utilizando vestimentas mais discretas e fazendo orações ou cantos regulados do ponto de vista das expressões corporais e da duração) (ROSSA, 2018; BABOU, 2007).

entreguei, falei em tom risonho: “toma Bamba, tira umas aí, tu é mais alto, não consigo pegar o meio ali...”. Referia-me ao círculo em movimento dos *baye fall*, que cantavam em pé e tornavam difícil para mim uma foto que retratasse os participantes de modo satisfatório.

Na mesma ocasião, também fiz novas interações por conta do uso da câmera. A mais importante foi com o pequeno Fallou, de 3 anos de idade, que zanzava pelos tapetes de oração gerando risos a todos no entorno. Quem podia, abraçava e acalmava o menino de alguma forma, distraíndo-o ou lhe mostrando algo de interessante para que não atrapalhasse quem falava, orava e/ou cantava ao microfone no momento. Quando seus cuidadores tinham sorte, ele se acalmava e até imitava os gestos dos adultos que fervorosamente cantavam no centro da cerimônia. Mantinha um das mãos espalmada sobre o ouvido, para melhor ouvir a si mesmo, o peito estufado e a voz alta junto da testa franzida com um semblante intenso. Rindo, Mor Ndiaye me contou que as professoras brasileiras de Fallou muito estranhavam quando ele fazia isso em sala de aula. “Ele já é um *baye fall!*”, completou.

Fui levado a esta dinâmica de atenção coletiva quando o pequeno passou pela minha frente, sinalizando querer se retirar dos tapetes em direção ao restante da praça. Já com a câmera no pescoço, chamei-o pelo nome, sabendo que a tela do aparelho chamaria sua atenção. Curioso, veio até mim sorrindo, apontando detalhes das imagens com o pequeno dedo. Permaneceu por ali manuseando a câmera sob risadas minhas e de Mor Ndiaye, chegando a me abraçar e ensaiando um riso-grito enquanto apertava os botões do aparelho com o qual eu pretendia acalmá-lo.

Com o pequeno senegaúcho⁶⁸ ainda agitado, seu pai levantou de onde estava e veio lhe buscar, ao mesmo tempo em que todos me davam sorrisos pela situação. A partir dali, senti que as pessoas estranharam menos minha presença. Era como se a visão da mesma ainda fosse estranha, mas uma reconhecida como de boas intenções, e assim tive meu primeiro contato com Serigne Modou (pai de Fallou). Também conheci Mouhamed Saliou, o sujeito que me recebera nessa *dahira* pública e importante figura na instituição religiosa. Em ambos os casos, enviei por WhatsApp

⁶⁸ Categoria êmica para tratar, principalmente, dos nascidos de pais senegaleses no Rio Grande do Sul – ou, no meu trabalho de campo, de pai senegalês e mãe brasileira, como é o caso de Bamba Toure e seu filho Khadim.

todas as fotografias realizadas naquele dia, e a reação positiva me fez manter essa posição ética pelo resto do trabalho de campo presencial – em alguns casos, as pessoas até utilizaram alguma fotografia em seus perfis em redes sociais. Serigne Modou gostou tanto que autorizou⁶⁹ o uso de imagens de seu filho nesta tese, como o fizeram todos os adultos que aparecem em fotografias aqui apresentadas:

Mouhamed distrai Fallou enquanto ele fixa os olhos em um fiel cantando ao microfone na modalidade *rajass* (solo).



Fonte: arquivo de campo.

Dinâmicas recíprocas de aproximação pelo uso da imagem também ocorreram no Grand Magal 2019, justamente o evento para o qual esta *dahira* pública serviu de preparação. O Grand Magal anualmente comemora o exílio de Cheikh Ahmadou Bamba em 1895, enquanto evento de elevação espiritual e sacrifício pelo povo

⁶⁹ As autorizações expressas foram todas feitas oralmente, já que o baixo domínio da língua portuguesa pelos interlocutores e sua tensão ao lidarem com documentos e assinaturas - dada a condição de imigrantes – tornava problemático o uso do modelo típico do Termo de Consentimento Livre (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004).

muçulmano senegalês. Fui convidado a essa ocasião pelo presidente da Associação dos Senegaleses de Porto Alegre (Mor Ndiaye) para ler um texto em português sobre a vida do líder, e que produzimos juntos um dia antes do evento. Outra função que recebi foi a de apresentar aos convidados brasileiros sentados nas arquibancadas um resumo da festa, explicando a sua significância no Senegal. Semanas antes, a mesma cooperação partida do presidente havia ocorrido em uma *dahira*, na qual se gravou um vídeo-convite para brasileiros sobre o Grand Magal: Mor me convocou a ser um dos oradores, “dizendo que queriam um brasileiro falando” (Diário de campo, 17/10/2019). Naquela situação, minha pele branca foi socialmente feita um signo de brasilidade em diálogo com a comunidade senegalesa em Porto Alegre:

Frame do vídeo-convite para o Grand Magal 2019 gravado e editado por Cássio Tolpolar para a Dahira Mouhadimatoul Hitma⁷⁰.



Fonte: arquivo de campo.

Como na data da festa me foi presenteadada uma roupa tradicional (*mbolop*⁷¹) para que fizesse a leitura do texto, ocorrida com microfone e no palco central do evento, vários senegaleses presentes filmaram minha participação e as imagens circularam pelos *smartphones* da comunidade, sendo também compartilhadas comigo por WhatsApp. Mais uma vez, agora trajando vestes tradicionalmente senegalesas, minha pele branca era levada de forma estratégica à comunidade em um momento

⁷⁰ Disponível em: <https://www.facebook.com/cassio.tolpolar/videos/10157759371418216>.

⁷¹ Conjunto de longa camiseta de manga comprida e calça, normalmente combinando em tecido e padrão de cores. Dentro de algumas páginas, tratarei da relevância interseccional desse tipo específico de roupa tradicional senegalesa sendo usado por mim naquela ocasião.

ritual de atenção a senegaleses e brasileiros presentes, alguns sendo repórteres fazendo a cobertura midiática do evento:

Figuras importantes da *dahira*, aliás, vieram em diferentes momentos me indagar sobre uma possível insegurança neste ato que me fora concedido. Mor Ndiaye, Bamba Toure e Omar Murid [...] questionaram-me em diferentes momentos neste sentido. Achei uma preocupação interessante, já que feita de forma sensível e, ao mesmo tempo, dando-me a dimensão de importância que aquele momento realmente tinha ao evento. [...] Ao pronunciar corretamente nomes de figuras e locais importantes na vida de Cheikh Ahmadou Bamba, ao usar de saudações inicial e final em *wolof*, e ao vestir o que vestia, eu reconhecia o valor do Outro; analogamente, os presentes respondiam com sorrisos, uma atenção tensa – dada a potencialidade de um deslize ou gafe naquele espaço tão importante – e, sobretudo, com celulares que, imagino, foram sacados dos bolsos porque o momento era significativo para aqueles sujeitos (diário de campo, 17/10/2019).

Frame do vídeo de minha participação no palco do Grand Magal 2019. A autoria foi de um dos diversos fiéis presentes no tapete de orações, e o qual não consegui identificar⁷².



Fonte: arquivo de campo.

Em outro evento, esse em Atlanta e em fevereiro de 2022, organizava minhas coisas em minha mochila e me reunia com Gorgui Dieye para partirmos quando Mame Ndao - conhecido membro daquela instituição - veio até mim com um dos microfones usados pelo *kourel*. Estendeu o mesmo, pedindo que eu dissesse algo. Ri e perguntei

⁷² O vídeo me foi enviado por Mor Ndiaye via WhatsApp, e ele também não soube dizer quem, especificamente, havia gravado o mesmo.

o que deveria dizer. “Qualquer coisa!”, respondeu risonho, enquanto os demais presentes ficaram à sua volta cantando, conversando e rindo, em um clima leve de fim de evento. A única opção de fala que me veio automática foi “*jeureujeuf* Serigne Touba”, que significa “obrigado Serigne Touba”, outro nome com o qual se costuma fazer referência a Cheikh Ahmadou Bamba, cujo rosto é visível no cartaz posicionado atrás de mim na imagem há pouco reproduzida. Essa foi a mesma saudação típica com a qual eu havia encerrado a leitura do texto cerimonial que fiz naquele Grand Magal em Porto Alegre, em 2019.

Na situação em Atlanta, Mame Ndao reagiu positivamente, pedindo para que repetisse a frase várias vezes, só que com intensidade e tonalidade sucessivamente maiores. Parecia querer me ver participando ativamente da mesma lógica de louvor exponencial que havia se dado ao longo de todo o evento, esperando que o resto das pessoas presentes se desse conta disso. Do meio do salão, onde estávamos no momento, Mame Ndao queria me colocar em evidência imagética aos demais em um momento em que eu me engajava em algo típico dos *murids*, e nisso está a mesma tentativa presente em fotografias e vídeos de inúmeros locais e eventos, tanto em Atlanta quanto em Porto Alegre, conforme venho destacando até aqui. O objetivo, por vezes narrado, por vezes implícito, era o de me simbolizar como um Outro, diferente, prestigiando a *Muridiyya* e “a cultura senegalesa”, gerando imagens capazes de atuar como um índice do alcance da comunidade senegalesa *murid* ao redor do mundo:

Frame de vídeo de apresentação do canal “IKHRA TV”, no YouTube, em que Gorgui Dieye (à esquerda) filma um membro da comunidade compartilhando comigo um

cumprimento muçulmano tradicional no Senegal. Mame Ndao observa à direita⁷³.



Fonte: arquivo de campo.

Estas experiências que percorreram diferentes localidades e tempos de minha investigação revelam a produção de imagens como algo que inicia, expressa e transforma um processo de dádiva e contra-dádiva, no qual circulam bens materiais e simbólicos entre pesquisador e interlocutores (CAIUBY NOVAES, 2012). Há um arsenal de imagens resultantes dessa vivência, e que utilizarei ao longo dos demais capítulos quando apoiarem os argumentos etnográficos. O importante a pontuar aqui é que foi pela produção e troca de imagens que minha atuação como antropólogo entre os imigrantes senegaleses contatados se tornou confiável, sendo convidada a continuar com o passar do tempo.

Por outro lado, algumas situações revelam que a produção e troca de imagens também expressam dinâmicas de estranhamento e provocação, lembrando dos obstáculos da aproximação entre diferentes que o trabalho antropológico promove e, portanto, da operacionalização da ideia de restituir interlocutores. Em Atlanta, minha inserção em campo como produtor de imagens foi mediada primeiro por Gibriel Faye, que me recebeu no Grand Magal lá realizado em 2021 pelo Institute Islamic Khadimou Rassoul (IKHRA), instituição com funções equivalentes às de uma típica *dahira*, mas também considerada uma “*keur* Serigne Touba”⁷⁴ e, por vezes, referida pelos interlocutores simplesmente por “mesquita”. Foi a Gibriel Faye que perguntei se

⁷³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ifdqNKSgwkM>.

⁷⁴ O capítulo 7 especificará analiticamente tais distinções classificatórias.

poderia fotografar o evento para minha pesquisa, e depois a Mamadou, que conheci na instituição semanas depois. Ao contrário de Gibriel Faye, que apenas autorizou as fotos, Mamadou Diop, comumente chamado por todos de Diop Le Maire, foi mais direto ao ponto: “Não peça para tirar fotos, eles gostam, só vai e tira... e não mostra depois, eles amam isso... manda elas pra mim, eu conheço todo mundo...”, disse, com um sorriso confiante.

As palavras do senhor me deixaram à vontade desde o início com o uso da câmera no trabalho de campo, ainda que me mantivesse perguntando às pessoas diretamente envolvidas se elas gostariam de ser fotografadas sempre que seus rostos fossem expostos pelo ato. Mas a linha perceptiva entre pôr o Outro sob o olhar das lentes como um ato de diálogo e coprodução *versus* um ato de objetificação se mostrou tênue (DIDI-HUBERMAN, 2015; MINH-HA, 2016). Enquanto uns agiam como Diop Le Maire havia previsto desde sua posição de liderança, até mesmo pedindo a mim que os fotografasse, outros estranharam a frequência cada vez maior de minhas visitas à *dahira*, e estando sempre em posse de uma câmera.

No mesmo dia em que tive as primeiras conversas com Diop Le Maire, conheci o *imam* da *dahira*, considerado o principal líder da instituição em termos da didática religiosa *murid*. Fui apresentado a ele na sala reservada para a alimentação de convidados e lideranças que participavam do evento. Todos foram muito receptivos, sentei-me ao redor da bandeja tradicional e comi com a técnica manual que alguns de meus interlocutores residentes em Porto Alegre já haviam me ensinado⁷⁵. Após comer e bater papo com alguns dos presentes, curiosos sobre minha pesquisa e sobre o Brasil, decidi fotografar a comida e as mãos que a manipulavam, sem expor rostos. O *imam* não gostou: “no andar de baixo tudo bem, mas aqui, comendo, não, OK?”, disse em tom reto. El Hadj, outro senhor muito receptivo e que me guiara pelo prédio, adicionou em tom discreto: “não tira foto, tá bom? Depois, ele vai querer elas, mas não agora...”. Cobri-me de vergonha e apaguei as fotos que havia feito, pedindo desculpas e agradecendo pelo aviso. O conselho de Diop Le Maire, no fim das contas, havia sido não só geral, mas generalizante, assim como eu na sequência do evento.

⁷⁵ Em termos gerais, a técnica é utilizada com pratos cuja base é formada por grãos, normalmente arroz, e vegetais fatiados e cozidos por longo tempo. Consiste em levar a mão direita (considerada a correta para a alimentação) em concha e apertar com firmeza o alimento a ser ingerido, de modo a formar uma porção circular imóvel que possa ser levada à boca.

No andar de baixo, e ao fim do evento, aproximei-me do *imam* e ofereci outra fotografia. Sério, respondeu com uma pose, marcada especialmente pelo olhar à câmera. Fotografei, dizendo que enviaria todas as fotos a Diop Le Maire, e mais uma vez me desculpando pela situação anterior.

O retrato que fiz do *imam* foi uma tentativa de retratação, e não de restituição, porque envolvia uma culpa acerca de minha presença estranha e excepcional naquele ambiente, uma que se dava, desde a instância do primeiro contato do olhar, como racial (KILOMBA, 2015). Na prática de meu trabalho de campo, que possui este nível fundante de diferença entre pesquisador e pesquisandos, aprendi que restituir não se trata de permanecer no espaço das desculpas, mas sim no de me manter pensando os enquadramentos, a edição das imagens e o envio aos fotografados como uma troca que tornasse vantajosa a ideia da relação antropológica, nivelando o tempo dispendido por cada uma das partes no processo do contato de pesquisa.

Essa demanda ética e analítica, por vezes, partia diretamente de interlocutores. Um exemplo é Mohammed Diop, filho de Diop Le Maire e membro bastante ativo do IKHRA, preocupado com que eu e Fallou (esse de 13 anos, filho de senegaleses migrados aos Estados Unidos) tirássemos as melhores fotos possíveis em minhas visitas ao instituto:

Mohammed Diop não gostou das fotos que Fallou tirou do *kourel* no Magal Porokhane⁷⁶, e me disse que quer que eu siga treinando o menino para que as fotografias ficassem melhores. Até uma foto-exemplo me foi enviada para que tivesse em mente o que é desejável pelo grupo em termos de registros fotográficos de sua atividade. Uma visualidade específica, em suma: o principal era a expressão facial, e portanto o exemplo de foto que recebi mostrava o cantor frontalmente, com todas as linhas do rosto expressivas da *khassida*⁷⁷ cantada, em um recorte que ia de alguns centímetros acima da cabeça até a altura dos joelhos cruzados sobre o tapete de orações. Era esse tipo de foto que Mohammed Diop queria, e tentei ao máximo guiar minhas fotografias em campo nessa direção a partir daquele momento (diário de campo, 15/02/2022).

Por outro lado, naquela sala de convidados, minha câmera também significou ao *imam* uma negação do social entre diferentes para o qual a alimentação naquela peça havia sido preparada, dada a ênfase ao contato verbal direto, à pouca distância

⁷⁶ Evento *murid* anual que se aproxima do Grand Magal de Touba pela característica de levar milhares de pessoas a uma peregrinação. Neste caso, porém, o deslocamento de fiéis ocorre até a cidade de Porokhane, local de nascimento de Mame Diarra, mãe de Cheikh Ahmadou Bamba. É uma das raras peregrinações muçulmanas majoritariamente femininas ao redor do mundo.

⁷⁷ Nome dado aos poemas de louvor a Alá escritos por Cheikh Ahmadou Bamba. Tratarei melhor do tema no capítulo 7.

corporal e ao eventual contato entre mãos de diferentes pessoas que estão jantando à moda tradicional senegalesa. Esse sentido da alimentação ficou claro também em outra noite no IKHRA, dessa vez a última de jejum durante o Ramadã de 2022. Mais uma vez convidado a jantar no local, acabei conversando com o sujeito mais próximo a mim no típico círculo que se forma para cada refeição. Dessa vez, alimentar-se serviu de metáfora para meu envolvimento de pesquisa com a comunidade sem ser muçulmano, uma ênfase no marcador da religião a partir do de raça - se eu não fosse branco, o desconhecido talvez nem teria me abordado:

“Tu também tá fazendo jejum?”, perguntou-me o senhor, assim que terminaram seu bate-papo. “Não, não, eu tô só fazendo pesquisa... mas eu sou muito grato por estar aqui! [I do appreciate being here] Ontem mesmo eu tava ouvindo aquela *khassida*, a Sindidi... pra estudar, me ajudar a me concentrar”, falei. “Sim! Sindidi, te dá paz, né, faz a tua alma relaxar... mas sabe, isso aqui é como comida, quando tu olha pra ela e gosta, tu tem que comer, sabe? Realmente pegar o gosto por ela! [get into it]”, respondeu. Concordei com a cabeça, mas um tanto desconcertado com sua fala convidativa, bem como fiquei quando Diop Le Maire me disse que iria pregar a mim de vez em quando. “Eu entendo, claro... talvez um dia, né, quem sabe?” foi o que falei, uma tentativa de balanço entre o que eu queria dizer e o que ele queria ouvir. “Agora é a hora... não deixa pra amanhã se toca o teu coração!”, terminou, virando-se ao alimento que organizava à sua frente (diário de campo, 11/04/2022).

Estas situações de aprendizado me permitiram aperfeiçoar a ideia de restituição de um modo especificamente compatível com meu trabalho de campo. Um exemplo disso é a relação estabelecida com Isaah Sadiq, um jovem de 19 anos nascido em Atlanta de pai estadunidense e mãe senegalesa, e com o qual ajustei a estética fotográfica perseguida ao que ele próprio compartilhava de si comigo durante nossa entrevista: pensava-se um empreendedor e influenciador digital prodígio, profissional e pragmático que tomava tudo o que achava de melhor de cada mundo cultural em que se via formado, nomeadamente o estadunidense e o senegalês. Mais do que empunhar a câmera e fotografar tudo o que me interessava, passei a mapear as demandas das pessoas acerca de sua representação imagética e pô-las em diálogo com o olhar especificamente antropológico de meu trabalho de campo, pois tecido pelo jogo constante entre o exótico e o familiar (DAMATTA, 1978):

Isaah em sessão de fotos que realizamos logo após nossa entrevista. Essa foi a foto que ele escolheu para publicar em sua página no Instagram.



Fonte: arquivo de campo.

Essas adaptações de comportamento em trabalho de campo, no aprendizado de uma mistura de etiquetas, provocações e afinidades, apontam para a diversidade e fluidez dos dois contextos empíricos investigados. Os interlocutores mostravam se pensar, desde aí, como seres em mobilidade, porque subjetivamente aproximados da incerteza, inclusive com relação à diferença cultural a ser encontrada nas sucessivas etapas da vida migrante (TARRIUS, 1993). Tenho demonstrado, até aqui, como essa dimensão das mobilidades vividas pelos interlocutores foi expressa em trabalho de campo por meio de dinâmicas raciais e, gradualmente, por suas interseccionalidades. Ser diferente e contatar o diferente, tanto em Porto Alegre quanto em Atlanta, era experiência cotidiana aos interlocutores, e assim foi em meu trabalho de campo. Viviam comigo as relações de pesquisa incorporando as mesmas como parte de seu projeto de mobilidade, que era o de desejar a ascensão socioeconômica para si e sua família sem saber, ao certo, quais a os próximos passos a serem tomados para o alcance disso. Estar em mobilidade, assim, foi emergindo como um estar em contato constante com o incerto, inclusive conforme aparecia na presença cada vez mais comum de um pesquisador Outro.

Disto resultaram as dinâmicas que levaram até a restituição específica praticada nesta pesquisa, um exercício de troca sem ponto final, mas presente no processo próprio de se relacionar com o diferente e perceber isso como um elemento natural do estar em mobilidade. Tendo isso em vista, a prática reflexiva de restituição

se mostrou tomada de algumas limitações quando tratei de produzir meu primeiro filme etnográfico, centrado em dinâmicas raciais de meu trabalho de campo. Passo agora a esse assunto, outra parte importante de como esta mobilidade não-linear e próxima da incerteza que encontrei junto aos senegaleses contatados se expressou nas relações raciais de pesquisa e suas interseções.

4.4 RESUMO DO CAPÍTULO

Neste capítulo, introduzi o tema das relações raciais em trabalho de campo, inspirado especialmente na noção de “interseccionalidades”. Comecei pela descrição de situações etnográficas que me levaram a me perceber como branco no trabalho de campo, uma posição de excepcionalidade que foi constantemente negociada com os interlocutores. Em seguida, tratei de contextualizar as diferentes noções empíricas de “raça” com as quais entrei em contato em Porto Alegre e Atlanta, bem como os processos pelos quais as considerei para delimitar o sentido de “restituição” operacionalizado por este trabalho.

5 FILMES E RISOS NOS LIMITES DA PRODUÇÃO DE DADOS EMPÍRICOS

Este capítulo expande a análise iniciada pelo capítulo anterior, desenvolvendo desde ângulos mais variados o argumento de que um dos sentidos que os senegaleses contatados davam à sua mobilidade era o de produzir interações entre sujeitos de diferentes espectros sociais em termos primariamente raciais, mas interseccionados situacionalmente com os marcadores de nacionalidade, classe, religião e gênero. O capítulo está dividido em duas seções que focam, respectivamente, na (i) expressão deste fenômeno por dois filmes produzidos sobre algumas das principais relações de campo, e em (ii) situações empíricas nas quais o riso foi mobilizado de modo central. Este conjunto de relações destaca algumas táticas da presença senegalesa fora do Senegal para promover o respeito à diferença humana nos contextos sociais de destino migratório, promovendo a transformação de estruturas desiguais de poder historicamente estabelecidas nas sociedades de recebimento.

5.1 O FILME “MOUSTAPHA”

Já em condições pandêmicas, contatei Maria pelo Facebook Messenger, aplicativo de mensagens ligado ao Facebook, e seu não-engajamento comigo foi mais uma escolha do que uma limitação das relações humanas *online*. A indicação foi de Abdoulaye Dieng, que ficou empolgado com a possibilidade de ela me ceder entrevista. De uma primeira visita a seu perfil na rede social após ter a solicitação de amizade aceita, percebi que era ativista ligada ao movimento negro porto-alegrense, participando de *livestreams* e fazendo postagens frequentes sobre negritude. Descobri também que ela, como eu, era aluna de Abdoulaye Dieng, aprendendo francês com ele. Em minhas aulas de *wolof* com o mesmo, a amizade entre os dois era um objeto de calorosa narração, com referência a festas de datas comemorativas passadas para as quais um costumava convidar o outro. Em dezembro de 2020, enviei mensagem a Maria, interessado como estava, à época, nas trocas desse tipo de relação:

Eu: Oi Maria! Tudo bem? Quem me passou teu contato foi o Abdoulaye, meu professor de *wolof* que falou muito de ti durante nossas aulas! Como tô fazendo uma pesquisa antropológica sobre os senegaleses em POA, fiquei

curioso em conhecer melhor tua relação com ele e demais senegaleses. Me ajudaria muito! Por conta da pandemia, tô fazendo entrevistas por videochamada, então se tu quiser e tiver um tempo pra gente conversar é só me dizer que a gente marca num momento em que ficar tranquilo pra ti. Obrigado desde já ❤️

Maria: Bom dia Filipe! Eu tenho por princípios participar de pesquisas principalmente antropológicas realizadas por Pesquisadoras, Pesquisadores Negras e Negros. Estarei a tua disposição quando fizeres alguma pesquisa sobre os privilégios da branquitude e ou o que significa para o seguimento não negro ter em sua trajetória a escravização. Para esta pesquisa minha resposta é Déedét. Bom trabalho! 🙌👍

(Troca de mensagens por Facebook Messenger, dezembro de 2020)

Desajeitado, encerrei a conversa entendendo suas razões, e mencionando que branquitude e racismo faziam parte das discussões pretendidas para a tese em vias de construção.

Uma de minhas primeiras interações para a pesquisa de doutorado foi a de lidar com esta problemática, tão insuficiente em minha dissertação de mestrado (DE CÉSARO, 2018). Entretanto, a resposta de Maria me fez notar o quanto eu já havia dado a ela uma posição definida para os dados empíricos a serem “coletados”: ela seria mais uma fonte de entendimento das relações sociais entre imigrantes senegaleses e nacionais brasileiros. Desde ali, já me punha como sujeito apontado a um objeto, um eco tanto da Antropologia africanista de meados do século XX (FELDMAN-BIANCO, 1987), quanto da perspectiva hegemônica pela qual o branco se relaciona com o negro no Brasil (RIBEIRO, 2019). De todo o modo, a distância entre o *emoji* de coração enviado por mim e os de uma moça negra junto de um sinal de positivo enviados por Maria assinalou o abismo entre o sentido que aquela conversa tinha para mim e o que tinha para ela. Eu estava atrás de mais alguém para me ensinar coisas sobre uma realidade social, sendo anunciado branco pela foto de perfil e não por minhas mensagens, enquanto ela marcou tanto a sua negritude nas palavras escritas quanto a minha posicionalidade nessa empreitada de pesquisa.

A resposta pôs em minha pauta de investigação a perspectiva de que o acesso a literaturas sobre branquitude pode não ser o suficiente para que o pesquisador branco sinta necessário refletir sobre si mesmo enquanto corpo com raça nas relações de campo. Como destaquei no capítulo anterior, se há debate sobre raça entre os antropólogos brasileiros brancos interessados pela imigração senegalesa, normalmente é para falar do Outro negro e de seus modos de autopercepção/autorrepresentação, uma limitação epistemológica que a linguagem

analítica interseccional não resolve sozinha (AKOTIRENE, 2018). Afinal de contas, “pessoas brancas não costumam pensar sobre o que significa pertencer a esse grupo, pois o debate racial é sempre focado na negritude” (RIBEIRO, 2019, p. 16). Não que estes não sejam importantes temas de pesquisa na área, mas pensar reflexivamente as relações raciais requer incluir a figura de quem pesquisa como um corpo também racial no trabalho de campo:

[...] conduzir o eu ao abismo não é nem uma restrição moralista contra si mesmo (para melhorias futuras), nem uma tarefa da crítica que humaniza o eu decodificador [...] reflexividade não é, portanto, uma mera questão de *retificar e justificar* [...] um sujeito que aponta para si como um sujeito-em-processo ou uma obra que exhibe suas próprias propriedades formais ou sua própria constituição como obra irão incomodar os sentidos de identidade (MINH-HA, 2015, p. 48)

Tomado pelo que Maria falou, e revirando discussões teóricas correspondentes, tentei evitar o impulso inicial de me afastar de sua provocação, reação que Grada Kilomba (2015) identifica como comum ao branco tomado de culpa ao ser posto em relação ao racismo em alguma de suas facetas. Segui a linha de que sua mensagem não foi uma negação do campo antropológico, mas a própria constituição de um. O “*déedét*” (“não” em *wolof*) que ela me escreveu foi o incômodo lembrete do quão fácil é para um pesquisador branco como eu deixar de lado sua própria posição racial em um trabalho de campo já corrente. Por correspondência, surge o questionamento: “como [...] a diferença ‘racial’ se liga a diferenças e antagonismos organizados em torno a outros marcadores como ‘gênero’ e ‘classe’?” (BRAH, 2006, p. 331).

Em suma, a reflexividade de minha inserção no campo foi potencializada por esta situação, e por isso a tenho considerado como um “momento etnográfico”: um “exemplo de relação que junta o que é entendido (que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise)” (STRATHERN, 2014, p. 350). Mantendo em mente essa dupla pergunta depois do ocorrido, pude reinterpretar diversas situações de estranhamento e aproximação ocorridas desde o início do trabalho de campo em meados de 2019. Nelas, o marcador de raça está em frequente reinvenção junto aos de nacionalidade, religião, classe e gênero⁷⁸, já que a pesquisa está centrada em imigrantes homens, negros, muçulmanos e de variados estratos socioeconômicos. Fui levado a tensionar minha própria identificação como pesquisador “seguro”, afastado e fixo em relação ao Outro,

⁷⁸ O marcador de gênero recebe maior atenção ao longo da segunda seção deste capítulo.

também em várias de minhas visitas ao IKHRA, nas quais ser *visualizado*, diferentemente de apenas ser *visto* foi algo fundamental para perseguir a ligação analítica entre raça e imagem. Em dezembro de 2021, refleti em diário de campo sobre uma destas visitas:

Entrei no salão de orações percebendo que, até o momento, não havia ali nenhum conhecido meu. Desse modo, fui iniciando assunto com dois dos rapazes presentes, para além do que estava arranjando o sistema de som para que funcionasse à execução das *khassidas*. A esse último, senti-me impelido a justificar minha presença, que atraiu muitos olhos. Toma tempo para que se reconheça a própria excepcionalidade: é como se a força social dos olhares, das risadas e das conversas paralelas tivesse de lutar contra o potencial anulador da branquitude. Em outras palavras, não fui levado a pensar sobre raça nesses termos - ao invés de como um objeto a ser observado à distância - até que lesse e ouvisse sobre a experiência de ser branco conforme escrita e falada por pesquisadoras e pesquisadores negros (diário de campo, 05/12/2021).

Essa dimensão da reflexividade branca no trabalho de campo antropológico teve lugar central nas conversas tidas com Moustapha, vendedor de rua que conheci em seu ponto de trabalho costumeiro no bairro Centro Histórico, por ocasião de ele ter me reconhecido por conta de minha participação especial no Grand Magal 2019, descrita na subseção anterior. Em nossos bate-papos de calçada, Moustapha constantemente remetia àquele meu envolvimento no Grand Magal como um fato de reconhecimento mútuo entre culturas, uma espécie de borramento da divisão entre nacionais e não-nacionais ou, em termos mais gerais, entre estabelecidos e *outsiders* (ELIAS, 2000 [1965]). É evidente que as relações raciais vividas e percebidas por Moustapha em Porto Alegre vinham à tona em nossas interações, e a conversa com Maria me permitiu voltar a essas desde duas perspectivas que procurei sintetizar em um filme etnográfico - o primeiro que me aventurei a produzir e montado com cenas em fotografia e vídeo captadas em diferentes situações de campo junto ao interlocutor⁷⁹.

Em primeiro lugar, o filme remete a certos constrangimentos de minha inserção em campo. Nele, narrei a interação na qual eu e Moustapha nos demos conta de que ambos falávamos francês e havíamos cursado Ensino Superior, problematizando a surpresa com que me vi pensando essa descoberta em um contexto como o da venda de rua – ofício precário tanto em termos econômicos quanto legais:

Mas é evidente que todo o tempo ali dispendido nesses assuntos em francês pareceu também prazeroso a Moustapha, tanto quanto foi a mim. Suponho que, talvez, fizesse um bom tempo que ele não se engajasse numa conversa

⁷⁹ Outra inspiração foi o filme *Reassamblage - From the Firelight to the Screen*, de 1982, produzido pela cineasta e teórica literária vietnamita Trihn Minh-ha.

do tipo, considerando que o *wolof* é dominante entre os senegaleses, pois mais amplamente conhecido por todos: e o francês, então, além de “língua do colonizador”, como o próprio Moustapha disse, passa a significar uma distinção daqueles que possuem maior capital escolar (diário de campo, 20/12/2019).

Passei a considerar que as clivagens raciais podem emergir sob as linguagens de classe e de nação, como nesse caso. Em princípio, minha reação tinha a ver com o ofício de Moustapha enquanto um imigrante atrás de oportunidades de emprego, algo que subvalorizaria seu diploma de Bacharelado em Filosofia. Por outro lado, dificilmente a surpresa haveria sido a mesma caso estivesse em contato com um imigrante vendedor de rua que fosse branco como eu.

De minhas conversas sobre o filme com Moustapha, aprendi a gerir expectativas com relação aos demais interlocutores dedicados à venda de rua, retomando situações de campo e produzindo outras com nova diretiva ético-analítica. Em suma, trata-se de não pressupor experiências de vida a partir de quaisquer configurações identitárias, afinal a rede que essas mesmas fazem entre si depende das situações sociais e, especialmente, de como os sujeitos se narram nelas. Encaixar as pessoas antes, durante ou depois do contato com as mesmas em lugares de existência fechados, afinal, é uma operação própria do modo colonial de pensar identificações, e que historicamente opera por um vínculo fixo entre a raça e os marcadores de nacionalidade, religião, classe e gênero (BHABHA, 1998). O filme foi uma tentativa de desestabilizar minhas expectativas naquela interação com Moustapha, similar à tida com outros interlocutores atuantes na venda de rua.

A segunda perspectiva que a conversa com Maria me fez ter sobre meu contato de pesquisa com Moustapha diz respeito a um importante efeito que fluxos migratórios negros têm sobre contextos sociais de recebimento como o brasileiro: escancaram o racismo dos mesmos e produzem práticas antirracistas a partir do próprio contato com os “nativos” nacionais⁸⁰. O filme procura fazer esse argumento a partir de meu contato com Moustapha. A regularidade empírica aqui identificada é a de que os imigrantes senegaleses acompanhados em Porto Alegre, ao tomarem a negritude como

⁸⁰ Esta reflexão foi inicialmente inspirada em uma agenda de pesquisa levantada pelo prof. Dr. Handerson Joseph na mesa redonda “Tecendo diálogos em negritude, diáspora e migração”, realizada por *livestream* pelo canal Pensar Africanamente, no YouTube. Disponível na íntegra em: <https://www.youtube.com/watch?v=HTy4p7nxa3M>. A primeira elaboração conceitual desta agenda em formato escrito ocorreu no dossiê boletim do grupo de trabalho “Fronteras, moviidades, identidades y comercios”, publicado pelo Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais em 2021 e referenciado ao longo do presente capítulo (JOSEPH, 2021).

consciência de si (CÉSAIRE, 1969 [1956]) em um contexto social racista, exercitavam o potencial de promover o lembrete sobre a tendência histórica brasileira de silenciar discussões sobre raça (NASCIMENTO, 1978) e, por correspondência, as possibilidades cotidianas de combate ao racismo junto aos nacionais contatados cotidianamente⁸¹. Foi nesses termos que eu e Moustapha seguimos conversando sobre antirracismo dentro e fora das negociações do filme etnográfico, que agora está disponível para visualização aberta no YouTube:

“Tu é o melhor, *pai!*”, falou usando a gíria popular porto-alegrense. “Tu tem humildade, sabe, não é uma pessoa arrogante...”, seguiu elogiando, e eu coberto de emoção quando ele lidava com suas frases de efeito. Relações de alteridade foram a tônica, e ele fez referência a Nelson Mandela, a quem atribuiu a citação parafraseada: “a violência não se responde com violência, mas com inteligência”. Assim, para ele, quando um amigo senegalês quer evitar um brasileiro por ser “racista”, deve negociar a relação primeiro, analisar o Outro e ver como lidar da forma mais favorável o possível com ele. O exemplo concreto do que ocorreu, para ele, foi o caso da moça carioca filha de senegalesas que foi vítima de racismo em sua escola. A resposta dela a todo o contexto é uma inspiração para Moustapha⁸² (Diário de campo, 03/10/2020).

⁸¹ Bamba Toure, o representante cultural da Associação dos Senegaleses de Porto Alegre já citado, exercita esse tipo de agência em sua página no Instagram, que utiliza como uma extensão de sua atuação em escolas, protestos e debates em geral que envolvam a temática racial: <https://www.instagram.com/bambatoure1991/>.

⁸² Refiro-me aqui ao ato de racismo sofrido por Fatou Ndiaye, jovem nascida no Brasil de pais senegaleses, e à sua atuação como influenciadora digital na causa antirracista. Em meados de 2020, vieram a público mensagens racistas de alguns de seus colegas na escola carioca de classe média alta que ela frequentava, à época. Um dos destaques de sua reação foi a criação do quadro Quintas com Fatou, uma série de *livestreams* semanais em sua página no Instagram (@fatouoficial) na qual discutiu relações raciais com importantes figuras públicas nessa temática, como Thaís Araújo, Thelma Assis, Juliana Alves e Erika Januza. No final do mesmo ano, Fatou foi eleita a Carioca do Ano pelo veículo Veja Rio. Fontes: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/09/13/adolescente-alvo-de-racismo-vira-influenciadora-e-quer-alcancar-mais-jovens.htm> e <https://vejario.abril.com.br/beira-mar/cariocas-do-ano-representatividade-fatou-ndiaye/>.

Frame inicial do filme “Moustapha”. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=S4yfaG_wFS8&t=6s.



Fonte: arquivo de campo.

Enquanto registros visuais de falas do vendedor que me surpreendiam nas conversas, os vídeos foram recebidos com empolgação por Moustapha em seu WhatsApp. Meses depois, em meados de 2021, começamos conversas digitais sobre o uso fílmico que dei ao material, em um processo de negociação que resultou em duas alterações principais na primeira versão do filme que apresentei ao interlocutor⁸³: (i) preservar seu anonimato, já que Moustapha se sentiria vulnerável caso tivesse sua identificação como vendedor de rua irregular publicizada - essa foi a demanda que ele estabeleceu como requisito para a publicização do vídeo; (ii) equilibrar meu tempo de fala no vídeo ao de Moustapha, aproximando mais o vídeo ao diálogo sobre a temática racial que eu e ele havíamos desenvolvido até então.

Estas alterações tornaram o vídeo publicável de acordo com nossas conversas continuadas, mas outras formas de retratar em filme o antirracismo senegalês em contextos sociais de destino migratório emergiram com a continuidade do trabalho de campo em Atlanta - onde, como descrevi há algumas subseções, identificação racial e racismo se mostraram temáticas corriqueiras de bate-papo público em minhas

⁸³ Quando encerrei a primeira versão do filme e a compartilhei com Moustapha, em meados de 2021, também a disponibilizei - com seu consentimento - a colegas de Antropologia participantes da disciplina de Oficina de Etnografia, ministrada pela professora Fabiene Gama e engajada na qualificação das pesquisas dos estudantes envolvidos a partir de reflexões sobre o uso etnográfico de imagens. Nesse contexto, reforçou-se a importância do anonimato, já demandada por Moustapha, e a continuidade da interlocução com o mesmo para um filme mais sensível aos contatos de trabalho de campo que mantínhamos - à época digitalmente, dada a pandemia de COVID-19.

experiências empíricas. Lá, percebi que a agência sobre a qual estou argumentando não era formada apenas pelo ato de evidenciar o racismo dos nacionais: o de se narrar em termos de projetos (ORTNER, 2007), tornar-se cognoscível, reconhecível e familiar ao diferente, também emergiu como fundamental.

5.2 O FILME “GORGUI”

O filme “Moustapha” permanece um comentário etnográfico tanto dos aprendizados sobre o tema produzidos junto aos interlocutores desta pesquisa naquele momento, quanto do que me acostumei a ouvir naquele momento desses sujeitos sobre suas identificações raciais e o fenômeno do racismo no Brasil. Por outro lado, com a continuidade do trabalho de campo, transferido a Atlanta em agosto de 2021, outra oportunidade de produção audiovisual emergiu e me fez perceber algumas limitações do filme anterior.

Em primeiro lugar, ao não subscrever à linguagem documental, que prioriza mensagens lineares e uma leitura descorporificada e de diagnóstico da realidade (CAIUBY NOVAES, 2009; MINH-HA, 2016), “Moustapha” tangencia as interpretações do interlocutor em questão sobre sua própria vida na mobilidade internacional, algo revelado em lembranças, expectativas e táticas aparentes em meu trabalho de campo. Em segundo, os únicos espaços ocupados por Moustapha nas imagens utilizadas no filme são os da venda de rua, um ofício não apreciado por ele e apenas praticado por falta de outras oportunidades laborais. O anonimato imagético, por sua vez, resolveu nesse filme uma questão ética para deixar outra em aberto: assegura que o interlocutor não seja exposto em seu ofício, mas, justamente por isso, também o impede de se reconhecer, em imagem e agência, na produção audiovisual realizada.

No segundo filme etnográfico, realizado em parceria com Gorgui, procurei explicitar este olhar às agências imigrantes, reconhecendo a potência analítica do exercício de documentar o que o interlocutor desejou explicitar sobre si na parcela de nossa relação antropológica que foi dedicada ao filme. Uma diferença primordial em relação ao caso do filme com Moustapha é a de que o próprio Gorgui teve a ideia inicial acerca da produção. Em dezembro de 2021, ele já havia expressado isso em uma ligação telefônica desde um dos centros de detenção da Imigração e Alfândega

dos Estados Unidos⁸⁴ pelos quais passou em sua jornada até Atlanta: “quando eu chegar a gente vai fazer um documentário sobre viajar”. Nesse sentido, considerando as lacunas há pouco destacadas do filme do filme anterior, em “Gorgui” acordei com o interlocutor que teríamos dois objetivos principais: (i) priorizar sua própria direção narrativa sobre sua migração aos Estados Unidos e sobre a temática geral da mobilidade humana, a partir de perguntas semiestruturadas que elaborei a partir das conversas informais que já tínhamos quando Gorgui se tornou meu colega de apartamento⁸⁵; (ii) posicionar-me visualmente na conversa com Gorgui, de modo a não só representar dois corpos racialmente diferentes em interação, mas o próprio processo de aprendizado mútuo que envolve a mesma em reações como as de surpresa, estranhamento, exaltação e melancolia que tomavam o ambiente enquanto o interlocutor narrava sua mobilidade.

Durante nossa entrevista que gerou material para o filme, assim, Gorgui falou de si tanto a mim quanto a uma audiência imaginada de falantes de português que não conheceriam bem seu universo cultural. Em suma, sua agência no filme foi priorizar uma construção de si *com o Outro*, ao invés de *para o Outro*. Ao destacar a mim nos bastidores que o filme poderia “mudar a cabeça” de pessoas preconceituosas, ao mesmo tempo em que retrataria a complexidade da mobilidade humana, Gorgui se reconhecia atuando em um “projeto” (ORTNER, 2007), entendido como conjunto de atos sociais intencionalmente direcionados à mudança de representações culturais hegemônicas a envolverem o sujeito atuante:

⁸⁴ Em inglês, *U.S. Immigration and Customs Enforcement (ICE)*. No capítulo 7, tratarei melhor das passagens de Gorgui por centros de detenção e suas narrativas desde e sobre os mesmos.

⁸⁵ Para além da descrição feita no capítulo anterior, maiores detalhes analíticos sobre o processo por meio do qual eu e Gorgui moramos juntos em Atlanta serão desenvolvidos no capítulo 7.

Um dos *frames* iniciais do filme “Gorgui”. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=Es59_nHnXo8.



Fonte: arquivo de campo.

Gorgui aprovou a primeira versão do filme e chegou a publicar um trecho do mesmo em seu perfil no Instagram, com a legenda em francês “a vida de um imigrante”. Em conjunto, os dois filmes descritos, as negociações de suas produções e a troca de imagens em geral que se fez costumeira em meu trabalho de campo formam um material que, além de fornecer a definição etnográfica de restituição que propus em subseção anterior, expressa a multiplicidade fundante das relações que estabeleci com os interlocutores desta pesquisa. Mais especificamente, as imagens de mim feitas por eles, e vice-versa, apresentam-se inscritas tanto pelas possibilidades quanto pelas limitações de um empreendimento antropológico como o desta tese, erguido em um contexto de diferença racial acompanhado das de classe, nacionalidade e religião.

Em Porto Alegre, os interlocutores me colocaram em situações do tipo descrito para tirar vantagem da representação identitária hegemônica do Rio Grande do Sul como estado branco, cristão e europeu em seu convívio com a utópica noção de harmonia nas relações raciais brasileiras (OLIVEN, 2006). Ou seja, a imagem de um branco em contato e participação diretas com senegaleses e suas expressões culturais e religiosas era promovida como exemplo de um diálogo gaúcho/brasileiro-senegalês - fazendo uso tático da problemática equivalência entre “branco” e gaúcho.

Ao mesmo tempo, esta imagem provava que a categoria de “senegaúcho” tem realidade empírica para tratar de *relações*, e não apenas de *sujeitos* nascidos no Rio Grande do Sul com pelo menos um dos pais sendo natural do Senegal. É por isso que também ouvi nascidos no Senegal empregarem tal noção para se descreverem, nesse caso a operando como um indicativo de aproximação cultural: em geral, esses sujeitos mostravam gostar de elementos culturais específicos ao Rio Grande do Sul, como a música tradicionalista ou o chimarrão de erva-mate. Pensar-se “senegaúcho”, assim, emergia como um “jogo de linguagem”, uma convenção criativa sobre o conceito partindo da ideia de que “o falar de uma linguagem é parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (WITTGENSTEIN, 2022, p. 28). Esse era empregado por meus interlocutores para se dizerem abertos a relações não só de *solidariedade*, termo que pode implicar pensar a presença imigrante como um caminho linear em direção à integração e/ou adaptação cultural, mas também de um *esforço por mudança* no nível microsocial (GOFFMAN, 1985) de seu destino como migrantes.

Em Atlanta, imagens semelhantes também eram produzidas e veiculadas de ambos os lados como exemplo de diálogo com o diferente, como antecipado há algumas páginas. Porém, nesse caso, eu era posto na posição de um branco passível de estar ligado a quaisquer das inúmeras identificações étnicas de pele clara no espectro racial socialmente construído ao longo da história dos Estados Unidos, ainda que não necessariamente como “*white*” (“branco”):

Ainda que “branco” seja tipicamente usado para a referência àqueles com ancestralidade europeia, entendimentos locais do que ser branco significam variam, frequentemente refletindo a ecologia racial de uma comunidade ou região. [...] O censo dos Estados Unidos sempre utilizou o termo “branco”, e essa é a forma mais utilizada atualmente. Entretanto, outros termos como “caucasiano”, “euroamericano”, e “anglo” têm sido usados por brancos ao identificarem seu pertencimento de grupo. [...] Por exemplo, “branco” é fortemente preferido no Sul Profundo, onde divisões raciais dicotômicas entre brancos e negros têm dominado há tempos (MCDERMOTT e SAMSON, 2005, p. 247, tradução minha).

Naquele contexto, eu poderia ser percebido como ligado a muitas nacionalidades diferentes, mas, no contexto das imagens, era alguém não-senegalês sendo bem recebido por senegaleses e se envolvendo com suas atividades em Atlanta.

A despeito disto, ambos os conjuntos de locais associados a meu trabalho de campo nestas duas cidades tratam de uma aproximação em relação a um Outro branco, de classe média, brasileiro e não-muçulmano pela via da imagem fotográfica

e/ou filmica, em um tipo de agência comum às pessoas senegalesas com as quais tive contato em suas contribuições às comunidades das quais faziam parte. Trata-se de uma dimensão interacional daquilo que Handerson Joseph, inspirado em Aimé Césaire (1969 [1956]; 1978), denomina “negritização das migrações”, definida como o conjunto de efeitos políticos da negritude - ou seja, a consciência de si pelo sujeito negro - quando presente em contextos sociais de destinação migratória. Nesse sentido, as trajetórias migratórias

[...] já não podem ser apenas interessantes desde o ponto de vista de sua inserção no mercado laboral em seu país de residência, mas também desde suas múltiplas escalas de vida religiosa [...], de suas línguas nativas [...], e sobretudo das mudanças educativas, sociais, culturais e políticas provocadas por essas pessoas migrantes nos lugares de chegada. Evidentemente, não se trata de uma tendência nova e universal em todos os países, mas há uma década estas experiências têm se incrementado exponencialmente e obrigado a desnaturalizar ideias pré concebidas de vulnerabilidade e miséria das pessoas migrantes negras [...] as pessoas negras migrantes teorizam as migrações a partir de outros termos e outros enfoques com ênfase em suas subjetividades e seu protagonismo, como agentes históricas nas mudanças sociais e migratórias (JOSEPH, 2021, p. 78-79, tradução minha).

Chegando à percepção etnográfica desse tipo de agência em mobilidades negras nos dois contextos investigados, também aproximei-me com outro olhar de comentários como o seguinte, feito por Omar Murid após poucos meses do início de meu trabalho de campo em Porto Alegre:

“Eu sempre vendo lá, mas hoje eles não deixaram...”, falou, enquanto apontava e olhava para os veículos da Brigada Militar. Pelo que explicou, a polícia é apoiada pela fiscalização, como em Santa Maria. Mas, ao contrário do que ocorre lá, pedem para que os vendedores se retirem, e apreendem mercadorias. “E o cara que falou comigo hoje é preto, assim que nem eu, mas falou pra sair...”, disse Omar, apontando para seu próprio braço. Brinquei que ele podia ter dito isso ao policial, ao que respondeu que já teria feito, sem resultados. Impressionado, comentei que não esperava tal repressão em Porto Alegre, percebendo o número de vendedores e as posições relativamente confortáveis com que costumam se posicionar nas calçadas. Mas acontece. E a referência à cor da pele, também, contém significância aqui: na fala de Omar, é como se um irmão estivesse lhe negando apoio e, ao fazê-lo, também a própria irmandade (diário de campo, 14/06/2019).

Helena, a professora universitária branca que mencionei no capítulo anterior em sua amizade com vários dos interlocutores, relatou-me em entrevista como percebia esse processo de assumir consciência racial em um novo contexto pelo qual passa o migrante, e o consequente efeito disso que ela percebeu em si mesma dada a proximidade cotidiana que mantinha com os senegaleses em questão:

[...] no início a gente falava assim pra eles, “olha, isso só acontece porque vocês migrantes negros, se vocês fossem migrantes de outro tom de pele,

isso não estaria acontecendo com vocês”, né, e tinha uma certa dúvida até, porque eles não, num primeiro momento, assim, não se percebiam inseridos nesse contexto, e essa questão de preconceito e discriminação racial, sabe? Mas depois foi caindo a ficha, e agora, agora, por exemplo, o Bamba Toure é bem mobilizado nesse sentido, a gente tem conversado bastante também sobre isso [...] a minha filha mesmo tem uma grande paixão pela comunidade, pelos valores dessa comunidade, e a gente ficou contagiado com isso, né, daí eu comecei a servir de voluntária na organização dos Magal, né, eu via que eles precisavam mesmo de ajuda, enfim, pra poder fazer acontecer aquela correria toda, aquela coisa, né, e daí bora, vamos ajudar, e aí claro, a gente foi estreitando laços, e aí foi só num crescendo, né... (entrevista, 10/06/2021).

No contexto do IKHRA, este “ficar contagiado” do qual Helena falou vinha a mim, por exemplo, pela figura de Diop Le Maire, que chegou a dizer que me transformaria em um muçulmano, de tão alegre que parecia estar com minha presença na *dahira* e por ele ser um dos responsáveis por me introduzir ao lugar. “Se tu não te importar, eu vou pregar pra ti de vez em quando, OK?”, disse, enquanto eu explicava que, mesmo não sendo muçulmano, sempre admirava com emoção os rituais acompanhados.

Se eu passasse pela conversão religiosa para me assumir muçulmano, a lacuna entre nós seria estreitada, mas a diferença racial e as sensibilidades que a experiência social distinta de negros e brancos lhes reserva se manteria um tema de trabalho conjunto constante. Ocasionalmente, sua promessa de pregação religiosa era cumprida e, para ele, tornar-me muçulmano parecia não só uma possibilidade a ser eventualmente perseguida junto a mim, mas uma forma - como a proposta pela ideia de “senegaúcho” - de projetar relações de aproximação entre diferentes e, conseqüentemente, de produzir reflexividade nos envolvidos. Sob a luz das imagens produzidas e trocadas em campo, as relações antropológicas que construí a partir dos marcadores sociais que me constituíam se mostram um índice do potencial antirracista do qual os imigrantes senegaleses contatados dispõem e exercitam cotidianamente longe de seu país de origem.

É neste mesmo sentido que se explica que, em ambos os contextos de meu trabalho de campo, vários interlocutores tenham se acostumado com a brincadeira de me abordarem com um típico “tá virando senegalês, né Filipe?!”, após eu ter usado alguma expressão em *wolof* aprendida com Abdoulaye Dieng ou ter mostrado conhecer algum elemento conceitual da religiosidade *murid*, por exemplo. A brincadeira vale como um comentário sobre a Antropologia contemporânea e sua necessária atenção a disparidades políticas entre pesquisadores e interlocutores, bem

como um lembrete de que “os indivíduos são o ponto em que diferentes opressões [*e privilégios*] se cruzam: sua posição social é produzida nesse entrecruzamento” (BIROLI e MIGUEL, 2015, p. 47, adição e grifo meus). Em poucas palavras, a familiarização e aliança antirracista entre diferentes é possível, mas parcial e sensível a uma constante renegociação junto dos diferenciais de classe, nacionalidade, religião e gênero que se mostraram complementares e tendo pesos interseccionais relacionais em meu trabalho de campo. O riso, conforme posicionado ao longo de meu trabalho de campo, também ajuda a compreender dinâmicas interseccionais nas quais os interlocutores estabeleciam agências ligadas ao processo de negrização das migrações.

5.3 SER UM HOMEM *TOUBAB* A PARTIR DO RISO NO TRABALHO DE CAMPO

5.3.1 *Rir com e rir de*

O humor foi introduzido em minha pesquisa por Abdoulaye Dieng desde que comecei a ter aulas de *wolof* com ele em meados de 2020. O isolamento social devido à pandemia da COVID-19 ganhava ritmo e, em videochamadas semanais, procurávamos temas com os quais preencher o tempo de aula que sobrava após o ensino de noções básicas de vocabulário, sintaxe e ortografia. Eu e o professor já tínhamos a disposição de apreciar a contação de histórias que nos acostumamos a compartilhar, algo iniciado por ele com as narrativas sobre eventos marcantes da vida de Cheikh Ahmadou Bamba, algumas das quais descreverei no capítulo 7. Logo desenvolvemos o hábito de trocar piadas, junto do exercício comum de tentar traduzir ao português com o máximo possível de fidelidade alguns chistes que ele me apresentava como populares no Senegal.

Cerca de 20 piadas foram compartilhadas e traduzidas durante o contexto de nossas interações virtuais. Os conteúdos que geravam riso em mim e em Abdoulaye, bem como os momentos tidos por engraçados e o caráter dos risos, eram diferentes a cada um, e poderiam ser interpretados como expressões microsociais de nossas distinções de gosto (BOURDIEU, 2007) e da limitação de sentidos resultante da tradução literal. Esse não é um dos temas centrais a esta tese, mas a presença das piadas naquela sala de aula *online* me fez perceber o potencial do riso como um fato

antropológico capaz de elucidar ainda mais as dinâmicas interseccionais às quais tenho dedicado o presente capítulo. Para isso, aproprio-me situacionalmente da temática do humor, que foi predominantemente teorizada nas Ciências Sociais a partir de um oposto radical entre *status quo* e mudança, e não como fenômeno social de múltiplas escalas interpretativas (GOLDSTEIN, 2003). A realização disso guiou minha interpretação dos dados acessados tanto antes quanto depois daquele período das aulas de *wolof*. Vale destacar uma situação.

Em outubro de 2021, visitei uma das filiais da *Guitar Center* em Atlanta, loja de instrumentos musicais e equipamentos de som. Caminhava entre prateleiras quando ouvi cantos que reconheci serem de *khassidas*, e que chegavam a mim partidos do outro lado da loja. Fui até lá e, curioso, conversei com os três rapazes negros que ali se encontravam, vestidos a caráter *murid* e testando diferentes microfones acompanhados de um vendedor. “Oi! Vocês são do Senegal?”, perguntei. “Sim!”, um deles respondeu, receptivo. Continuei: “tenho amigos senegaleses no Brasil, hoje é o Gamou⁸⁶, né?”. Nesse momento, os três se viraram em minha direção, deixando de lado o microfone em teste. Risonho como os demais, o mesmo locutor anterior provocou: “ah, ele sabe mais do que a gente!”. A minha risada saiu junta, ainda que mais confusa do que as deles. Antes que tivéssemos tempo de entrar em silêncio, o mesmo rapaz adicionou, como se inocentasse a brincadeira feita: “tu quer se juntar a nós? Pro Gamou?”. O humor apareceu aqui como em tantas outras instâncias de meu trabalho de campo tanto em Porto Alegre quanto em Atlanta: um modo de tornar socialmente praticável a diferença presente entre eu e os sujeitos pelos quais minha pesquisa se interessa. Há outra situação exemplar nesse sentido.

Depois de um tempo como frequentador do IKHRA, onde aquela festa foi realizada, acostumei-me a entrar diretamente na sala de orações sem que, necessariamente, algum conhecido meu estivesse lá para me receber. Isso foi encorajado por diferentes interlocutores, então comecei a exercitar o ato, que eu normalmente tomava junto de um “*Salaam Aleikum*”⁸⁷ assim que entrava no salão. Certa vez, em janeiro de 2022, cruzei a porta e logo encontrei o grupo do *kourel* já

⁸⁶ Nome tipicamente utilizado por muçulmanos no Senegal para se referir ao *Mawlid*, evento anual de celebração do nascimento do profeta Maomé. A cidade senegalesa de Tivaouane tem ligação especial com a festividade, e recebe milhares de peregrinos na ocasião de sua data.

⁸⁷ Cumprimento em árabe tipicamente utilizado por muçulmanos. Pode ser traduzido como “que a paz esteja sobre vós”. A resposta costuma ser “*Aalaikum As-Salaam*” (“e sobre vós a paz”).

posicionado e arranjando detalhes do sistema de som para o ensaio que logo começaria. Ao ouvirem minha saudação em árabe, reagiram com uma risada que me soou misturar surpresa, empolgação e estranheza. Naquele pequeno grupo de homens, esse detalhe interacional sintetizava os variados polos que meu trabalho de campo teve no espectro do contato antropológico entre diferentes. Ou seja, rir se estabeleceu como um ato duplo de negociação, uma forma de se aproximar socialmente destacando na interação a diferença em relação a mim e, portanto, os obstáculos com os quais lidar para a produção das relações de pesquisa. Introduzindo uma pesquisa junto a mulheres moradoras da periferia carioca, Donna Goldstein resume o potencial analítico do riso:

[...] os sentidos embutidos no humor são frequentemente elusivos, difíceis de apreender, fugidios. Ainda assim, o humor e a risada, mesmo quando reconhecidamente me deixaram perplexa, sempre me incitavam a investigar mais fundo. Tal risada se tornou um desafio, um método interpretativo para começar a desvendar as formas complexas pelas quais as pessoas compreendem as suas próprias vidas e circunstâncias (GOLDSTEIN, 2003, p. 3, tradução minha).

Ao estabelecer “interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas” (BUTLER, 2003 [1990], p. 20), o gênero também entrou no jogo de marcadores sociais da diferença expressos pela via do riso. Em uma pesquisa focada no contato de um pesquisador homem com outros homens, torna-se especialmente fácil subestimar o conteúdo generificado das relações de pesquisa, na tendência à não-marcação do corpo masculino e a da masculinidade como índices de comportamento social. Uma situação específica foi enfática no exercício de questionar essa naturalidade do *ser homem* compartilhado com os interlocutores da pesquisa. O caso de campo foi gerado, sintomaticamente, por um breve contato com mulheres que fez notar como minha masculinidade, entendida como conjunto de comportamentos sociais associados ao sexo masculino, estava em constante coprodução com as relações que estabelecia no âmbito da pesquisa (VIGOYA, 2018).

Há algumas páginas, mencionei que utilizei um traje tradicional senegalês no Grand Magal 2019, o *mbolop* que me foi presenteado por Mor Ndiaye. No princípio dessa vivência eu sentia que o meu uso branco daquelas vestes poderia significar a algum dos presentes no evento uma ingênua apropriação cultural do Outro. Mas Mor Ndiaye insistia, desde sua posição de liderança, que tal preocupação não faria qualquer sentido. Um ano mais tarde, o mesmo me seria dito no contexto dos

preparativos para o Grand Magal 2020, realizado com as restrições de prevenção e aglomeração por conta da pandemia da COVID-19. Como no ano anterior, fui um dos voluntários brasileiros a colaborar com o evento, sendo essa ocasião de outubro de 2020 a única em que tive contato presencial com interlocutores naquele ano. Enquanto organizávamos sobremesas em seu restaurante, localizado na região central de Porto Alegre e chamado Food Senegal, Omar Ba chamou minha atenção perguntando: “ô amigo, tu não tem uma roupa pra usar amanhã? Tem que ver uma roupa pra ti amanhã...”. Expliquei: “eu tenho o *mbolop* que o Mor Ndiaye me deu no ano passado, e também duas camisetas com aquele tecido parecido com o *kente*... que comprei do Khadim Diop, que é o costureiro aquele, né? Então qual será que eu devo usar?”.

Enquanto perguntava, pensava que uma das camisetas seria a opção mais discreta, já que, no *mbolop*, apenas meus calçados seriam materialidades não necessariamente ligadas aos senegaleses - para além da cor da pele, naquele contexto. Rindo alto, Omar Ba respondeu com entonação e escolha de palavras bastante porto-alegrense: “Ah, cara! Te vira! Te vira, né?!”. Rindo junto, expliquei que, sendo assim, iria com a opção que melhor contemplasse o clima do dia seguinte. Mas não resisti e continuei: “não, é que eu tava pensando em ir com o *mbolop*, mas eu fico meio assim... de usar uma roupa sem fazer parte da cultura...”. Nesse ponto, Omar interrompeu a mim e à organização dos *thiakrys*⁸⁸ para a festa, atividade na qual colaborávamos naquele momento: “não, cara! A gente não tem essas frescuras, a gente não quer saber se o cara é ou não é, a gente sabe que ali é uma pessoa que tá querendo conhecer a nossa cultura, e ponto, é isso...”.

Quando saí do restaurante de Omar Ba acompanhado de Ndiaga, vendedor que conheci ali mesmo. Fomos caminhando até a cozinha que, nesse Grand Magal, estava montada em um salão alugado no Centro Histórico. Por sua vez, Ndiaga seguiu a discussão do tema, colocando nesses termos a frase de Omar Ba: “a gente se interessa pelas pessoas, porque o sangue é o mesmo!”. Participar do Grand Magal estando do lado dos nacionais em um contexto migratório, portanto, trazia à tona uma certa suspensão ritual da diferença, em favor da própria narrativa de solidariedade

⁸⁸ Sobremesa típica de várias regiões da África Ocidental, preparada com farinha de milho flocada, leite, leite condensado ou iogurte e frutas secas (as que organizávamos nessa ocasião continham uvas passas).

entre povos que o evento contém conforme realizado no Senegal na cidade santa de Touba⁸⁹.

Na edição de 2019 do evento em Porto Alegre, conheci as particularidades dessa premissa de acordo com os marcadores sociais que estou considerando. Era manhã e eu estava na cozinha, naquela ocasião feita na sede da Banda Saldanha, estrutura de shows próxima do Ginásio do Gigantinho (o palco central do evento). Eu havia sido convidado por Mor Ndiaye a vestir por lá a roupa tradicional que, mais tarde, foi-me presenteada. As horas que faltavam até a minha rápida participação ao microfone no turno da tarde indicavam que o *mbolop* fornecido era também *para a festa*, e não só para a fala cerimonial para a qual fui incumbido. Na cozinha, havia um constante revezamento entre a concentração das panelas e o desprendimento de conversas, cantos e danças, um processo que estava em curso desde o fim da tarde do dia anterior. Mesmo os mais visivelmente cansados seguiam firmes nesse “*liguey Serigne Touba*”, expressão *wolof* para “trabalho a Serigne Touba” (outro dos nomes populares de Ahmadou Bamba) com que normalmente se faz referência a esse tipo de esforço em eventos *murid*. Ainda que não houvesse uma divisão clara do preparo dos alimentos entre homens e mulheres, os últimos predominavam entre as bebidas e a espécie de pátio a céu aberto que ali havia, enquanto as primeiras se mantinham entre os ingredientes condicionados em panelas industriais no interior de um pequeno salão. Entre risadas, facas e legumes, estavam sentadas a alguns metros da parede parcialmente reclusa, e atrás da qual me posicionei para vestir a roupa.

Quando saí daquele canto, logo vi a atenção das presentes se deslocar a mim. As senegalesas olhavam e fingiam não olhar, umas curiosas, outras rindo do meu andar estranho enquanto trocavam impressões em *wolof* que não conseguia entender. Eu quase cambaleava pela sala em direção à porta de saída, também rindo e como quem tenta ansiosamente se acostumar a algo que nunca vestiu antes. Já tendo perdido Mor Ndiaye de vista, agora estava sozinho, e minha condição de exótico foi ali ressaltada não só pela pele branca, mas por estar entre mulheres aos risos com a

⁸⁹ Dentre os princípios centrais da festa estão a generosidade e a tolerância às diferenças, reiteradas ao longo do evento como ensinamentos que o próprio exílio de Bamba legou aos fiéis da *Muridiyya*. Nesse quadro é que faz sentido, em um contexto migratório, estabelecer espaços cerimoniais que representem positivamente a relação com a sociedade de recebimento, que em meu campo é a todo o tempo referida pela linguagem da nação (“brasileiros e senegaleses”, “brasileiros *versus* senegaleses”, etc.).

situação. Ali, *dei-me a ver* tanto quanto fui posto, pelo olhar das mulheres, *para ser visto*. E elas riam *de mim* e da situação criada por minha presença mais do que *comigo*.

A dádiva da roupa era uma honra, mas de um tipo desafiante desde os primeiros minutos que a vesti, e o riso feminino me fez sentir a naturalidade com que eu tendia a conceber o “estar entre homens” que predominou em meu campo. Por correspondência, veio a mim não só a cautela com que deveria desenvolver argumentos etnográficos sobre “a imigração senegalesa” em Porto Alegre e Atlanta, sob o risco de generalização, mas também o fato de que “o humor é uma das formas fugidias da insubordinação” (GOLDSTEIN, 2003, p. 5, tradução minha), um modo de negociar as relações antropológicas inauguradas por minha pesquisa. Foi esse o processo que se expressou naquela situação com as mulheres senegalesas na cozinha do Grand Magal 2019. Por outro lado, há interseções aí envolvidas e que vale destacar.

5.3.2 Definindo “toubab”

Nesta experiência de constrangimento, vi-me implicitamente posto na figura do *toubab*⁹⁰. Ouvei o termo usado das mais diversas formas em trabalho de campo. Por um lado, algumas pessoas o tomavam de modo estritamente literal, ou seja, como apenas implicando alguém branco. Um exemplo é Mansour Ndiaye, que apresentei no capítulo anterior como um dos interlocutores que conheci em Atlanta fora do ambiente religioso e que a ele me introduziram. Quando mencionei, em uma de nossas conversas, a minha curiosidade sobre a noção de *toubab*, ele reagiu de forma costumeira: “como tu sabe tudo isso, cara?!”. A empolgação o levou a me ensinar a palavra “*ñuu*”, que significa “negro” em *wolof*. A sua opinião sobre o tema era a de que os termos são literais, apenas traduções, e que o Senegal era um país muito diverso e racialmente harmonioso: “muitos negros e brancos do mundo todo vão pra lá, cara! Porque nós senegaleses somos assim, a gente só dá boas vindas... tu vai ver, nós vamos te levar pro Senegal, cara, isso é certo!” (diário de campo, 05/12/2021).

⁹⁰ Cristiano Barrero, outro antropólogo brasileiro branco dedicado a estudar a imigração senegalesa, relatou-me experiências públicas similares à minha em seu trabalho de campo no Senegal.

Mas esse está longe de ser o único uso da palavra. “*Toubab*” também é usado em diferentes países da África Ocidental para a referência nativa a pessoas brancas de origem euroamericana em contato com pessoas negras de origem africana, ou até mesmo a pessoas negras que incorporariam demasiadamente formas de comportamento associadas a pessoas brancas, com disposições corporais e distinções de gosto (BOURDIEU, 1990) de alguém visto como rico em capital econômico. Ou seja, “*toubab*” aparece, nessa perspectiva, como mais próximo em sentido de “embranquecido” (para o caso de pessoas negras) ou “branquelo” (para o caso de pessoas brancas) do que simplesmente “branco”. Trata-se de uma categoria primariamente racial, mas necessariamente aberta à interseção com outros marcadores sociais: “essa designação identitária acompanha também uma distinção de classe, ou pode servir a um processo de diferenciação religiosa e sociopolítica” (QUASHIE, 2015, p. 764-765, tradução minha).

Em Atlanta, minha proximidade com Gorgui lhe dava conforto para uma brincadeira costumeira que expressa jocosamente essa definição de *toubab*. Sempre que eu demorava muito para responder alguma de suas mensagens por WhatsApp ou não atendia alguma ligação telefônica, ele dizia algo como: “ah, agora meu amigo tá rico, né, tá famoso, tipo esses caras que tão só curtindo e que ninguém consegue ligar, falar, por não têm tempo pra atender telefone e tal... [risos]” (diário de campo, 28/04/2022). Em suma:

Em primeiro sentido, o termo designa, de maneira mais geral, um indivíduo cuja cor de pele é “branca” e que possui mais amplamente “origens ocidentais” (Europa, América do Norte). Ele é então ligado a um status de estrangeiro, mas também a uma classe social elevada. No senso comum, essa definição pode também se referir à história colonial: o termo *toubab* teria sido inicialmente vinculado à França e à sua história com o Senegal. Mas esse termo diz respeito, hoje em dia, a uma paleta muito maior de atores e de imaginários sociais. O termo *toubab* age igualmente como um marcador identitário, combinando a uma só vez elementos laudatórios e pejorativos. Ele valoriza as noções de modernismo, de seriedade e rigor, que são o oposto dos estereótipos racialistas associados à África (preguiça, superficialidade, primitividade). Ele pode, em inverso, evocar de maneira essencializada uma certa arrogância dos indivíduos ocidentais e sua inadaptação à diferença na alteridade. Os estereótipos negativos aos quais o termo *toubab* remete são tão fortes que eles respondem também aos modos de discriminação relativos às questões migratórias na Europa e na América do Norte, conhecidas no Senegal: um *toubab* dessas partes do mundo pode então ser apreendido como potencialmente racista. A interpelação *toubab* que designa cotidianamente os residentes ocidentais no Senegal é, além disso, percebida pelos últimos como um estigma e um marcador de segregação etnoracial que normalizaria a aparência física. Ele é geralmente muito mal aceito, em particular pelos imigrantes ocidentais ligados a posturas morais antirracistas frequentes no fundamento de seus trajetos migratórios ao Senegal

(voluntariado em ONGs, ensino, ações de desenvolvimento e cooperação)
(QUASHIE, 2015, p. 763-764, tradução minha).

Em minha experiência de trabalho de campo antropológico junto a imigrantes senegaleses desde o mestrado, em que pesquisei junto a vendedores de rua em Santa Maria, havia uma dificuldade constante em desenvolver interações regulares com mulheres senegalesas. Como já mencionei, a presença senegalesa no Brasil é predominantemente masculina, e a minoria feminina é, em grande parte, efeito de processos de reunificação familiar. Nos ambientes em que realizei pesquisa em Atlanta, a regra era a mesma. Nesses contextos, pelos papéis de gênero em famílias *murid* e *wolof* mais conservadoras, interagir regularmente e com alguma profundidade com uma mulher senegalesa sem que haja laços de parentesco com a mesma e/ou de confiança com seu esposo/pai/mãe tende a ser um ato socialmente inadequado. Esse posicionamento da mulher exclusivamente *em relação* ao homem me foi anunciado por uma das piadas senegalesas populares que traduzi com a ajuda de Abdoulaye Dieng:

Era uma vez um velho que queria namorar com uma mulher que morava perto da casa dele. Ele tava com medo da mulher. Ele gostava dela, mas tava com medo de falar com ela. Ele mandou um amigo dele para ajudar ele. Depois disso, ele não ajudou o amigo e pegou a mulher pra ele (diário de campo, abril de 2020).

A exemplificação mais comum disto em minha trajetória de pesquisa envolve homens senegaleses sugerindo que eu falasse primeiro com o esposo de alguma senegalesa antes de conversar com a mesma. Sem a possibilidade de assim fazer ou de investigar se as mulheres daquela situação subscreviam a uma normativa como essa, preferi manter a interação ao mínimo da fala, postura que elas também mantiveram com ainda maior atenção.

Em uma de nossas trocas de áudios de WhatsApp entre-aulas, Abdoulaye Dieng resumiu a questão: “sobre as mulheres senegalesas, sim, depende das mulheres, das famílias, né? Tem algumas mulheres que é melhor falar com o marido delas antes de falar com elas, mas tem outras que não tem problema... depende do assunto, também, depende do assunto que tu vai conversar com elas, entendeu? Isso depende da sociedade, das culturas, da educação, da... das pessoas... diferença de idade, entendeu? São muitas coisas que determinam isso... Mas tem pessoas que não dão bola, né? E tem mulheres pras quais tu pode perguntar qualquer coisa quando quiser... Mas na nossa cultura senegalesa, a mulher tem que obedecer, tem que

sempre pedir permissão, tem que sempre pedir autorização do marido pra fazer alguma coisa...” (diário de campo, maio de 2020). Essa era uma das tantas narrativas de gênero correntes em campo, e vale destacar, por exemplo, o protagonismo feminino em ocasiões como a do Magal Porokhane, que comemora a obra e o legado de Mame Diarra Bousso, mãe de Cheikh Ahmadou Bamba:

Mulheres *murid* assistem apresentação coordenada por outra mulher sobre a história do Magal Porokhane, na ocasião da comemoração do evento no IKHRA.



Fonte: arquivo de campo.

Nesta chave, a diferença de gênero que inviabilizava interações mais profundas entre aquelas mulheres na cozinha e eu acionou um modo de tratamento comum à presença de brancos não-nacionais no Senegal, conjunção bastante específica entre raça e nacionalidade. E isso se mostrou pela visualidade característica do *toubab* que emergiu: sozinho entre pessoas senegalesas, que por nossa diferença de gênero não poderiam ali saber da razão objetiva de minha vestimenta, eu era como que um branco na África que tenta se aproximar do contexto cultural local e crê que vestir uma roupa será suficiente para se despir de sua branquitude. Se “o gênero é a estilização repetida do corpo” (BUTLER, 2003 [1990], p. 59), o meu, branco e vestindo o *mbolop*, tinha ali tal significação social.

E também o marcador de religião se mostrava relevante nesta situação etnográfica. Em pesquisa etnográfica sobre vestimentas no sul do Senegal, Janet Andrewes (2005) parte do princípio de que, quando alguém se veste, “não é apenas a aparência do corpo, a sua disposição física, que muda; pois algo muda no corpo também” (ANDREWES, 2005, p. 32, tradução minha). É nesse sentido que a escolha específica da peça de *mbolop* para meu uso no Grand Magal 2019 não foi coincidência, já que, como a mesma autora destaca, essa vestimenta representa um meio termo entre liberdade e restrição na relação corpo-tecido tipicamente muçulmana. Ainda que feito de uma camisa folgada e longa (cuja barra chega perto dos joelhos), o *mbolop* cobre as pernas com uma calça comum e mantém as mangas apenas até os punhos, e isso a torna mais acessível às sensibilidades ocidentais (ANDREWES, 2005). É no mesmo sentido que observei que os interlocutores que se diziam menos religiosos, como Mor’Ndiaye, preferiam o *mbolop*.

Já o *boubou* (chamado de “*grand boubou*”, a depender de seu comprimento), é uma segunda opção bastante popular entre senegaleses muçulmanos, definido por se tratar de apenas uma peça com mangas que cobrem as mãos, o mesmo ocorrendo com os pés. São dois os tipos de *boubou* mais populares, como me explicou Gorgui em uma de nossas tantas conversas informais: o *bailahad*, identificado pelo enorme comprimento e folga entre o corpo e o tecido, bem como pelos ornamentos presentes no tecido, sendo a vestimenta característica de membros proeminentes de uma comunidade religiosa (como o *imam* e os cantores que fazem parte do *kourel*); e o *souaïbou*, uma peça de mesma estrutura que a anterior, mas de menor comprimento e folga, bem como de tecidos mais uniformes em cor e textura. Ainda que o segundo seja o mais comum, ambos os tipos de *boubou* são marcas de *status* em comunidades muçulmanas senegalesas, dizendo respeito à representação ideal no Islã do corpo de um fiel, algo inacessível a alguém não-muçulmano como eu:

[...] para o corpo muçulmano, volume corporal é um ativo social, [...] e adiciona peso ao status de uma pessoa. Um corpo volumoso também tem certa lentidão e deliberação naturais, algo que, novamente, é associado com altos escalões; há uma qualidade livre, majéstica sobre esse corpo. Entretanto, na medida em que esse corpo volumoso é forçado a um terno ou sob medida, a qualidade majéstica tende a desaparecer [...] Um terno ou um par de calças feitas sob medida representam o corpo de uma forma mais eficiente e frequentemente também o embelezam. Mas em alguma medida tais roupas tomam o lugar do corpo; o corpo por trás da fachada se desintegra, ou ao menos perde sua continuidade. O corpo se torna, até certo ponto, uma coleção de partes, e perde a coesão da parte consciente (ANDREWES, 2005, p. 227-239, tradução minha).

Meu jeito cambaleante, que não poderia estar mais afastado de tais disposições corporais (BOURDIEU, 2007), comunicava que, ali, também se tratava de um não-muçulmano⁹¹. A previsibilidade desse mau jeito de minha parte explica porque Mor Ndiaye decidiu me presentear especificamente aquela vestimenta, sendo a que possuí, dentre as opções *murids*, as atribuições estéticas mais alinhadas à moda hegemônica dentre as grandes lojas de departamento ocidentais: proximidade às linhas do corpo, em um ajuste pragmático às possibilidades de movimentação do usuário.

O posicionamento de minha figura em proximidade à ideia de *toubab*, um branco desajustado mesmo à mais acessível das vestimentas tradicionais *murids*, ficou ainda mais claro em uma foto que fiz daquelas mesmas mulheres em sua atividade culinária naquela situação, como num reflexo rápido de tentar inverter o centro da atenção risonha no momento. Aproximei-me sugerindo a foto, e elas aceitaram com gestos desajeitados de aprovação à minha aparência, mas posando com sorrisos de canto de boca que miravam mais a mim do que à lente da câmera. Pela própria impossibilidade de que nossa interação continuasse e eu chegasse a lhes enviar a foto, por exemplo, opto por não reproduzi-la. A ausência dessa imagem aqui relembra que era eu o sujeito sob escrutínio naquela circunstância, no “processo de fascinação, mas igualmente de repulsa” (QUASHIE, 2015, p. 764, tradução minha) que caracteriza o *toubab* como espelho do discurso colonial (BHABHA, 1998). Na impossibilidade da conversa e da sociabilidade, o riso tomou o palco daquela cena antropológica.

O interessante é que, ao sair da parte mais fechada da cozinha, interpelado à porta por um senegalês já conhecido, senti uma mudança. Estava de volta ao contexto de maioria masculina, e a cena ambígua constituída pela figura relacional do *toubab* já não estava mais em jogo. Agora, parecia haver uma genuína apreciação da minha aparência, uma substituição do riso debochado de antes pelo riso lisonjeado de quem se sentia impelido a me abordar por conta da roupa. Fiquei em um misto de constrangimento e empolgação, já que as reações se tornaram muito positivas. Entre a saída do terreno em que estava a cozinha, a calçada que levava até o Ginásio Gigantinho e a entrada do mesmo, vi-me em um caminho de fotos com senegaleses

⁹¹ O capítulo 7 descreve melhor algumas narrativas *murids* sobre a presença não-muçulmana na mesquita.

conhecidos e desconhecidos, algumas em autorretrato, junto da troca de nomes, números de telefone e breves relatos biográficos:

Da esquerda superior à direita inferior: com Moussa, Mor, Aliou e Abou.



Fonte: arquivo de campo.

Ainda estava agenciado por Mor para *ser visto*, e isso seria parte de meu *status* até o fim do evento, mas agora os olhares sobre mim continuam a idéia de reconhecimento de uma “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) por alguém estrangeiro à mesma. Definitivamente, essas fotos representam mais do que a chance de fazer novas relações de pesquisa, inclusive porque alguns dos contatos não voltaram a ocorrer. Elas são, a seu próprio direito, materializações de uma relação mais ampla: aquela imaginada pelos imigrantes senegaleses contatados como ideal. São imagens que, para si e para amigos e familiares no Senegal, têm o potencial de reforçar o sucesso da mobilidade empreendida, sobretudo em uma data tão importante como a do Grand Magal.

Desta vez estando entre homens, e assim podendo interagir sem obstáculos culturais, minha pele branca naquelas vestes foi vista como fotografável, um símbolo da nacionalidade brasileira em uma localidade urbana produzida (AGIERb, 2015) para o reconhecimento valorizado pela *Muridiyya* nesta data. Ser branco mudou de significado a partir da configuração de gênero, colando-se ao marcador de

nacionalidade – já que ser branco naquele contexto de maioria negra era sinônimo de ser brasileiro – e diminuindo a relevância interacional do marcador de classe – ao contrário do que há pouco havia acontecido a partir do imaginário do *toubab* como a pele branca enquanto sinônimo de riqueza em diferentes capitais (BOURDIEU, 1990). Em suma, “a diferença não é sempre um marcador de hierarquia e opressão” (BRAH, 2006, p. 374).

5.3.3 Posicionando-se entre masculinidades

Quando fui chamado ao palco para minha breve participação, fui novamente posto em imagem, como comentei há algumas subseções. Filmaram-me fazendo a leitura que tanto havia ensaiado, um texto que escrevi junto a Mor, mas pleno de termos em *wolof* que eu deveria pronunciar com total precisão, como ele destacou. Quem estava lendo com intimidade a história de Bamba era, sobretudo, alguém do Brasil, filmável porque importava para a ideia de uma migração que se faz atrativa aos nacionais que a recebem. Por outro lado, podia estar ali porque sou homem. Já Júlia de Figueiredo, outra antropóloga em pesquisa no evento e com a qual troquei diversas impressões durante o mesmo, não teve a mesma possibilidade. E o fenômeno da demanda constante por fotos se repetia com ela, também branca e vestindo um traje tradicional, mas eu continuava sendo o único homem branco no evento que estava vestido daquela forma e que, portanto, acessaria o palco para ter a voz microfonada. O *mbolop* que eu usei foi a materialização de como os marcadores sociais de meu corpo e dos demais presentes em cada situação interagiram entre si (M'CHAREK, 2010).

O lugar *murid* do homem na divisão do trabalho religioso, então, foi uma condição fundamental para que eu acessasse o palco e o tapete de orações, no qual pude fazer observações bastante próximas dos rituais que ocorreram. Como mulher, Júlia não conseguia isso, mas tinha em várias mulheres senegalesas algumas de suas principais fontes de interlocução, conhecendo práticas e narrativas da imigração senegalesa diferentes das que eu poderia contatar. Um exemplo é o da cozinha, lugar das risadas femininas que descrevi: ela foi um dos espaços sociais ao qual Júlia teve maior acesso em sua pesquisa (FIGUEIREDO, 2020), como também foi o caso de Evelize Moreira (2019), outra antropóloga dedicada a investigar a presença

senegalesa em Porto Alegre. Pesquisamos imigrações senegalesas diferentes não só porque somos pessoas de trajetórias pessoais e acadêmicas diferentes, mas porque temos um diferencial de gênero que se desdobra junto aos demais marcadores que destaquei. Em Atlanta, o fato de ser homem viabilizou, nesta esteira, que eu fosse convidado a um jantar com o *imam* do IKHRA, meses após aquela primeira refeição com o líder e que teve repercussões constrangedoras dada a fotografia que realizei, conforme comentei algumas páginas atrás. Neste outro jantar, revelou-se em meu trabalho de campo um tipo diferente de riso masculino, um que se mostrava menos empolgado do que o dado pelos companheiros de *selfies* há pouco mencionados. Passo à situação, ocorrida em 11 de abril de 2022 e registrada em diário de campo.

Nela, estava acompanhado de Mactar, outro dos interlocutores com os quais tive contato menos duradouro, mas que contribuiu muito para minha inserção nas atividades semanais do IKHRA. Encontrava-me distraído com a movimentação de pessoas e panelas que tipicamente começava quando o sol se punha e o desjejum do período de Ramadã podia ser iniciado, até que Mactar olhou para mim e, em tom já insistente, como de quem previa que eu diria já ter jantado em casa, disse: “vamos, só me segue! Vamos!”. Segui ambos até perto do *imam*, cuja presença ainda me era um tanto intimidadora, considerando o constrangimento que com ele tive naquela situação da foto sua comendo lá no Grand Magal 2021 - como descrito ainda neste capítulo. Sentamos sobre um tecido muito bonito, brilhante em seus detalhes floridos, e próximos do canto ritual mais importante, para o qual todos se viravam nas orações - em direção a Meca. O *imam* ficou à minha frente e Serigne Fallou, aquele interlocutor-chave de 13 anos de idade descrito no capítulo 3, à minha esquerda. Mactar ficou à direita do *imam*, seguido por Ahma - um senhor negro estadunidense que estava desenvolvendo uma pesquisa de doutorado sobre muçulmanos afroamericanos que realizavam sua educação corânica no Senegal.

No centro do círculo que formamos havia uma grande bacia com *thiebou yapp*⁹², trazido por duas moças. Agradei umas 3 vezes pelo convite ao jantar, e os dois à minha frente respondiam com leves sorrisos. Cumprimentei o *imam*, que foi

⁹² Prato tipicamente senegalês preparado com arroz, carne de gado e vegetais por meio de um longo processo de cozimento (“*thiebou*”, em *wolof*, significa “arroz”, e “*yapp*” é equivalente a “carne”). Uma variação popular do prato é o *thiebou diene*, em que se substitui a carne de gado pela de peixe (significado de “*diene*”).

bem humorado desde o princípio, reagindo ao que Ahma me perguntara: “Tu fala *wolof*?”. Falei que não, e que só sabia algumas frases prontas: “eu me chamo Filipe... tudo bem? [*ma ngi toudou Filipe... mba ya ti jàmm?*]”, falei. Todos riram, empolgados, e logo o *imam* soltou uma frase rápida olhando em minha direção. Do que falou, apenas entendi “*lék*” e “*haliss*”, ou seja, “comer” e “dinheiro”. Mactar logo traduziu, ao som da risada do *imam*, que me via tentando rir junto e olhando para Serigne Fallou enquanto dizia que só havia entendido aquelas duas palavras. “Ele perguntou se tu tem comido teu dinheiro... tipo gastando ele, sabe... [risos]”, disse Mactar. A insistência do *imam* em falar *wolof*, sabendo inglês e também que eu não era fluente naquela língua senegalesa, colocou-me para fora da dinâmica interacional, ainda que Mactar tenha traduzido depois de eu ter perguntado. Respondi em inglês e como pude, não entendendo muito bem o que realmente se quis dizer: “bom, eu tenho comido, mas quem não gosta de gastar dinheiro, né? Mas só tento gastar de forma sábia... [risos]”. O *imam* não deu muita resposta, apenas um breve sorriso provocativo.

Os demais logo se recompuseram, e comecei a comer com a colher que me fora dada, algo que todos curiosamente repetiram - um arranjo feito para que, talvez, eu e o convidado ficássemos mais à vontade. Logo, eu e Ahma estávamos prestes a conversar mais quando o *imam* se dirigiu novamente a mim. Outra frase em *wolof*, outra risada coletiva, com a exceção de mim e de Ahma, que também não era fluente. O último, entretanto, acho que nem ria, focado na comida e deixado de lado da espécie de hospitalidade provocativa ali feita. Perguntei “como?” no mesmo tom de antes, mas nada me foi dito e, por isso, dirigi-me a Ahma para seguir a conversa.

O interdito da explicação da segunda frase dita pelo *imam* seguiu dias depois do jantar em si, quando fui perguntar a Serigne Fallou o que o líder havia dito, exatamente, em ambos os momentos. Serigne Fallou explicou apenas a primeira frase, deixando a segunda de lado, tal como se fez intencionalmente na ocasião do jantar. Fiquei com a impressão de que se tratava de alguma provocação de tom um pouco mais jocoso que a primeira, e da qual me deixaram de lado porque traduzi-la poderia resultar em que eu me sentisse ofendido, talvez. Com Serigne Fallou, foi um tanto difícil ir além do sentido literal da frase sobre comer o dinheiro. “Primeiro ele falou ‘tu tem comido teu dinheiro?’ [emoji de gargalhada] tipo, se tu tem gastado, sabe?”, reiterou ele, em mensagens de texto por WhatsApp. Um tanto insatisfeito, perguntei mais sobre o que ele queria ter dito. “E isso é tipo uma pergunta cotidiana

pras pessoas senegalesas? Muito interessante, no Brasil a gente não tem essa frase”, respondi. Talvez Serigne Fallou tenha tomado minha pergunta como sinal de que havia ficado ofendido, quando, na verdade, estava tentando entender se aquilo era uma frase provocativa cotidiana do tipo feito entre homens, como eu havia me acostumado a ver em Santa Maria entre vendedores de rua senegaleses e brasileiros. “Foi uma piada quando ele disse isso”, escreveu Serigne Fallou, no que me pareceu um esforço por tirar o peso da situação que ele interpretou em minhas palavras.

Recorri logo a Gorgui Dieye, já que não quis aprofundar a conversa com Serigne Fallou, sabendo que tinha mais abertura e confiança mútua com o primeiro para falar dos mais variados assuntos. Além disso, Gorgui Dieye é um membro menos frequente do IKHRA e de sua comunidade, em comparação a Serigne Fallou, mais implicado em relações com os envolvidos naquele jantar. Gorgui Dieye confirmou que a expressão em *wolof* era comum e popular no Senegal, mas usada com “tipo *playboy*, uma pessoa que tem dinheiro”. Gorgui Dieye usa bastante a expressão “*playboy*” no sentido que assume como gíria no Brasil, e foi o que fez na primeira das vezes em que fomos ao campus da Emory University para jogar futebol juntos: “aqui é só pros *playboys*, né? [risos]”, comentou, enquanto observava a movimentação de estudantes entre os prédios da instituição. Na conversa por WhatsApp, reagi com o seguinte: “ah, ele [o *imam*] deve ter achado que eu sou rico então [risos]”. “Com certeza”, escreveu Gorgui Dieye, seguindo com “[risos] todos os senegaleses acham que você é muito rico [risos]”. Fiquei surpreso com a ideia de consenso que aí apareceu, ainda que, claramente, Gorgui Dieye tenha assumido o papel de porta-voz coletivo. Com ele, sabia que poderia seguir as perguntas, então fui adiante: “e porque será amigo, porque eu tenho o visto aqui nos EUA? E por ser branco?”. “Porque é branco”, escreveu. “Para os negros, eles acham que todos os brancos têm dinheiro”, complementou, e logo encerramos a interação.

Por um lado, a metáfora da ingestão operada pela expressão popular em *wolof* tem implícita a oposição limpo vs. sujo, já que põe em interação duas realidades materiais que não deveriam interagir, nomeadamente o corpo humano em seu ideal de assepsia, e cédulas de papel ou moedas de metal imbuídas de valor transacional, mas poluídas pelo manuseio necessário para as trocas. No quadro pintado pela expressão, é o sujeito, por sua ganância, que quebra a regra que separa esses dois materiais. O desajuste moral de quem acumula demasiadamente e deseja se manter

nesse ciclo sem fim leva o sujeito a se prejudicar, já que, de tantas posses e paixão pelas mesmas, acaba por comê-las. Essa distinção metafórica parte do princípio de que “[...] processos de ingestão retratam uma absorção política” e que, portanto, “orifícios corporais parecem representar pontos de entrada ou saída para unidades sociais” (DOUGLAS, 1976 [1966], p. 14).

A versão mais tipológica do *toubab* aparece aí como a do rico que assim é por ser branco e, portanto, ter tido mais oportunidades produzidas pelo racismo institucionalizado em várias instâncias da vida social. Nesse caso, os marcadores de raça e classe emergem unidos causalmente para definir uma figura social apática, irreflexiva de seu consumo danoso a si e ao Outro. A mesma narrativa da ingestão exagerada, ainda que de comida, e que resulta na decadência de quem ingere, apareceu em várias das piadas que Abdoulaye Dieng me contou em nossas aulas de *wolof*. A seguinte é representativa disso, em um comentário sobre a ganância:

Era uma vez um velho que gostava muito de *maffe*⁹³. Falou para sua esposa: “cozinhe *maffe* para mim”. A esposa dele cozinhou muito *maffe*. Ele comeu tudo. A barriga dele cresceu pra cima. Ele confundiu ela com outra pessoa. Ele perguntou: “quem é você?”. A barriga não respondeu. Ele pegou uma faca e cortou a barriga dele próprio. E morreu (diário de campo. abril de 2020).

Por outro lado, este conjunto de situações tiram o conforto do pesquisador, porque abalam aquilo que se é fácil - e seguro - de pressupor sobre o próprio trabalho de campo: que as relações nele dadas são politicamente horizontais, e que as clivagens podem, ao menos, ser linearmente diferenciadas da harmonia, tanto nas vivências empíricas quanto no texto etnográfico. Ao ser visto enquanto branco, era também visto como rico até que se provasse o contrário. Por isso é que o *imam* reagiu um tanto surpreso, e mesmo sem palavras, quando Mactar indagou se eu havia dirigido até a mesquita e minha resposta foi a de ter usado o transporte público para tal. Essa percepção, generalizada em termos raciais por Gorgui Dieye, é causa intersubjetiva de uma problemática estrutural que tanto o Brasil quanto os Estados Unidos vivem: a da exclusão pós-abolição das populações negras dos mais básicos meios socioeconômicos e possibilidades de ascensão, uma desvantagem planejada que perdura geral até hoje em moradia, transporte, segurança e saúde (DU BOIS, 2007 [1903]; NASCIMENTO, 1978). Ou seja, como tantos outros interlocutores que

⁹³ Prato típico da África Ocidental, originado no Mali. Trata-se de um ensopado de amendoim, podendo ser preparado com diferentes tipos de carne e vegetais.

contatei desde minha pesquisa de mestrado, o riso do *imam* esperava de mim um privilégio de classe muito maior do que o que eu efetivamente possuía. A informação de eu ter chegado em Atlanta apenas para estudar, a partir do fato primário de ser branco, já significou a ele que eu devia mesmo ser muito rico.

Esta leitura sobre minha posição em termos de classe social partia do marcador de raça, como Gorgui Dieye me explicou, mas se conectava à noção de masculinidade, que entendo aqui como “uma configuração de prática em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero” (CONNELL, 1995, p. 188). Isso porque, dentre os senegaleses que migram internacionalmente com o objetivo primário de trabalhar e enviar remessas à família, é lugar-comum que a posição dos homens na estrutura de relações de gênero seja a de prover à sua esposa e filhos, como um ato comprobatório de sua identificação como homem “de verdade”. Se o branco é pressuposto como rico pelo negro nas interações face a face, são as condições históricas de classe resultantes das oportunidades socioeconômicas díspares entre os dois grupos, e que se expressa em termos de gênero via masculinidade, que se fazem veículo de comunicação direta a distinguir as figuras do homem branco rico e ocioso (portanto, um falso homem e adulto) do homem negro pobre e trabalhador (um homem e adulto de verdade). Afinal de contas,

[...] análises que agregam a dimensão relacional do conceito de ‘gênero’ permitem compreender ou interpretar uma dinâmica social que hierarquiza as relações entre o masculino e o feminino e não apenas *entre* homens e mulheres, mas *nos* homens e *nas* mulheres (MEDRADO e LYRA, 2008. p. 820).

É por isto que Gorgui Dieye e Ndongo, por exemplo, haviam pressuposto, quando de nossas primeiras conversas em Atlanta, que eu havia ido aos Estados Unidos para ganhar dólares e enviá-los à minha família no Brasil. “Agora tem que trabalhar, né, Filipe?”, costumava me dizer um dos interlocutores de minha pesquisa de mestrado sempre que discutíamos sobre o que eu faria profissionalmente após terminar o curso. Os membros do IKHRA que conheci e que eram nascidos nos Estados Unidos de pais senegaleses (ou um deles estadunidense), por sua vez, estranhavam em menor grau minha dedicação tão longa aos estudos, pois descendiam de famílias que eram mais bem estruturadas economicamente do que as que criaram seus pais. Ver um branco acompanhando as atividades senegaleses comunitárias e sem saber nada acerca desse acompanhamento, ainda assim,

permaneceu um ato de desconfiança fundado na diferença fenotípica que a condição de classe e a masculinidade eventualmente expressavam.

5.3.4 A reflexividade como tática imigrante

Enquanto uns, então, viam-me como um branco interessado em seus universos culturais e religiosos e, portanto, respeitoso para com os mesmos, outros me percebiam como um branco que é provavelmente rico e tenta performar certo conhecimento do Outro, bondade e salvacionismo, marcas históricas da presença do branco em países africanos - no Senegal, isto está sintetizado na ideia de “*toubab*”, como destaquei. Por outro lado, é preciso a meu trabalho de campo pensar nestas duas representações de mim como coexistentes nos mesmos sujeitos e emergindo diferentemente a depender do contexto. Aquela provocação do *imam* era, afinal, uma piada no sentido estrito do termo: ele brincou com uma diferença verdadeira justamente para afirmá-la a mim, ao mesmo tempo em que eu seguia sendo um de seus poucos convidados para o jantar. Ou seja, fui tratado com a receptividade de sempre, mas ela era produzida com o riso enquanto linguagem da diferença e suas interseções. Foi também assim que se deu minha participação na festa do Grand Magal 2019. Fui posto no palco em roupas tradicionais para retratar um símbolo de diálogo entre culturas, raças e nações, mas provocado, no mesmo evento, pelas mulheres na cozinha por estar justamente nessa posição.

Portanto, não se trata de um procedimento coletivo, mas de situações análogas que reiteram a diferença como uma trama maleável de relações entre corpos e seus marcadores sociais, um efeito da presença imigrante capaz de provocar reflexividade nos sujeitos nativos. Os interlocutores desta pesquisa me receberam em variadas instâncias de suas vidas cotidianas, mas com licenças humorísticas que, ao invés de detalhes anedóticos do tipo que perspectivas objetivistas apagarão de suas etnografias, revelaram-se como uma outra variação empírica do fenômeno de “negritização das migrações” que adotei há algumas subseções atrás. Em poucas palavras, como as mulheres da cozinha no Grand Magal em Porto Alegre, o *imam* não tinha como iniciar uma interação comigo sem antes rir de mim, ainda que o fato de ser homem culturalmente lhe possibilitasse me dirigir a palavra sem quaisquer problemas. Ao mesmo tempo, receber o riso dele, similar no tom de deboche das mulheres

senegalesas em Porto Alegre no Grand Magal 2019, permitiu-me manter que “o entendimento do gênero como construção incorpora o fato de que identidades e posições sociais se definem relacionalmente, mas em relações que não estão restritas à dualidade feminino-masculino” (BIROLI e MIGUEL, 2015, p. 38).

Sem pretender argumentos novos à discussão teórico-analítica sobre gênero e Islã, ou sobre o estatuto antropológico do humor, assinalai aqui situações que, ao constantemente enfatizarem minha posicionalidade no trabalho de campo, revelaram uma tática regular dos senegaleses contatados para tornar sua presença imigrante um lócus microssocial de transformação de relações de raça e seus cruzamentos com classe, gênero, nacionalidade e religião. Em suma, trata-se de um esforço por provocar reflexividade no Outro branco com o qual se estabelece contato nos contextos sociais de destinação migratória. Em nossa entrevista, Helena expôs seu olhar crítico, que disse resultar desse processo reflexivo, sobre a problemática social da venda de rua irregular desempenhada por alguns imigrantes senegaleses em Porto Alegre:

[...] o lugar comum é... todo mundo fala, “senegalês = vendedor de rua”, ai, sabe... encheu, lotou o saco, falar sobre isso, entendeu? E as pessoas normalizando, como, ah tipo assim, dois vieses né, “ah não eles não têm outra oportunidade, daí eles vão pra rua ou não”, “ah não isso tá no sangue deles, eles são comerciantes antes que eles nasceram, DNA deles é comerciante”, ai sabe... (entrevista, 10/06/2021).

Em meu trabalho de campo, a produção de reflexividade pelos interlocutores se mostrou como uma “tática”, ou seja, “um cálculo que não pode contar com um centro (uma localização espacial ou institucional), então nem com uma fronteira que distingua o outro enquanto uma totalidade visível” (DE CERTEAU, 1984, p. XIX, tradução minha). Essa foi a forma de agência predominante entre os senegaleses contatados para direcionar à reflexividade um fenômeno que, como propus junto a Trinh Minh-ha (2015), define-se pela mudança: a diferença cultural. Em outras palavras, “o movimento do Outro em nossos espaços é produtivo de novas formas sociais, nos mesmos lugares nos quais muitos de nós apenas percebem a reprodução de nossas relações” (TARRIUS, 1993, p. 58, tradução minha). O valor epistemológico da atenção a esse tipo de processo reside na perspectiva de que “lugares nos quais sistemas de poder convergem potencialmente fornecem melhores explicações sobre fenômenos sociais do que aqueles que ignoram tais interseções” (COLLINS, 2019, p. 28, tradução minha). Olhar para essas tendo em mente os aprendizados ocorridos

com a produção dos dois filmes etnográficos descritos e com o papel interacional do riso na coleta de dados empíricos foi a mais importante forma de “educação da atenção” (INGOLD, 2010) pela qual passei no presente trabalho antropológico. Ao longo dos próximos capítulos, mantenho-me nesse exercício, como uma forma de buscar “conhecimentos situados” (HARAWAY, 1988) sem perder de vista o foco de cada capítulo. O próximo trata da temática do trabalho nos contextos de mobilidades senegalesas que investiguei.

5.4 RESUMO DO CAPÍTULO

Neste capítulo, expandi o foco analítico inaugurado pelo capítulo anterior, tratando dos limites da produção de dados empíricos em minha pesquisa a partir de duas produções audiovisuais realizadas junto a diferentes interlocutores e de situações etnográficas em que o riso foi protagonista. Comecei com os filmes “Moustapha” e “Gorgui”, que representam o caminho de aprendizados e descobertas analíticas que trilhei na temática racial e suas interseções em trabalho de campo. Em seguida, tratei de explicitar como este caminho teve importantes dinâmicas de gênero, perceptíveis na noção êmica de “*toubab*”. Por fim, demonstrei como as situações descritas neste e no capítulo anterior se configuram como formas de agência imigrante, especificamente no que toca ao esforço por gerar reflexividade em pessoas nativas ao contexto de destino migratório.

6 BUSCANDO EMPREGO

Neste capítulo, argumento que um dos sentidos dados à mobilidade pelos senegaleses contatados é o do trabalho incessante, concebido como meio a um futuro melhor para si e para sua família por meio de remessas internacionais que, por correspondência, são a estes sujeitos um sinal de maturidade masculina e de bom exercício da fé *murid*. No trabalho de campo desenvolvido, a maioria dos interlocutores possuía Ensino Superior Incompleto ou Ensino Médio Completo, e encontrava nos destinos migratórios poucas oportunidades de qualificação e emprego nas áreas de interesse prévio. Isso resultou em um contexto empírico de (i) empregos precários⁹⁴ desempenhados por sujeitos que se consideravam novatos na mobilidade, e que destacavam a informalidade, a carga horária intensa e a baixa remuneração de tais ofícios como um sacrifício individual expressivo da idade adulta e de bênçãos espirituais e, especialmente, necessário para o (ii) envio de remessas a gastos familiares mais urgentes, um dinheiro com significados subjetivos específicos ao encontro etnográfico desta pesquisa. Entre os interlocutores contatados, o ganho econômico deste tipo de emprego, visto como um passo natural das vidas senegalesas em mobilidade internacional, foi expresso enquanto razão primária do migrar, um objetivo de distância instável e constantemente renegociado pelo sujeito migrante tendo em conta valores ligados à *Muridiyya* e à masculinidade que os contatados narravam como hegemônica no Senegal.

6.1 A PRECARIIDADE LABORAL E OS “NOVATOS” EM PORTO ALEGRE E ATLANTA

O trabalho era tema cotidiano central às vidas imigrantes que acompanhei. Tanto em Porto Alegre quanto em Atlanta, isso ficou claro especialmente no que toca à percepção da passagem do tempo que os interlocutores contatados exercitavam nas porções de história de vida (KOFES e MANICA, 2015) compartilhadas comigo. Para retomar o que introduzi o capítulo 2 em termos de definição teórica, “histórias de

⁹⁴ Por “precários” considero os empregos que os interlocutores tratavam como últimas opções em suas trajetórias biográficas, geralmente enfatizando a relação exploratória entre tempo de trabalho e remuneração.

vida” são aqui consideradas como sistemas de coerência, ou seja, como conjuntos de unidades discursivas - quaisquer porções de expressão linguísticas impassíveis de decomposição sem perda de sentido, como uma frase - cujo objetivo é o de “prover um meio para entender, avaliar, e construir relatos de experiência” (LINDE, 1993, p. 164, tradução minha), produzindo, portanto, “o social” (LATOURE, 2012)⁹⁵. Nesse quadro, aqueles que se consideravam novos no empreendimento migratório de modo a terem mais a aprender do que a ensinar na comunidade senegalesa, narravam-se a mim pela referência a outros homens compatriotas que, a seus olhos, já haviam chegado a postos de trabalho ideais, ou seja, mais rentáveis e seguros. Em suma, o ritmo do trabalho se apresentava ditando parte considerável do ritmo do tempo longe do país de origem, e, para tais sujeitos, quanto melhor o emprego conquistado, menor a duração de uma mobilidade pensada para ser, a princípio, temporária (SAYAD, 1998).

Um dos primeiros a me apresentar a esta realidade e algumas de suas ramificações foi Modou Diop, o senegalês de 24 anos de idade residente em Porto Alegre que apresentei no capítulo 3. Quando de nossa entrevista, realizada cerca de um ano depois de nosso primeiro contato no Festival Africanidades (novembro de 2019), “Mo”, como gostava de ser chamado, tinha por principal ocupação a música que produzia com o trio de *rappers* chamado Tropa do Senegal, uma aposta que ele sonhava ser certa após sucessivos ofícios mal sucedidos em termos de renda para si e para sua família residente no país de origem⁹⁶. Contou-me que possuía amigos

⁹⁵ Ou seja, tomo as narrativas de cada interlocutor sobre suas histórias de vida indagando, fundamentalmente, como elas produzem e/ou se esforçam por produzir conexões entre pessoas, lugares e valores culturais, em detrimento de perseguir os modelos causais de explicação que justificariam *a priori* a forma e o conteúdo das narrativas.

⁹⁶ Na mesma entrevista, Modou Diop deu alguns detalhes sobre a origem de seu grupo musical, em uma fala na qual se podia perceber claramente a sua empolgação com o projeto: “A Tropa nasceu faz uns 4 meses só, pouco tempo... eu sempre gostei de fazer música, ao contrário dos guris ali, a gente tá em 5 agora né... mas eu fazia desde o tempo da escola, saía da aula pra fazer rap, entende? E aí tem os guris ali, o Enzo, o Magrinho, o Aliou... então a gente começou a brincar de música juntos, de escrever uma coisa, ouvir coisa junto, e no começo não tinha nenhum nome bom... a gente pensou Guris do Senegal, Galera do Senegal, tinha que ter Senegal pra chamar a atenção, né?! [risos] aí veio o Tropa, que tipo, pode parecer meio coisa de bandido, mas por isso mesmo chama mais a atenção... então aí ficou Tropa do Senegal, e a gente tá aí, mano... gravamos aquele som lá que tu ouviu, a gente vai em dois estúdios aqui, depois posso te mandar o Instagram dos caras... tem um que é dum haitiano, que o cara é muito bom e cobra pouco... e outro é de um brasileiro, também muito bom mas tá muito caro, mas é isso... mas precisa divulgar melhor, tem isso né... a gente faz tudo nós mesmos, eu cuido das composições e tudo, e o Magrinho me ajuda na divulgação, nas redes... mas a gente tá bem conhecido aqui por perto, sempre vamos no Baile da Tuka, tu conhece? É o maior baile funk do Rio Grande do Sul, lá no Morro da Cruz... coloca no Facebook que tu vai achar, é muito bom, nossa música toca lá todo o fim de semana, cara... Então é assim, eu gosto muito de escrever, como te falei, e eu fico

senegaleses migrados ao Brasil mesmo antes de decidir sair do Senegal, e que lhe incentivaram a seguir esse caminho: “‘ó, cara, vem pra cá, tem emprego, o salário é bom, é tudo muito bom’... esses papos aí, né? [risos]”, disse, parafraseando as conversas tidas em meados de 2014, ano em que migrou. “E esse papo aí, tu acha que é verdade?”, provoqueei. “Eu acho que é papo furado, mano! [risos] Eu cheguei aqui e fui vender na rua, já trabalhei em várias coisas, e nem sempre é bom... a gente vê que tem brasileiro que precisa mais de trabalho do que nós, então fica difícil...” (diário de campo, 02/04/2020), explicou.

Para além de um modo de reprodução da migração (SAYAD, 1998) em que os migrados se sentem impelidos a defender a própria honra frente “aos que ficaram” quando falam de sua decisão de migrar, a estória ouvida por Modou Diop de seus amigos pioneiros na ida a Porto Alegre revela algo que se manteve regular nas conversas com os demais interlocutores acessados. Nenhum narrava as próprias ações como cálculos exclusivamente utilitários no tema do trabalho (CAILLÉ, 2006; ZELIZER, 2009), algo caro ao modelo *push-pull* de explicação da migração humana (ASSIS e SASAKI, 2000), de modo que a razão econômica de seu migrar seguidamente era entrelaçada com outras causalidades. Como nos capítulos anteriores e no seguinte, assim, meus argumentos analíticos seguem essa linha condutora: as mobilidades internacionais com que tive contato em campo eram concebidas por várias lógicas paralelas à pragmática-instrumental. Como Modou Diop, os vários outros interlocutores desta pesquisa me relataram diferentes frustrações profissionais em seu tempo de novatos na migração, categoria que definiam como se referindo a alguém que “ainda” - palavra fundamental na expressão disso - não havia alcançado uma renda volumosa e estável o suficiente para ser considerada duradoura e final na sustentação de si e de seus dependentes no país de origem.

Trabalhar para atingir esse objetivo, aos senegaleses contatados, também era ato de masculinidade adulta, uma das razões pelas quais Modou Diop, como tantos outros, insistia em quaisquer opções de ofício no Brasil. Daí é que a piada mais comum feita entre senegaleses em conversa comigo era a de chamar de “vagabundo”

mais no rap, os guris ali que tão mais na vibe do funk, então fica uma mistura: rap e funk” (entrevista, 02/04/2020). Sobre produção musical senegalesa no Brasil, ver trabalhos de Kelvin Venturin (2022; 2021).

algum homem da comunidade senegalesa que eu havia comentado ter conhecido. A regularidade do uso da ideia de que alguém não trabalha como forma de provocação expressa o trabalho como um dos pilares morais do homem senegalês em mobilidade, e a isso a religiosidade *murid* também emergiu como central em campo. Em geral, quando a piada emergia em Porto Alegre, configurava-se em oposição à narrativa popular brasileira da malandragem, que posiciona o trabalho como tarefa dos menos espertos e garante aos folgados – mas astutos – a verdadeira dignidade e reconhecimento social (OLIVEN, 1984). Daí é que muitos dos interlocutores provocavam conhecidos brasileiros com a ideia de que não teriam gosto por trabalho: para esses imigrantes, era uma forma de afirmarem o lugar privilegiado da labuta em suas vidas. Em Atlanta, vários dos interlocutores também se aproximavam de uma narrativa popular e nacional para narrarem a mim suas relações com o trabalho, aquela do sonho americano (WANG, 2014) do homem autorrealizado pela virtude do mérito. Estavam nos Estados Unidos, diziam, porque lá poderiam realizar suas potências laborais se inserindo com facilidade, porque senegaleses *murid*, neste modo de ser privilegiado.

Certa vez no IKHRA, comentei com El Hadj - o senhor receptivo que mencionei no capítulo anterior - sobre a procura por oportunidades de emprego na qual Gorgui Dieye, recém-chegado em Atlanta, estava engajado. O tom de sua resposta foi direto, e muito menos preocupado do que o meu quando fiz a pergunta. Com um sorriso de canto de boca, opinou: “eles tão precisando de trabalhadores nos restaurantes, ele vai se dar bem [he’ll be fine]...” (diário de campo, 19/10/2021).

Ao conversarmos sobre isso mais tarde, Gorgui Dieye fez como Ndongo e explicou seus primeiros sucessos na busca por trabalho como resultantes de bênçãos vindas da força santa de Cheikh Ahmadou Bamba. Essas teriam sido as responsáveis, por exemplo, por Gorgui Dieye ter tido contato ao acaso com um marabuto⁹⁷ e com

⁹⁷ Os marabutos são lideranças religiosas muçulmanas atuantes no âmbito do ensino doutrinário, especialmente na região do Magreb (DIOP, 1981). O termo é comumente usado de forma intercambiável com noções *wolof* como as de “*cheikh*”, “*serigne*”, “*waliyu*”, “*cerno*” e “*yaaram*” (BABOU, 2007, p. 7). No mesmo país, têm papel fundamental na manutenção da ligação doutrinária entre discípulos e califas (líderes de maior autoridade, em geral estabelecidos em Touba) que se mostra comum na África Ocidental em irmandades sufi como a *Muridiyya*. Há extensa literatura dentro e fora das Ciências Sociais sobre a figura dos marabutos, que, em alguns contextos, também atuam de modo autônomo e sincrético como curandeiros e guias espirituais cujos serviços são, por vezes, remunerados - o filme *Atlantique* (2019) representa o tema. Exemplos de trabalhos escritos são os de Momar-Coumba Diop (1981), Jean Copans (1985) e Fatou Diome (2003). Vale destacar, junto ao trabalho de Cheikh Anta Babou (2007), que o termo “marabuto” vem do afrancesamento do árabe “*marabi*”, que

um xarife⁹⁸ em uma de nossas visitas conjuntas ao IKHRA. Nessas ocasiões, ambas as autoridades religiosas prometeram coletivamente e, individualmente em casos como o de Gorgui Dieye, rezar para que Cheikh Ahmadou Bamba intercedesse para que achassem emprego. Na mesma esteira, no dia em que nos conhecemos, Ndongo disse em enorme sorriso: “me ligaram no dia do Magal dizendo que tinha trabalho, isso foi Serigne Touba [Cheikh Ahmadou Bamba] que me ajudou...” (diário de campo, 19/10/2021).

As visitas de lideranças como estas, nos contextos de religiosidade *murid* em mobilidade, eram eventos de produção de esperança aos fieis migrantes ali presentes. Verdadeiras oportunidades em que as “dificuldades presentes são rebatidas com esperanças futuras, e estratégias são desenvolvidas para tirar proveito das distâncias e diferenças entre as economias políticas e mercados da origem e do destino” (PINE, 2014 p. 102, tradução minha). Ou seja, é justamente porque a mobilidade em favor da família é valorizada na doutrina *murid* que estar na presença de um líder em um contexto migratório tem especial valor simbólico. E essas autoridades teológicas podem ser entendidas como verdadeiros “mestres da palavra” (COULON, 1981, p. 101, tradução minha), já que são formados tanto em ciências islâmicas e doutrina *murid*, quanto em oratória. Gibriel Faye resumiu a mim a importância dessas figuras, sintetizadas pelo título de *cheikh*, às mobilidades internacionais de senegaleses:

“Sabe, Filipe, nós podemos entender a figura dos cheikhs na *Muridiyya* a partir de três dimensões paralelas, pensa nisso como 3 Ds, daí tu sempre vai lembrar...”, começou. Eu logo peguei meu caderno de anotações da mochila, processo que ele aguardou com paciência, e é dessas notas que me apoio agora para rememorar tudo o que ele disse. “Tem o Din, que significa religião... a Dawla, que significa comunidade, e um sentido médio da palavra, diferente de umma, que é comunidade num sentido maior...”, seguiu. “Ah, então é uma questão de escala entre esses dois conceitos?”, perguntei. “Sim, exatamente!”, disse em tom direto, logo continuando sua exposição, uma frase e movimento de fala que muito repetiria durante nossas conversas naquele dia. “Então tu também tem a Dunya, que significa o mundo temporal, o mundo das coisas, sabe? Essas três coisas, e lembra, os 3 Ds, né? Não esquece... esses são os elementos que fazem a figura do ‘cheikh’ na *Muridiyya*, bem como o Cheikh Sam Sy, o imam pro qual eu acabei de te apresentar... Ele é o responsável por unir estas três coisas, o que é uma tarefa muito difícil, lembra disso [keep in mind], já que cada pessoa tem a sua

resulta de uma junção entre “*rabata*” (“ligar”) e “*ribat*” (“forte fronteiro”). A adaptação do termo é também uma distorção de significado, reproduzida em muitos dos trabalhos ocidentais em Ciências Sociais acerca da *Muridiyya* e do Islã na África Subsaariana: em síntese, a de que a relação entre marabutos e discípulos necessariamente seria uma de idolatria e, por correspondência, de irracionalidade por parte das populações negras colonizadas (MARTY, 1917; ANDRÉ, 1924; MONTEIL, 1971; TOURÉ, 1990).

⁹⁸ Xarifes são descendentes de Maomé (MARTIN, 2004).

própria individualidade, os seus próprios interesses, então construir um coletivo pedindo pras pessoas dedicarem sua energia a isso não é tão fácil... mas o cheikh faz isso, ele é um ímã, funciona como um ímã, que une estas coisas... e tu pode olhar pra essa figura de duas perspectivas diferentes, uma que é mística, que tem a ver com poder, o conhecimento dele, o link direto dele com [Cheikh Ahmadou] Bamba... mas isso não explica tudo, né? Então tu tem que considerar o aspecto objetivo do cheikh, mobilizando pessoas de uma forma concreta, tendo em conta as necessidades diárias... é isso que o cheikh faz, ele une estas duas coisas, é o que está escrito na segunda surah do Corão, sabe, o livro, né? A surah se chama 'baqara', e ela fala sobre o imam, é tipo o segundo capítulo do livro, sabe? [...] essa é a surah que diz que o Corão é o livro para servir como guia àqueles que sentem Deus, isso tá escrito lá... mas aí tem a propriedade intelectual no mundo espiritual, o que eles sabem e fazem em termos religiosos pra acessar Deus, pra realizar aquela mensagem do Corão, pra poderem tomar aquele livro como guia, sabe?" (diário de campo, 26/09/2021).

Um *cheikh* descendente de Cheikh Ahmadou Bamba (no painel a seu lado) fala ao público de fieis *murid* na edição porto-alegrense do Grand Magal 2019.



Fonte: arquivo de campo.

O *cheikh* em oração no mesmo evento.



Fonte: arquivo de campo.

Em Atlanta, descobriria de forma mais direta a generosa explicação de Gibriel Faye em outro evento no IKHRA, no qual uma autoridade religiosa importante se fez presente. Tratava-se do Magal Serigne Fallou 2021, comemoração da vida e obra de Serigne Mouhammadou Fallilou Mbacké, um dos netos de Cheikh Ahmadou Bamba e califa geral da *Muridiyya* entre 1945 e 1968. Eu e Gorgui Dieye, sentados no grande tapete de orações, conversávamos distraidamente. Antes que seguíssemos o assunto, um senhor veio à parte frontal do evento, uma mesa decorada com uma toalha branca e brilhosa à frente de onde o *kourel* se posicionava. Sentou-se por ali junto a outros dois senhores, um deles o *imam*, e o outro um membro da diretoria do IKHRA e com o qual não cheguei a ter contato.

Já em tom mais discreto, considerando a iminência de um discurso, Gorgui Dieye me contou que aquele era um xarife, ou seja, um descendente do profeta Maomé. Logo, aquele senhor que aparentava ter uns 40 anos tomou o microfone e começou a falar, recebendo silêncio da maioria dos presentes e inflamando os ânimos dos fiéis, que cada vez mais estalavam dedos e acenavam positivamente com a cabeça para o que ele dizia. O cantor solo de *khassidas* também tomou de assalto um dos outros microfones dispostos sobre a mesma mesa e começou a cantar

intensamente, enfatizando notas agudas, distorcidas e potentes⁹⁹. O xarife tomou o fato com naturalidade, interrompendo seu discurso para que o cantor se expressasse, e quando voltou a falar todos pareciam já mais emocionados. Gravei a maior parte de sua fala, e a transcrevo aqui, já que foi feita em francês (Gorgui Dieye me disse que ele era oriundo da Mauritània e não era fluente em *wolof*):

“[...] e se hoje nós celebramos Serigne Touba não é por acaso... estamos aqui todos por causa dele, não é por acaso... [som de concordância] porque tu tá aqui, ele deu, o que ele deu... tu não consegue esconder o sol, tu pode esconder ele pra ti, mas não consegue esconder o sol, então Serigne Touba, todo o mundo conhece o valor de Serigne Touba, e o valor do amor do Serigne Touba, e [...] eu estou aqui pra falar disso aqui, porque eu amo Serigne Touba, e eu amo Serigne Saliou Mbacké! [entonação de um crescendo, som de estalos de dedos, de concordância e alguns poucos gritos de vibração] E nós pedimos à posterioridade, nós pedimos a Alá que Ele... [cantor solo pega outro dos microfones dispostos sobre a mesa e começa a cantar sobre Serigne Touba, o xarife pára de falar, e o cantor pega outro microfone que possui mais volume, de forma que sua voz chega a saturar um pouco. Logo alguém adiciona efeito de *reverb* na mesa, e o cantor segue a *khassida* com a vibração periódica de vários dedos estalando ao mesmo tempo. Após 1 minuto, o cantor começa a falar em *wolof* sobre Serigne Touba, louvando-o com vibração, algumas pessoas começam a rir, chorar, e o cantor logo volta a cantar. Após mais 1 minuto, volta a falar, agora em ritmo mais rápido e com a voz mais emocionada, como quem se esforça por não chorar] (diário de campo, 28/02/2022).

Logo o evento se encerrou, e eu e Gorgui Dieye voltamos juntos pra casa. No caminho, relatou-me empolgado sobre as conversas que havia tido nesse Magal Serigne Fallou. Disse que pediu àquele xarife que fizesse uma oração para que ele conseguisse documentos (nesse caso, asilo político) e trabalho, trocando números de telefone com o líder. Gorgui Dieye também disse que o xarife lhe recomendou orar todos os dias com a água benta que lhe dera naquele encontro. O nome da autoridade era Zakariah e, em sua turnê estadunidense, iria ao Colorado no dia seguinte, visitando apenas *dahiras* proeminentes em nível nacional. Dias depois, quando comentei com Ndongo sobre outra visita de um *cheikh* ao IKHRA (dessa vez descendente de Cheikh Ahmadou Bamba), reagiu de forma espantada: “Ah, sério que ele foi lá?! Eu não acredito, eu conheço ele, lá em Touba eu fui na casa dele, a gente comeu junto, tudo! Ele é filho de Serigne Fallou, neto de Bamba, Mame Serigne Mbacké! Porque você não me ligou?! Eu perdi uma chance [risos]”, disse ele. A capacidade destas visitas de produzir nos sujeitos migrantes esperança acerca de

⁹⁹ Trato melhor desse tipo de reação corporal como prática religiosa murid no próximo capítulo.

seus projetos de mobilidade e trabalho é complementada por expectativas em relação a outros contextos de imbricação entre o mundo material e o mundo extramundano.

Refiro-me à confiança na escassez de mão de obra correspondente à pandemia de COVID-19¹⁰⁰ e na histórica ocupação de postos de trabalho informais por imigrantes nos Estados Unidos, algo que apareceu em minhas experiências de campo em Atlanta como um dos extremos narrativos com os quais os novatos narravam suas realidades laborais em contexto de mobilidade. Por um lado, estes dois fatos me eram apresentados como oportunidades de ouro pelas quais era necessário manter uma rotina exaustiva de esforço físico e emocional, um modo de subjetivamente antecipar um reencontro com a família deixada no Senegal. Quanto mais ganhos em dólares por hora, mais cedo essa reunião tão esperada ocorreria, acreditavam os interlocutores. E aproveitar estas oportunidades de emprego era, aos envolvidos, não só um ato mundano, mas um de confirmação da fé em Cheikh Ahmadou Bamba enquanto guia espiritual que viabiliza, por seus ensinamentos em vida e bênçãos, que os discípulos cheguem cada vez mais perto de se tornarem *walís* (amigos de Alá) (BABOU, 2007).

Neste contexto etnográfico de mobilidade internacional, começar a trabalhar em um novo destino é, ao mesmo tempo, ver-se abençoado e expressar gratidão por isso. Assumir isso com um ritmo incessante e a partir de oportunidades surgidas em uma *dahira* com o fim de prover à família e buscar uma reunião familiar emerge, então, como forma de ser um bom fiel da *Muridiyya*. Isso porque, com tal ato, cumpre-se a ênfase doutrinária dessa irmandade religiosa dois exercícios: (i) o controle do *nafs* (desejos individualistas da alma carnal/ego) (BABOU, 2007); por correspondência, (ii) o exercício do coletivismo na vida cotidiana. É a esse ascetismo, de uma ordem diferente daquela inaugurada nas Ciências Sociais pelo trabalho de Max Weber (1981; 1978), que os interlocutores faziam referência para descrever seus engajamentos laborais no contexto de destino migratório enquanto novatos. A referência a tal produção importa, aqui, porque ela inspirou alguns trabalhos latinoamericanos - incluo-me nesse grupo - sobre imigração senegalesa. Esses, sem reconhecerem muitas consequências críticas, aplicaram a esse objeto de estudo a tipologia weberiana para estudo das relações entre trabalho e religiosidade. Esse movimento

¹⁰⁰ Fonte: <https://www.theguardian.com/us-news/2022/sep/13/us-labor-shortage-long-covid>.

analítico é um lugar-comum da comunidade interpretativa mais ampla (WADE, 1970; COPANS, 1985; LACOMBA, 1996; ZUBRZYCKI, 2011; DE CÉSARO e ZANINI, 2017, entre outros), que seguidamente confunde a ideia de “trabalho enquanto devoção” (GLOVER, 2007, p. 15, tradução minha) com a de trabalho enquanto busca de salvação no protestantismo, relegando aos discípulos *murid*, por correspondência, o papel exclusivo de trabalhadores/submissos, em oposição ao de doutrinadores/vigias dado aos marabutos - outra importação acrítica do modelo weberiano. Na tese do sociólogo clássico, o trabalho direcionado ao lucro cumulativo prova ao fiel que a sua predestinação é a de ser salvo, enquanto que, nas narrativas *murid* sobre o tema que acessei, o trabalho direcionado ao lucro repartido com familiares e a comunidade religiosa é que prova o bom exercício da fé pelo sujeito e as maiores chances de uma predestinação de ser salvo. Assim é que a ideia de ser pré-destinado a algo se apresentou em meu campo como uma de peso específico em termos de sua conexão prática com o mundo do interesse material. Em poucas palavras, os sujeitos que contatei colocavam em relação flexível as suas decisões migratórias enquanto escolhas próprias e, por outro lado, os eventos de sua mobilidade enquanto vontades de Deus. É por conta da confusão destas duas realidades distintas que os trabalhos citados insistem em um uso excessivamente literal da frase “trabalhe como se você nunca fosse partir desse mundo e reze como se fosse morrer amanhã”, popularmente creditada a Cheikh Ahmadou Bamba. É assim, “a proeminência dada ao trabalho na interpretação da doutrina *murid* reflete uma ‘perspectiva colonial’” (KANE, 2011, p. 152, tradução minha). A *Muridiyya* e o trabalho assumem diferentes combinações na vida cotidiana das pessoas em contextos de mobilidade internacional:

Da perspectiva *murid*, o trabalho (*khidma*) não é um ato santificante, e nem uma mera expressão da submissão do discípulo ao mestre espiritual; ao invés disso, é uma manifestação da ligação cotidiana à *Muridiyya*, uma forma de perpetuar e participar da missão de Ahmadou Bamba ou, como dizem os discípulos *murid*, “trabalhar para Ahmadou Bamba” [*Igueye Serigne Touba*]. Para os *murids*, orações e outras formas de devoção são deveres de todos os muçulmanos; trabalho (*khidma*) constitui a sua forma distintiva de expressar amor e fidelidade a seu *cheikh*¹⁰¹, perpetuando sua missão. As implicações econômicas do *khidma* são importantes, já que esse resulta na acumulação de riqueza e prestígio dentro da organização *murid*. A prosperidade econômica, por sua vez, revela o potencial da dádiva da graça que Deus concedeu sobre Ahmadou Bamba. Mas para os discípulos o que é ainda mais importante é a habilidade de contribuir por meio de sua riqueza, investimentos, e doações para a contínua manifestação desta potência. Em outras palavras, discípulos *murid* veem como seu maior dever revelar, por

¹⁰¹ Autoridade religiosa à qual se é fiel, viva ou extramundana. Introduzi essa figura na estrutura doutrinária *murid* na seção 3.1 e na nota de rodapé anterior.

meio de seu trabalho e conquistas econômicas, a continuação da eficácia das orações de Ahmadou Bamba. A confiança na dádiva da graça de Ahmadou Bamba e no poder das orações que ele escreveu cria, por sua vez, uma predisposição à tomada de risco. Essa predisposição, ao lado de um senso de solidariedade comunal e do impulso para melhorar a sua vida material, pode ser entendida como a força-motora por trás da mobilidade de discípulos *murid* e sua engenhosidade (BABOU, 2015, p. 11-12, tradução minha).

Por outro lado, eram comuns as eventuais falhas dessa perspectiva em termos subjetivos aos interlocutores contatados. Isso especialmente com o relato do cansaço físico e mental resultante das jornadas de trabalho irregulares de 12 horas, do tratamento recebido pelos patrões, e do não cumprimento dos salários verbalmente acordados. Aqui, o fato de a exploração capitalista do trabalho ser historicamente recorrente não a torna menos distinta em nível etnográfico, já que ocorre em um contexto cultural e de mobilidade específico. Até que ponto o autossacrifício, reconhecido como parte importante deste *ethos murid* difundido desde a história de mobilidade e trabalho de Cheikh Ahmadou Bamba, é vivido pelos *murids* migrados como algo natural à sua trajetória? Até que ponto o sofrimento dos recém-chegados na escada da relação mobilidade-trabalho leva ao planejamento de um novo movimento migratório, seja de retorno ao Senegal, seja de ida a um novo destino visto como promissor?

Tais perguntas são parte fundamental do dilema com o qual os interlocutores novatos na mobilidade internacional conviviam a respeito de sua vida profissional. Grande parte dos imigrantes de longa data em Atlanta caracterizaram esse período com o termo “*hustle*”, uma gíria que pode ser aproximada de “correria/fazer o corre”, conforme popularmente usada no português brasileiro e por alguns dos interlocutores contatados em Porto Alegre. Nos dois casos, as palavras dizem respeito a fazer o necessário para ganhar dinheiro e sobreviver, mesmo que, para isso, seja preciso se envolver com meios ilícitos de lucro - e, em alguns casos, até mesmo pensados como imorais pelos próprios sujeitos. Tanto em Atlanta quanto em Porto Alegre, isto regularmente assumia a forma de empregos informais, sem qualquer ligação juridicamente comprovável entre empregador e empregado, ainda que, na primeira cidade, isso se somasse à incerteza documental, enquanto na segunda a maioria dispunha de status de refugiado e atuava autonomamente como vendedores de rua irregulares. De qualquer modo, como vimos, trabalhar enquanto migrante internacional é prioridade material e simbólica para os senegaleses que ainda estão

procurando meios de sobreviver e enviar remessas ao Senegal nos novos destinos em que chegam.

Ousmane Mbow, nascido no Senegal e residente em Atlanta há mais de 20 anos, disse-me quando nos conhecemos no IKHRA que é por conta essa valoração moral do trabalho que muitos senegaleses se mantêm no que chamou de “*bullshit jobs*”, algo próximo de “trabalhos absurdos”. O interessante é que Ousmane Mbow definiu o conceito não pela forma teorizada no livro homônimo de David Graeber, que define um “*bullshit job*” como

uma forma de emprego pago que é tão completamente sem sentido, desnecessária, ou perniciosa que até o empregado não consegue justificar a sua existência ainda que, como parte das condições de emprego, o empregado se sinta obrigado a fazer de conta de que este não é o caso (GRAEBER, 2018, p. 9-10, tradução minha).

Para Ousmane Mbow, é justamente a carga extrema de sentido social do trabalho (e não a sua ausência, como em Graeber) que torna exaustivas e sofridas as realidades laborais em contextos de imigração senegalesa. Esta carga se define pelas obrigações de sustentar a família, seja ela esposa e/ou filhos, seja ela pais, tios, irmãos e primos. Afinal, é com esses grupos de pessoas da família muçulmana estendida (VENEMA, 1978) que o homem senegalês migrado comumente estabelece uma relação de dívida, resumida no fato de que se deve retribuir economicamente o matrimônio (no caso da esposa e filhos) e o esforço de criação (no caso dos pais) (FALL, 2017). Essas forças sociais têm papel fundamental na adição de etapas à mobilidade internacional enquanto projeto (TARRIUS, 1993) no qual a família está intimamente envolvida:

Na medida em que o dinheiro brasileiro se tornou menos valorizado recentemente, o estadunidense é o novo sonho de muitos senegaleses, e o objetivo de ganhar o mesmo dá tom a muitas trocas que ocorrem na *dahira*, entre amigos feitos na sociedade de recebimento, e outros imigrantes também envolvidos com a pesada responsabilidade do envio de remessas. Dólares são uma rota mais rápida para chegar ao sonho de comprar um terreno e construir uma casa para sua esposa e filhos no Senegal, disse-me Ndongo. Aliou não tem filhos, mas uma família pela qual é responsável - ou seja, os filhos escolhidos para a migração tiram vantagem dos investimentos da família enquanto carregam a obrigação de retribuir, uma que é muito mais fragmentada no tempo e no espaço do que o passo inicial de comprar passagens e adquirir um passaporte em Dakar para iniciar o processo (diário de campo, 05/12/2021).

Assim, os “trabalhos absurdos” entre os interlocutores desta pesquisa eram regularmente apresentados em narrativa como um modo de se manter próximo a

estes ideais que constituem um homem de valor e um bom *murid* no Senegal. O caráter absurdo era delegado à exploração do trabalhador pelo patrão no caso dos empregos informais em que o segundo não era membro da comunidade senegalesa migrante, e esse tipo de circunstância era um forte motivo de desilusão aos novatos, considerando as projeções promissórias alimentadas por quem havia migrado antes e lhes havia estimulado a fazer o mesmo (SAYAD, 1998). Apesar da vulnerabilidade diante de agentes fiscalizadores do Estado - e do risco de deportação no caso de Atlanta, e de apreensão de mercadorias no caso dos vendedores de rua em Porto Alegre - e dos empregadores, em geral por meio de expedientes exaustivos e quebra de contratos verbais, os empregos informais que definiam em meu campo migrantes novatos seguiam sendo, da perspectiva dos contatados, um mal necessário. Ousmane Mbow resumiu isso de forma taxativa: para ele, apesar de o trabalho indocumentado nos Estados Unidos levar a uma condição vulnerável e perigosa, o país oferece a possibilidade de conquista de melhores condições de vida se o trabalho for duro, ou seja, um fruto de mérito individual. “A precariedade, portanto, aparecia em sua fala como um dos passos concretos de quem procura viver o *American Dream*” (diário de campo, 28/02/2022).

Em minha pesquisa, esse se definiu como um sonho migrante, e nem tanto como americano ou brasileiro, e que comumente começava pela informalidade. Esse é o caso de Ndongo, um dos tantos imigrantes que conheci no IKHRA que haviam chegado aos Estados Unidos vindos do Brasil atravessando as fronteiras latinoamericanas a pé até a travessia do Rio Grande, no México, estando agora na posição de solicitantes de asilo político. Ndongo havia morado alguns anos em São Paulo trabalhando como vendedor de rua irregular. A ele, como aos demais contatados, a condição de indocumentado nos EUA significava que, além do trabalho, que era irregular, exaustivo e raramente condizente com o acordo verbal de 11 dólares por hora, o sucesso na mobilidade deveria ser provado pelo sonhado momento em que não sentiria mais o questionamento de sua presença no país pelo Estado e poderia, então, ter um posto de trabalho formal.

Enquanto em Porto Alegre a grande maioria dos “recém-chegados” que contatei se dedicava à venda de rua, em Atlanta eram os pequenos restaurantes os que empregavam informalmente com maior frequência os senegaleses deste grupo. O caso de Ndongo é bastante representativo também neste sentido. Como para

Gorgui Dieye, Mbaye e Cheikh, outros interlocutores recém-chegados e empregados informalmente em Atlanta, o ambiente de trabalho de Ndongo era ocupado por uma maioria de trabalhadores indocumentados, e as relações com os mesmos, bem como com o empregador, tendiam à tensão e, por vezes, ao conflito. Em fevereiro de 2022, acompanhei-o, como tradutor, em uma de suas visitas à Corte de Imigração de Atlanta que, na ocasião, retirou a tornozeleira que ele usava desde sua detenção no Texas. Há algumas semanas, o aparelho lhe impedia de dormir bem, já que apresentava uma falha técnica ao vibrar descontroladamente na perna de Ndongo.

A Corte nos instruiu a ir até a BI Incorporated, uma empresa privada que fornece serviços de monitoramento ao Estado, para que a forma de vigilância exigida por lei para um solicitante de asilo como Ndongo fosse aplicada. Esse relatava a mim o problema de sono causado pela tornozeleira com uma expressão narrativa que ia muito além da exaustão física: acordar inúmeras vezes durante a madrugada com a vibração do dispositivo era se sentir fora de lugar, porque se fazia um angustiante lembrete da indocumentação imigratória e da possibilidade de que seus movimentos de vaivém entre casa e trabalho fossem rastreados como futura prova para a negação de seu pedido de asilo. Fomos até a dita empresa e, lá, um cadastro de Ndongo em um aplicativo digital de automonitoramento foi feito, no qual ele deveria diariamente anexar uma foto de seu rosto e a sua localização por meio do sistema de geolocalização de seu *smartphone*, em uma extensão do que Michelle Corallo (2021) chamou de “panóptico eletrônico”¹⁰². Durante as horas em que esperamos na fila para atendimento na empresa, na qual se notava diferentes nacionalidades de pessoas e algumas ainda vestindo a tornozeleira, Ndongo e eu tivemos tempo de conversar bastante sobre seu cotidiano no restaurante em que trabalhava.

Um dos primeiros assuntos levantados pelo interlocutor foi o fato de que um colega de cozinha no restaurante onde trabalhava lhe havia dado um soco no nariz porque não conseguia entender o que ele dizia em suas tentativas de falar inglês. Ndongo revidou com um soco que teria machucado o oponente em maior grau do que

¹⁰² Em janeiro de 2023, em uma conversa por meio do Instagram, Ndongo me relatou que a Corte havia decidido por retomar o uso da tornozeleira nele. Ele não soube me dizer o motivo para isso, mas, durante o período em que convivemos, era notável sua dificuldade em manter as atualizações diárias exigidas pelo aplicativo, já que o mesmo funcionava totalmente em inglês e Ndongo ainda não havia desenvolvido habilidades básicas na língua. Como nem sempre conseguíamos conversar em português de forma fluente e meu *wolof* era apenas rudimentar, tínhamos dificuldade de entender conjuntamente algumas das notificações que o aplicativo gerava a ele.

o recebido anteriormente, já que o senegalês disse estar usando alguns dos anéis de proteção que ganhara de presentes de amigos e familiares antes de migrar. Vale notar que Ndongo contou essa história reagindo a uma pergunta que eu havia lhe feito, enquanto esperávamos no lado de fora da empresa de monitoramento, sobre como os colegas de trabalho no restaurante se relacionavam e sobre o que ele achava do racismo nos Estados Unidos. Sua resposta colocava em relação, assim, xenofobia e racismo como fenômenos necessariamente implicados um no outro, considerando o mito fundante do Estado-nação moderno como uma unidade cultural coesa e compatível aos limites territoriais do país (VERTOVEC, 2011). O colega de Ndongo que lhe socou e que era o único branco estadunidense trabalhando na cozinha havia ameaçado, no momento da briga, chamar a polícia, mas acabou não o fazendo. Em sua fala, Ndongo reconhecia na ocasião violenta um microcosmo dos problemas que enfrentava como obstáculos ao mais importante ato cotidiano da mobilidade: trabalhar.

Outra situação completa este panorama de vulnerabilidade laboral comum entre os interlocutores em fase inicial da residência em um de seus destinos migratórios. Nela, acompanhei Ndongo a uma farmácia para a compra de remédios. Há dias, ele sentia dores abdominais e isso também lhe tirava o sono. Auxiliados por uma das funcionárias do estabelecimento, fizemos a compra e, assim que saímos, Ndongo me pediu que também o acompanhasse até o restaurante no qual trabalhava. Lá, ele queria que eu explicasse à sua patroa que não poderia trabalhar durante o resto daquela tarde por conta do problema estomacal que enfrentava, já que ele se considerava menos convincente se o fizesse com seu inglês menos fluente.

Em duas quadras chegamos lá, após comprarmos suco de gengibre de uma jovem negra que expunha produtos ao lado de um rapaz que revelou também ser senegalês. “Ele tá trabalhando demais, eu falei pra ele!”, disse ele em inglês a mim sobre Ndongo. Dali, entramos no restaurante pelos fundos. Trocamos algumas palavras bem-humoradas com Maria, vinda do México. Sendo a colega de trabalho com a qual Ndongo tinha a maior afinidade, disse a nós em tom risonho que ela seria a responsável por encontrar uma namorada para o senegalês. Logo, seguindo Ndongo, encontrei sua chefe, dona do restaurante, e o senhor que atuava como gerente. Ambos eram asiáticos e com sotaques que me pareceram estrangeiros, e todos os demais negros, recebendo Ndongo de forma calorosa. Balançando a sacola

da CVS¹⁰³ com os remédios comprados, ele ficou atrás de mim enquanto eu explicava a situação. “OK, mas tu não consegue trabalhar agora, Ndongo, agora mesmo? Bem rapidinho [very quick], só leva umas coisas pra fora ali, é rápido, algumas horas... vem...”, disse a senhora, que gesticulava insistentemente e segurava um sorriso forçado.

A simpatia inicial não escondeu a insensibilidade, já que eu entendia tudo o que ela falava, ao contrário de Ndongo - ele, inclusive, havia me dito que ela gostava muito dele, justamente porque ele nunca parava de trabalhar, mesmo quando seus colegas estavam descansando. “E aqui tá sempre cheio”, disse-me ele. Reforcei à patroa que Ndongo não tinha condições de trabalhar, e que eu estava ali para ajudá-lo a comunicar que voltaria apenas no dia seguinte. O gerente me mirava sério, e a moça concordou após alguns segundos de silêncio. Sorrindo ainda da mesma forma, disse: “OK, descansa, e te vejo amanhã, OK?”. Distraí-me conversando com Maria, e logo vi Ndongo tendo seus remédios retirados da sacola pelo gerente, que fotografou ambas as caixas. O senegalês não soube me explicar porque ele fez isso: “talvez ele quer comprar também, né?”. No momento, pareceu-me uma forma de intimidação. Logo antes de sairmos de lá, a dona me perguntou, confirmando algo que eu havia mencionado durante as explicações dadas: “tu é do Brasil?! Quer trabalhar aqui? Vem trabalhar com a gente!”. Ri e disse que retornaria se precisasse. Dessa vez, a oferta de emprego não veio por confiança, mas por percepção de necessidade quando falei que também era imigrante. Acompanhei Ndongo até sua casa ouvindo dele que, como Gorgui Dieye, também não estava sendo pago tudo que lhe havia sido prometido.

Seguidamente, ele relatava o ritmo frenético de seu cotidiano em Atlanta na perseguição do ideal de prover à família enquanto bom homem *murid*, como em minha primeira visita à sua casa, que dividia com seu tio (também senegalês, de nome Mactar Fall), migrado aos Estados Unidos na década de 1980 com visto de estudante e, posteriormente, *green card*. “Eu nunca saio, meu amigo, sempre em casa... só saio pra trabalhar, ou mercado, depois volto pra casa... Meu *uncle* [tio] voltou do Senegal na semana passada, então eu tava aqui sozinho nos dois meses, sabe? É bem difícil, mas a gente tem que trabalhar, né? Aqui nos Estados Unidos é só pro dinheiro, é isso, tem que ganhar...” (diário de campo, 28/11/2021), disse-me Ndongo em uma de

¹⁰³ *Consumer Value Store*, rede estadunidense de farmácias.

minhas visitas à sua casa. Mactar, que era seu *asylum sponsor* (patrocinador de asilo), fazia questão de criticar a escolha de seu sobrinho pela migração irregular, posicionando seu sofrimento com a vida no trabalho como efeito direto - e, portanto, parcialmente merecido - dessa escolha migratória. Mesmo reconhecendo isso, Ndongo se mantinha firme na síntese conceitual que Ousmane Mbow havia feito a mim. Seu trabalho era sim absurdo, bem como o nível de cansaço e exploração salarial com que convivia, mas seguia sendo, a ele, a única opção de ganho econômico até que seu sonho se confirmasse e essa fosse, sim, apenas a primeira e mais dura parte da fase mais recente de sua mobilidade internacional.

Com Gorgui Dieye, que morou em Porto Alegre durante anos e fez a migração terrestre aos Estados Unidos, este devir também apresentava aquelas duas características que aqui sintetizo: (i) a naturalização da precariedade laboral vivida, enquanto passo esperado aos e pelos novatos; (ii) a espera por deixar de ser um “imigrante novo”, expressão usada em uma relação apenas necessária (mas não suficiente) com o tempo cronológico, e mais alinhada ao tempo do trabalho enquanto valor familiar e religioso. Gorgui Dieye demonstrou esses elementos ao longo de nossas conversas informais e em ambas as entrevistas, uma feita em 2020 em Porto Alegre, e outra em Atlanta em 2022. Na primeira, enfatizou o trabalho, mesmo que “absurdo”, como razão de ser da mobilidade internacional de senegaleses:

[...] às vezes, tem os caras que, quando veem um imigrante, acham que eles estão aqui pra, tipo, fazer coisa de vagabundo, não querem trabalhar, tipo... falar, tipo, ele pode pensar qualquer coisa, mas quando tu vê o senegalês que, se tá chovendo, tudo, qualquer coisa, eles vão sair de casa e vão conseguir tentar arrumar uma coisa pra trabalhar... se não tem emprego pra trabalhar, eles vão conseguir vender na rua, essa parte que o governo tem que ver... eu tenho um amigo advogado que ele me contou uma história... ele falou “eu gosto muito dos estrangeiros...” eu perguntei porque, e ele falou “porque vocês saíram de lá só pra trabalhar”, e eu falei “isso é verdade!” porque eu, tipo, eu saí do Senegal só pra trabalhar, se chegar um momento em que eu não quiser mais trabalhar, eu vou arrumar minhas malas e sair daqui, porque eu não posso sair pra longe da minha família e ficar dormindo aqui... eu tô aqui pra trabalhar, então eu tenho que trabalhar, não tenho tempo a perder, sempre trabalho... [...] por isso que os senegaleses, pra trabalhar, eles trabalham muito bem, eles gostam de trabalhar, porque tu não vai sair longe, estar aqui é só pra trabalhar... tem que tentar ver, tipo, quando tu vê um imigrante, tem que tentar conhecer a história desse imigrante estrangeiro pra saber porque ele está aqui, porque cada um tem uma história diferente... eu acho que quando tu sai do Senegal, é muito difícil de sair pra longe, porque, tipo pra mim, é um buraco aberto que tu não pode fechar... tu tava com amigos, tava com parentes, tava com muitas pessoas que tu gosta muito de ficar com eles conversando, daí tu chegar em um momento de largar tudo, pra ir pra outro lugar, longe de Senegal, longe da cultura, longe de tudo, daí

tu vai lá sozinho e só pra trabalhar, só pra ganhar dinheiro... isso é uma coisa muito, tipo, muito triste, porque tu larga tudo, tudo... (entrevista, 05/10/2020).

[...] pra mim, morar em Nova Iorque, ou morar no Atlanta, ou morar em outra cidade, longe, tanto faz, pra mim o mais importante é trabalhar e ganhar dinheiro, isso é o mais importante, porque a gente vem aqui só ganhar dinheiro, mesmo se eu moro em uma cidade que não tem nada a ver, não tem, pra mim o importante é trabalhar... eu posso morar em qualquer lugar... qualquer lugar que eu moro não tem problema (entrevista, 01/03/2022).

6.2 O DINHEIRO-REMESSA

Este “buraco aberto” pela mobilidade internacional na vida de quem migra conforme citado por Gorgui Dieye era motivo de consenso entre os demais interlocutores da pesquisa. Segundo, só se encontra forma de remediar essa falta que migrar produz nos afetos de alguém com o dinheiro em remessas, já que a reunificação familiar no país de destino é dificultada por várias realidades, como a da indocumentação, a da inviabilidade econômica e/ou a do desejo dos familiares de manterem suas vidas no país de origem. Gorgui Dieye resumiu a questão em nossa entrevista poucos meses depois de sua chegada em Atlanta: “O maior problema do Brasil é problema do dinheiro, às vezes vai subir, às vezes ele baixa um pouquinho, daí a maioria dos caras que saiu é culpa do dinheiro, daí se não tem... tu sai pra trabalhar, pra ganhar dinheiro, pra ajudar a sua família...” (entrevista, 01/03/2022). Vale destacar que, em 2021, as remessas internacionais de dinheiro diretas ao Senegal somaram 2,7 bilhões de dólares¹⁰⁴.

A referência a esse tipo de dinheiro ocorreu desde o início de meu trabalho de campo, emergindo como uma experiência de classe regular aos imigrantes na posição de recém-chegados: não há limite para o ritmo de trabalho se isso significar mais dinheiro para a família, costumavam reiterar a mim. Em entrevista, Moustapha sintetizou isso pela linguagem da nação, notando uma diferença na relação entre dinheiro e família em brasileiros e senegaleses a partir de suas vivências em Porto Alegre. Ele já havia construído essa narrativa anteriormente, em uma conversa informal perto de seu ponto de venda costumeiro: “no Senegal é diferente, porque lá a gente pára os estudos pra ajudar a família... e eu não queria ver a minha mãe sofrer...” (diário de campo, 20/12/2019). Por outro lado, assinalou, ao mesmo tempo,

¹⁰⁴ Fonte: <https://www.iom.int/node/30082/facts-and-figures>.

uma tendência de classe presente em ambos e em outros contextos nacionais (FONSECA, 2013; ZELIZER, 1994; VENEMA, 1978). Nomeadamente, a de que estratos mais baixos em termos de capital econômico tendem a distribuir obrigações de cuidado mais amplamente ao longo de laços familiares e de amizade nos quais afeto e dinheiro estão em constante diálogo, algo combinado no Senegal ao estímulo muçulmano e *wolof* da família estendida. Ainda que sem atentar a diferenciais de classe social, Shauana Davidson sintetiza essa configuração de parentesco no Senegal:

A palavra 'família' em *wolof*, *mbokk*, e o seu uso, fornece *insights* sobre os valores que constroem as famílias senegalesas. *Bokk* literalmente significa 'compartilhar' ou 'ter algo em comum'. É utilizada não apenas para fazer referência a pessoas morando na mesma casa e à extensão completa de parentes sanguíneos, mas também é frequentemente usada para referenciar todos os membros de uma vila ou da mesma etnia. Isso apresenta uma ideia do conceito de família no Senegal como um conceito extremamente extenso e possivelmente deriva das condições de vida em proximidade física de uma vila, bem como da importância colocada na história familiar de uma pessoa (DAVIDSON, 2007, p. 3, tradução minha).

E Moustapha formulou isto da seguinte maneira:

Filipe: [...] agora na minha pesquisa eu tô me interessando por, sobre como os senegaleses no Brasil usam o dinheiro deles... o dinheiro que ganham com o trabalho, minha pergunta pra ti é isso, como tu usa o teu dinheiro, tu economiza, tu faz diferentes tipos de gasto... como isso funciona?

Moustapha: É como tu, é a mesma coisa! [risos]

F: A mesma coisa... [risos] não, porque, por exemplo, tem por exemplo, senegaleses que usam, que fazem a *hadyyia*¹⁰⁵, não é? Pra religião, sabe, aquela *hadyyia*? De dar dinheiro, né? Tem outros que enviam pra família no Senegal, então, é um pouco, tem algumas diferenças, né?

M: Não tem nenhuma diferença... te digo uma coisa, não mesmo... se tu saísse do Brasil, e tu tem a tua família aqui no Brasil, tu saísse do Brasil pra estar em outro país, quando tu trabalhar, tu vai trabalhar por tua conta própria, né, depois, depois, se tua família, tu vai ajudar eles, né? A cultura nossa da de vocês tem um pouco de diferença, entendeu? Isso é difícil de entender, porque nós, quando tu trabalha, tem que, tu trabalha, tu tá lá, tu trabalha pra estar com a tua família, se as pessoas, mas se o teu pai pede dinheiro, se o teu pai pede, tu dá, ele te deu educação ...

F: Ah, sim, entendi... então é uma diferença mais cultural do que entre as pessoas, mas... por exemplo, os senegaleses, tu acha que os senegaleses, eles querem sempre trabalhar por suas famílias e que os brasileiros... nem sempre que eles vão querer isso, de trabalhar pelo coletivo, pelos outros...

M: Não, aqui cada um é cada um, lá é... trabalho e família não tá separado, é sempre junto... (entrevista, 28/10/2020)

¹⁰⁵ Oferta em dinheiro realizada por fiéis *murid* a pessoas que admiram, tipicamente lideranças religiosas em eventos do calendário muçulmano. O próximo capítulo analisará a *hadyyia* conforme presente em meu trabalho de campo.

Dada a minha pergunta sobre seus usos do dinheiro, uma que não necessariamente pressupunha um uso prioritária para a família, Moustapha interpretou que eu devia estar agindo como um brasileiro tipicamente individualista ou, alternativamente, como alguém que nunca teve de migrar para apoiar financeiramente seus entes mais próximos. O fundamental é que sua frustração ao trabalhar se revezando entre vendedor de rua irregular¹⁰⁶ e coletor de lixo, sendo que possuía formação superior em Filosofia e precisava se expor à violência policial de agentes estatais de fiscalização, era a ele um sacrifício necessário para apoiar o sustento de sua esposa e filha no Senegal até que as mesmas estivessem em uma situação confortável o bastante para o retorno de Moustapha ao país de origem: “não tem tempo, domingo quero ficar em casa, não quero sair...” (diário de campo, 28/10/2020).

Em meu trabalho de campo, assim, o dinheiro reservado para remessas regularmente expressou a naturalização da precariedade e da espera como elementos constitutivos dos postos de trabalho comumente assumidos pelos migrantes senegaleses *murid* contatados. Certa vez, conversava com Omar sobre a morte de Babacar Niang em 2019, um motorista assassinado enquanto trabalhava como motorista pelo aplicativo Uber em Porto Alegre¹⁰⁷, e sua reação enfatizou o valor moral do trabalho como meio de conquistar remessas.

“A gente fica muito triste... e ele morreu fazendo coisa boa, trabalhando. Muito triste pra família dele... E pra mandar dinheiro pro Senegal... A gente, aqui, se ganha 1500 num mês, vai guardar 500 pra pagar aluguel e outras coisas, e vai mandar 1000 pra família...” (diário de campo, 14/06/2019).

Em segundo lugar, era em busca da produção e manutenção de confiança com a própria família, sob a forma de uma continuada aposta na figura do sujeito migrado, que a remessa se mostrava o objetivo absoluto do imigrante senegalês em vias de se

¹⁰⁶ Diversos dos senegaleses atuantes na venda de rua em Porto Alegre me relataram uma diminuição arbitrária e intensa no número de alvarás expedidos pelo poder público para essa categoria profissional desde 2019, o que explica que todos os interlocutores desta pesquisa ligados ao ofício atuassem de modo irregular. Em meu trabalho de campo em Atlanta, por outro lado, apenas testemunhei pontos de venda de rua em bairros periféricos da região metropolitana da cidade (especialmente West End), em menor número e sem correlação enfática com sujeitos senegaleses - como é o caso de Porto Alegre e, nos Estados Unidos, o de Nova Iorque nas décadas de 1980 e 1990 (BABOU, 2021, p. 161). Esta diferença pode estar ligada, por exemplo, à constituição física de Atlanta, distinta daquela das demais cidades em termos de sua densidade populacional espacialmente menos concentrada e malha rodoviária mais espalhada. Fonte: <https://www.nrdc.org/stories/atlanta-finally-choosing-smart-growth-over-sprawl>.

¹⁰⁷ Fonte: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/seguranca/noticia/2019/06/perdeu-a-vida-trabalhando-diz-familiar-de-senegales-motorista-de-aplicativo-morto-durante-assalto-em-porto-alegre-cjwi1fhom02se01qt232i44i2.html>.

estabelecer laboralmente e de manter vivo o sentido de sua ausência. Para esse tipo “confiança” capitalizada pelo dinheiro das remessas, inspiro-me em pesquisa de Larissa Lomnitz junto a sujeitos migrados à Cidade do México e em situação de vulnerabilidade socioeconômica. Para a autora, nesse tipo de contexto, “confiança” pode ser definida como

[...] a proximidade psicossocial real ou efetiva entre indivíduos específicos, em contraposição com a relação formal ou ideal entre categorias sociais. Essa última está representada pelo parentesco, ou por rituais diádicos de amizade (compadrio, privilégio de familiaridade, etc); por outro lado, a confiança corresponde uma avaliação subjetiva, pessoal e momentânea, que cada participante faz com respeito ao status real de sua relação. A confiança depende de um grande número de fatores, tanto objetivos quanto subjetivos (LOMNITZ, 1993 [1975], p. 210, tradução minha).

Em meu trabalho de campo, essa leitura de laços familiares era comumente capaz de determinar o momento, a quantia e a forma do envio de remessas (por vezes convertidas em presentes). Quando entrevistei Gorgui Dieye pela primeira vez em 2020 em Porto Alegre, ele mencionou ter o hábito de um uso pragmático de seus ganhos, com uma porcentagem fixa dos mesmos a cada gasto mensal, inclusive às remessas - salvo em caso de exceções, como para o pagamento de alguma consulta médica a algum parente. Em suas palavras, o dinheiro aparecia como uma responsabilidade a ser tratada com o cálculo racional. “Tem que ter um plano na cabeça, ‘que que eu vou fazer pra ganhar dinheiro?’, todo mundo sabe, tipo, tem muitos caras que trabalham muito bem e que ganham muito bem, mas o problema que eles têm é que quando eles ganham dinheiro o que eles vão fazer?” (entrevista, 05/10/2020), explicou.

No período em que dividimos apartamento em Atlanta, Gorgui Dieye mantinha esta narrativa sempre que tocávamos no assunto em nossas conversas informais. A questão é que, agora, eu estava acompanhando sua mobilidade desde um prisma diferente: o do imigrante novato. Gorgui Dieye apenas contou que estava a caminho dos Estados Unidos a alguém de sua família quando alcançou o México, de modo que, desde então, parecia ter muito a justificar a seus pais e especialmente à esposa, que ele dizia estar muito preocupada com a decisão de deixar para trás as posições empregatícias que ocupava em Porto Alegre. Em meados de fevereiro de 2022, passei por um estranhamento junto ao interlocutor. Eu havia pago a passagem aérea que o levou a Atlanta, bem como o plano telefônico quando de sua chegada, para que pudesse se comunicar melhor com sua família. Levei em conta apenas as falas

anteriores de Gorgui Dieye sobre o assunto, e não a prática social que dele parecia requerida naquela circunstância. Assim, quando o interlocutor me apresentou suas pesquisas *online* em busca de um *laptop* e de roupas novas, a despeito de ter dito que sua reserva em dólares estava perto do fim, percebi sua intenção como contraditória e lhe lembrei de nosso acordo com relação ao dinheiro emprestado.

O abismo entre o *homo economicus* de sua narrativa e o gasto impulsionado pela leitura de uma desaprovação da família em relação à sua pessoa, em especial por conta da esposa, deu-se pela conjuntura da mobilidade que ele vivia naquele momento: precisava provar que sua ida aos Estados Unidos valia, sim, à pena. Daí é que as roupas novas rapidamente apareceram em auto retratos que ele postava em suas redes sociais, e que o *laptop* foi levado ao Senegal por um conhecido no IKHRA para ser entregue de presente à esposa.

Este jogo de convencimento de si e da família sintetiza o cotidiano laboral dos imigrantes novatos que contatei ao longo de minha investigação, o de um dinheiro que se esforça, nem sempre com sucesso, por comprar a sobrevivência física e emocional do deslocado e do grupo social ao qual ele pertence no país de origem. Ou seja, desde sua primeira oportunidade laboral em Atlanta, Gorgui Dieye procurou o que se pode entender como “dinheiro-remessa”, que possui, enquanto fenômeno social, dois aspectos até aqui tratados conforme emergiram em trabalho de campo: (i) expressa o ganho econômico imediato como fim primário e intencional de um estrato da mobilidade internacional de senegaleses, formada majoritariamente por homens oriundos de camadas populares do pequeno comércio e da agricultura familiar, e para os quais trabalhar *para a família* é questão de honra instituída pela masculinidade dominante no Senegal e pela doutrina *murid*; (ii) produz confiança da família no sujeito migrado e, portanto, nas etapas do projeto de mobilidade que o mesmo percorre em termos de novas destinações, ofícios, e tempo de ausência. A lógica utilitária-racional da intenção de comprar a continuidade migratória se mostra, aqui, imbricada à lógica impulsiva-emocional da manutenção de confiança com a família e, por correspondência, de uma autopercepção do sujeito como homem honrado e bom *murid*.

O dinheiro-remessa, portanto, é um dinheiro “rubricado” no orçamento de quem o envia, no sentido dado ao termo por Viviane Zelizer (1994): possui um produtor, um

destinatário, um gasto, uma quantia e mesmo uma razão de existência socialmente especificadas. É o significante do trabalho precário, movido pelo autossacrifício e pela espera do homem senegalês migrado, ao mesmo tempo em que se faz a única via de manter, simultaneamente, tanto a mobilidade enquanto projeto temporário de prover à família quanto a confiança da mesma no processo. Descrevi isso em diário de campo após umas de minhas conversas informais com Ndongo sobre o tema:

[...] Ndongo também reclamou muito de seu trabalho: “não tenho vida, só durmo e trabalho... durmo, acordo e trabalho! Não posso reclamar, porque Alhamdulillah [“graças a Deus”] eu consegui trabalho, mas muito cansado mesmo... tô mandando tudo que sobra do aluguel e da comida pra família e esposa, e meus dois filhos, Mohamed e Moustapha... um tem 1 ano, o outro tem 10...”, explicou. Como nas outras vezes em que tocamos no assunto, Ndongo parecia tentar manter um convívio entre a gratidão/orgulho espiritual por ter conseguido trabalho e, por outro lado, a exaustão física causada pelo mesmo, sobretudo nos moldes de exploração das horas de trabalho e do salário que ele já havia relatado a mim. Essa parece ser, afinal de contas, a realidade subjetiva do dinheiro-remessa no caso de migrantes recém-chegados empregados no setor informal (diário de campo, 18/02/2022).

Se esta estrutura de sentido do que denominei “dinheiro-remessa” provoca algumas regularidades nas experiências laborais dos imigrantes senegaleses contatados, ela está longe de homogeneizar as mesmas, especialmente no caso dos imigrantes que narravam posições de trabalho anteriores no país de destino ainda que se considerassem novatos em termos das possibilidades de ascensão econômica que vislumbravam do outro lado do oceano. Começo por aqueles que, em algum momento, envolveram-se com venda de rua, todos no Brasil para o caso do trabalho de campo que desenvolvi.

A parte deste grupo de interlocutores que estavam envolvidos com a venda de rua tendiam a percebê-la como ofício apenas necessário, mas preferencialmente evitável, uma espécie de hiato a ser tomado na falta de outras opções para o sustento de si e da família. Esse grupo de interlocutores narrava tal ofício como uma atividade estritamente transitória em suas biografias migrantes, tomada em alguma circunstância em que não havia outras oportunidades de emprego à vista e na qual, portanto, sentia-se muito mais a pressão característica da busca incessante pelo dinheiro-remessa. Nas falas de tais sujeitos, os períodos como vendedores de rua encolhiam em tempo e conteúdo, em detrimento de outros momentos nos quais se percebia maior possibilidade de escolha no universo profissional. Em suma, reconstruíam seu passado no contexto de nosso encontro etnográfico específico, mas

coletivo por dar tonalidades individuais a experiências comuns dentre os imigrantes senegaleses que, em Porto Alegre e Atlanta, procuravam estabilidade no trabalho em suas vidas cotidianas. Seus relatos, então, eram “dispositivos para criar pessoas, personalidades, santos, heróis e fracassados ou, ainda, incorporar ideias e valores – ideologias e moralidades – em vidas concretas, considerando-as como passíveis de serem expandidas, supondo a vida como modelo passível de imitação” (KOFES e MANICA, 2015, p. 37).

Durante entrevista realizada ainda em período pandêmico, Modou Diop apresentou um relato que, com o passar de minha investigação, revelou-se típico dos demais que tomavam a venda de rua nestes moldes. Primeiro, como tantos outros contatados, apresentou um ofício prévio à venda e no qual se sentia valorizado por integrar, relativamente cedo em sua mobilidade, um contexto de trabalho formal no país de destino, ao longo da segunda metade de 2014. Em seu caso específico, esse orgulho do emprego pré-venda envolveu assumir temporariamente o papel de pioneiro em relação a outros senegaleses migrados, no contexto em que muitos chegavam à região sul do Brasil partidos de São Paulo ou diretamente do Acre atraídos por oportunidades de trabalho - primeira metade dos anos 2010, sobretudo (FIGUEIREDO, 2020; TEDESCO e KLEIDERMACHER, 2017). O apoio mútuo entre senegaleses, afinal, foi justamente o que lhe levou a Porto Alegre:

Lá em Maringá, no Paraná, sabe? Lá eu trabalhei numa empresa de produtos de limpeza... eu não sabia falar nada, cara, não entendia direito as pessoas... mas me contrataram e eu gostava, o salário era bom. Depois de um tempo eu fiquei impressionado, porque chegaram 11 senegaleses lá pedindo emprego, e aí me chamaram pra ficar ajudando nas entrevistas [risos]. Eu, o outro cara, e cada um deles chegando na sala, aí eu ia explicando o que cada um falava, foi muito massa, cara! E aí eu pensava, na minha cabeça, que “bah eu cheguei no Brasil e depois de tão pouco tempo já tô ajudando os outros que tão vindo!”. Então foi muito massa, meu... aí eu trabalhei uns meses lá, eu era muito querido, o chefe gostava muito de mim, eu até fui promovido de função, já não trabalhava mais no mesmo setor que os outros senegaleses... mas aí eu tive que sair, vim pra cá, já tava falando com um amigo aqui que disse que tava bom, e o salário não tava tão legal lá também... (entrevista, 02/04/2020).

Em Porto Alegre, entretanto, fez-se verdade o “papo furado” o qual Modou Diop já havia comentado existir nas narrativas de quem migrou e omite parte das dificuldades laborais quando se comunica com quem ainda está contemplando migrar. A única oportunidade imediata que teve, de fato, foi a de trabalhar como vendedor de rua irregular, e ele relatou isso como quem havia *aguentado* 4 meses na posição. A

tensão que Modou Diop sentia no cotidiano como vendedor de rua em situação de irregularidade, uma experiência corporal que parcialmente descrevi em outro trabalho (DE CÉSARO, 2021), tornava frustrada, afinal, a aposta na autonomia informal e sua possibilidade de aumentar o ganho em dinheiro-remessa conforme seus contatos em Porto Alegre lhe haviam informado. Assim, com a exceção das relações lúdicas que entretinha com outros vendedores e clientes, algo que também lhe ajudou a melhorar suas habilidades de comunicação em língua portuguesa, Modou Diop percebia a experiência de forma majoritariamente negativa. Quando sofreu a primeira apreensão de mercadorias e passou pela experiência violenta da perda material, que se faz cotidiana e comumente motivada por racismo no Brasil (HEIL, 2017), Modou Diop decidiu parar de atuar como vendedor de rua:

“Eu parei, cara, mas tem senegalês que perde, perde e perde, e dias depois tá lá de novo, trabalhando com novas mercadorias... mas é complicado, tu perde 2000 reais em coisas e eles te dizem pra ir na prefeitura buscar... aí tu vai lá e eles querem 2500 pra te devolver, aí é melhor ir pra São Paulo comprar mais, né?! [...] Eu vendia ali atrás do Mercado Público, aí no dia que os fiscais passaram e pegaram minhas coisas, eu parei... porque eu não quero ficar brigando com as pessoas, sujar meu nome, sabe? Os caras chegam, pegam tuas coisas, e tu tem que ficar olhando aquilo ali, sem poder fazer nada, é muito complicado... então como eu não quero isso, brigar nem nada como acontece por aí, eu parei com a venda. E eu entendo os caras, eles também tão trabalhando, fazendo o deles, mas a gente não tem o que fazer aqui se não tem outra opção pra trabalhar... a gente não vai roubar, matar, essas coisas, e eu sei que vender é ilegal, mas das coisas ilegais é a que menos faz mal, entende? É o que dá pra aceitar, comprar as coisas lá em São Paulo e vender ali, sem causar problema... Agora o próximo trampo que eu te falei que eu consegui, que vou começar quando voltar da quarentena, é de metalúrgico, bem massa...” (entrevista, 02/04/2020).

Mesmo que o ofício tenha tomado apenas uma pequena porção de sua vida, Modou Diop não deixou de destacar o papel que o mesmo teve no seu processo de aprender a ser migrante em Porto Alegre, como um trabalho que, por excelência, exigia que praticasse seu português. Esse traço narrativo se mostrou claro também entre os demais interlocutores que não haviam se adaptado à ocupação de vendedores. Abdoulaye Dieng, por exemplo, relatava-me o período na venda emerge enquanto provação necessária para o melhor aprendizado da língua e das possibilidades de interação pública no contexto urbano em que se reside, algo que ajudaria o sujeito nos ofícios assumidos posteriormente. Dos 300 reais que recebeu por um mês de trabalho sem carteira assinada em uma lavagem de carros ao longo de dezembro de 2015 (quando chegou em Porto Alegre), decidiu usar 200 para comprar mercadorias e seguir os vários senegaleses que havia percebido atuarem

como vendedores de rua na cidade. Nas palavras de Abdoulaye Dieng, é enfático o fato de ele ter arranjado o seu primeiro conjunto de aulas de francês a partir de um encontro que a venda de rua lhe proporcionou:

Era a primeira vez que eu vendia na rua, tava difícil, né? Complicado, daí tava com vergonha, quando eu pensei sobre todo o tempo que eu fiquei na escola, e agora trabalhando nisso, eu sempre pensava... mas com o tempo eu comecei a me adaptar, e eu falei “tá, eu tô aqui em outro país, eu tenho que fazer alguma coisa pra sobreviver, pra pagar as contas, não dá pra ir roubar e fazer coisa errada...” [...] eu fiquei, trabalhei, daí uma mulher passou lá, daí ela perguntou se eu conhecia alguém que podia dar aula de francês, daí eu falei que era um projeto meu, daí comecei a dar aula, e eu falei eu vou largar essa profissão, daí ela pegou meu contato... (entrevista, 17/04/2020).

Assim, para o grupo de interlocutores em questão, envolver-se com a venda, como resumiu Modou Diop, é uma escolha moral, já que ranqueia sucessivas ilegalidades em termos de trabalho e seleciona a que menos prejudica outras pessoas. Gorgui Dieye também teve este tipo de envolvimento estritamente pragmático com a venda irregular, e assim narrou o mesmo, configurando-o como algo não classificável sob a alcunha de “trabalho”:

Gorgui: O primeiro emprego aqui... eu consegui trabalho no Shopping Total, uma loja que vende móveis... eu trabalhei lá, eu cheguei aqui e sempre... eu nunca vendi na rua, eu sempre trabalhei... por isso que isso me ajudou também para tirar mais rápido o visto permanente...

Filipe: Ah, interessante cara... tu adiantou o que eu ia perguntar... então tu não chegou a ser vendedor de rua...

G: Não, não... eu cheguei aqui, se não me engano, em 2 semanas eu consegui uma vaga, depois que eu trabalhei lá, tipo 3 meses, tipo 3 meses, o cara não gostava que eu ficava lá, me mandou embora... mas em 1 semana eu consegui outra vaga, entende?

F: Cara, que bom!

G: [risos] é isso, eu trabalho sempre aqui... eu vendi, tipo... na praia, uma venda em pouco tempo, quando eu saí do meu primeiro emprego, que eu trabalhei 3 meses lá, ele me mandou embora e eu fui lá em Torres pra vender junto com os senegaleses...

F: Ah, mas só pro verão...

G: Aham, só pro verão... depois, antes de acabar o verão, eu consegui uma vaga pra trabalhar aqui no Centro, eu trabalhei fazendo hambúrguer... trabalhei ali, 1 ano e dois meses...

F: Ah, ali tu já começou na culinária...

G: Aham... depois que eu trabalhei lá um ano e três meses, eu pedi demissão, eu saí de lá, porque eu vi que o salário tava muito pouco pra mim, pra pagar aluguel, pra ajudar a família, eu tentei até conversar com o dono, falei que eu... não vou conseguir ficar aqui muito tempo porque sou estrangeiro, tem muitas coisas que esperam de você quando você sai... então, tipo, procurar

outra vaga melhor pra mim. Daí ele foi um cara muito legal comigo, conversou comigo, falou “se você sair agora, vai ser muito complicado, porque você é um funcionário muito bom, entende?”, ele não queria que eu saísse de lá, mas eu não tenho como ficar com salário muito baixo... depois eu saí de lá, eu tinha um seguro emprego, depois eu fui embora pra São Paulo também, porque quando eu tenho um seguro emprego de 4 meses, eu não queria ficar parado, entende? Eu fui pra São Paulo, comprei alguns bonés, tipo, carregadores, pra vender um pouquinho na rua... depois, quando eu comecei a vender, eu consegui uma vaga na Ciao, trabalhando na pizzaria lá...

F: Ah, cara que maravilha, então tipo... o teu relacionamento com a venda de rua foi muito pouquinho, assim...

G: Muito pouquinho...

F: Quando precisava, e tal...

G: Aham, isso... depois eu trabalhei na Ciao tipo 2 anos e 3 meses, depois eu saí da Ciao também pra vir pra trabalhar nessa pizzaria... agora eu tô nessa...

F: E quanto tempo faz já que tu... tu falou um ano mais ou menos que tu tá nessa pizzaria atual?

G: Sim, agora tô há quase um ano já... (entrevista, 05/10/2022).

Relatos como estes guardam argumentos especialmente importantes em se tratando daquilo que Helena destacou, conforme mencionei no capítulo anterior, sobre uma narrativa midiática e empresarial corrente em Porto Alegre: a da naturalização do imigrante negro como vendedor de rua irregular. “Ah não isso tá no sangue deles, eles são comerciantes antes que eles nasceram, DNA deles é comerciante” (entrevista, 10/06/2021), disse Helena, exemplificando tal narrativa por meio de paráfrase. Inúmeras foram as vezes em que ouvi transeuntes das calçadas da cidade se referirem aos vendedores de rua senegaleses como “haitianos”, um vocativo que se tornou habitual desde a intensificação da presença haitiana no Brasil na década de 2010 e sua atenção midiática em tom comumente alarmista.

Vale destacar que essa ordem de fenômenos culturais é regular em diversos contextos migratórios e as respectivas relações interétnicas que desencadeiam. Um exemplo de paralelo nesse sentido é o da presença japonesa no Brasil e a abordagem da sexualidade feita por publicações brasileiras de teor orientalista na primeira metade do século XX. Em diferentes momentos de minhas pesquisas de mestrado e de doutorado, ouvi pessoas opinarem em conversas informais que a vida sexual de imigrantes senegaleses seria espantosa a mulheres brasileiras:

Porque essa turnê explícita pela sexualidade japonesa? Certamente a alusão ao proibido estava em jogo, e Tabajara [autor de obra sobre diferentes países da Ásia] apontou que “esposas brasileiras nunca concordariam” com os

costumes “selvagens” do Japão. Ainda assim, os comentários de Tabajara também podem ser lidos como uma história de expansão econômica sem modernização social. Os homens brasileiros, à época, podiam progredir em uma dimensão sem terem medo da outra. O que não poderia ser permitido, entretanto, era a entrada de japoneses no Brasil. Em aceno à eugenia, o diplomata se preocupava que os “150 mil japoneses vivendo no Brasil... inflenciam a candência de nossa nacionalidade” por serem “parasitas naturais... que apenas agravavam as dificuldades econômicas, como fazem os sírios” (LESSER, 1999, p. 160-161, tradução minha).

As experiências subjetivas de imigrantes ao tratarem de suas vidas profissionais apontam para um cenário muito mais diverso do que o proposto neste tipo de essencializações. A venda de rua irregular é, para muitos, um passo necessário para a futura formalidade laboral por meio da prática da língua portuguesa e da autoconfiança conquistada com a possibilidade cotidiana de interagir com clientes e outros vendedores brasileiros, mesmo que o ofício em si seja fonte de frustração e desprazer ao indivíduo envolvido. Os mesmos termos narrativos foram empregados por sujeitos como Ndongo e Gorgui Dieye sobre suas experiências laborais em Atlanta no período de sua mobilidade, um que consideravam inicial, como destaquei: os comentários sobre os ofícios eram constantemente o de que não passavam de meios imediatos ao dinheiro-remessa e de longo prazo a empregos futuros formalizados e, se autônomos ou não, estáveis em renda e em possibilidade de uma mobilidade internacional continuada¹⁰⁸.

Esta dimensão subjetiva de estar em um emprego projetado pelo trabalhador como transitório em sua biografia e precário por sua informalidade e instabilidade de ganhos - seja pela autonomia vulnerável do vendedor, seja pela exploração do vínculo trabalhista informal - foi tangenciada por minha pesquisa de mestrado junto a imigrantes senegaleses (DE CÉSARO, 2018). No trabalho de campo para o presente trabalho, procurei tratar dessa lacuna perguntando aos interlocutores em Porto Alegre e em Atlanta sobre como se sentiam estando em postos de trabalho marcados por vulnerabilidade. Disso, emergiram formulações biográficas como a de Omar em Porto Alegre, que sintetizou essa disposição de se lançar ao desconhecido presente em uma migração internacional sem garantia de trabalho formal e seguro. Uma experiência dupla, pois dura mas necessária, e que, como mencionei há algumas páginas, ritualizar o “se tornar o homem *murid*” ideal a muitos jovens senegaleses:

¹⁰⁸ Tratarei dessas aspirações em termos de mobilidade internacional no capítulo 7.

Disse que não gostava de vender e nem de trabalhar na rua. No caso de Omar, então, a venda de rua pode ter sido a opção mais viável de trabalho, no sentido da relação esforço/ganho e da possibilidade de apoio coletivo, tendo em vista que seus compatriotas também se dedicam em grande número ao ofício. Explicou que não gosta do trabalho não por conta do “perigo da rua”, conforme mobilizei, sobretudo pensando na fiscalização pública. “Pode acontecer muita coisa na rua e tu tem que abrir teu coração... tem gente que passa e que não gosta da gente, de falta de respeito e tal... pisa em cima dos teus produtos, chuta...”. “Bah, mas faz isso e sai?!”, perguntei. “Isso, e sai normal... e tu não pode fazer nada... lá no Senegal quando a gente tá em casa, tudo bem... mas quando tu sai, tu tem que abrir o teu coração... tu aprende muito, ganha mais experiência, sabe mais... e quando tu voltar pra lá, tu vai ter mais isso...”. [...] Era como se uma dupla espacialidade surgisse em sua fala para entender o que estava passando em seu momento de vida. Não gostava de vender, muito menos na rua, e, provavelmente, “não gostava” de ser migrante. Por outro lado, dispunha de “algo para entender” esse processo: esse era necessário a algum tipo de maturação, que a literatura identifica como correspondente à do homem jovem *murid* no Senegal. Sinto muito, lembrando disso agora, não ter explorado mais o assunto com Omar. Mas comentei de uma memória que suas palavras fizeram emergir: Souberou [interlocutor de minha pesquisa de mestrado] falando, em uma palestra em Santa Maria, que os senegaleses não vinham ao Brasil só pelo dinheiro, mas pelo conhecimento. Sentado aqui, escrevendo, ligo tal memória a outra: Souberou falando a uma colega antropóloga que, quando veio ao Brasil, deixou de acordar tarde e trabalhar pouco, algo que lhe parecia errado e que mantinha como hábito no Senegal. Omar reagiu positivamente à memória que compartilhei: “é isso, bem isso...”. De certa forma, migrar e vender na rua podem ser, a esses indivíduos, “aberturas do coração” duras, mas necessárias (diário de campo, 01/07/2019).

Deste modo, este grupo de senegaleses imigrantes contatados durante seu percebido período de novatos se viam, em termos profissionais, como mais do que trabalhadores em situação precária, e, ao mesmo tempo, como honrosamente trabalhadores nesse contexto de sacrifício individual.

6.3 RESUMO DO CAPÍTULO

Neste capítulo, descrevi a busca por emprego vivida pelos interlocutores que se consideravam ainda iniciando a sonhada ascensão socioeconômica em suas mobilidades internacionais. Tratei disso desde duas perspectivas. A primeira é a de que os sujeitos contatados tratavam a precariedade laboral como uma parte importante do autossacrifício necessário em favor de si, da família e da comunidade religiosa da qual se fazia parte. A segunda diz respeito ao “dinheiro-remessa”, expresso como razão primária do migrar (e do *permanecer em mobilidade*) e concebido a partir de valores culturais ligados a masculinidades hegemônicas no Senegal e à *Muridiyya*.

7 “AQUI É O LUGAR DE FELICIDADE!”: A DAHIRA NA RELIGIOSIDADE MURID EM MOBILIDADE

A religiosidade *murid* tem papel fundamental nos contextos de destino das mobilidades internacionais de senegaleses com as quais tive contato. Este capítulo está dividido em cinco seções, respectivamente dedicadas aos seguintes fenômenos conforme vivenciados em trabalho de campo: (i) o direcionamento da pesquisa à *dahira*, um espaço de prática religiosa semanal e tipicamente *murid*; (ii) a característica etnográfica dessa instituição como um “território circulatório” formado por três encontros principais em que os fiéis imigrantes regularmente se envolvem. Tais encontros são analisados respectivamente nas subseções seguintes, e se davam com: (iii) outros muçulmanos *murid* nas reuniões semanais e celebrações do calendário muçulmano; (iv) poemas melódicos entoados pelo *kourel*, um grupo de cantores fundamental à ritualística *murid*; (v) bênçãos a partir do dinheiro-*hadiya*, uma oferta em dinheiro tipicamente *murid*, praticada nas *dahiras* e que tem a importante função de mediar a relação entre fiéis, as figuras extramundanas de sua devoção, e a sua condição de imigrantes.

7.1 SENDO APRESENTADO À DAHIRA

Em meados de 2019, conversava sobre pesquisa antropológica com um colega que havia conhecido há pouco no contexto de início do doutorado. Hoje focado no campo da Antropologia das Elites, Renan Azevedo (2018) se dedicava, anteriormente, ao estudo de imigração senegalesa no Brasil. A rica lista de leituras que o colega me recomendou nessa ocasião foi tão valiosa quanto sua sugestão falada: “a religião é central na tua pesquisa, viu?!”, costumava insistir. Anos depois, a expressão mais enfática dessa aposta em meu trabalho de campo é a *dahira*. Tanto em Atlanta quanto em Porto Alegre, a palavra aparecia com frequência nas conversas acessadas, e o convite a descobrir o seu sentido social pelos próprios interlocutores foi frequente. Era neste espaço, afinal de contas, que vários me disseram se sentir “no Senegal”.

Definir o termo “*dahira*” é tarefa sensível, já que a tradução literal pode levar a desvios de compreensão. Tendo isso em vista, vale considerar que “associação” agrega dois sentidos diferentes que percebi em trabalho de campo: o de “ligação” e o

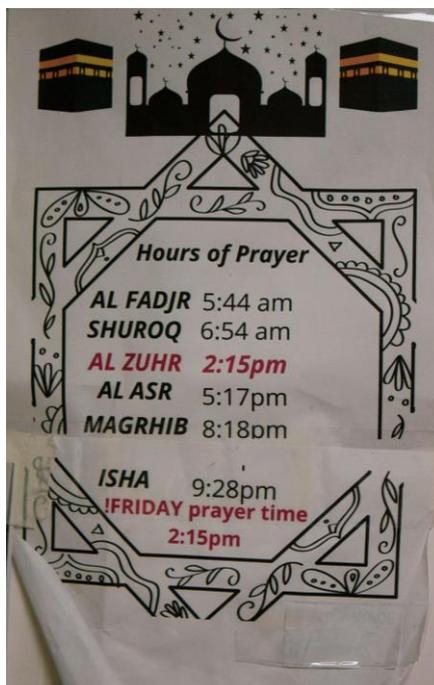
de “grupo”. Isso porque a ideia de *dahira* em um contexto de mobilidade internacional representa, enquanto substantivo, um endereço com um título¹⁰⁹ prestando homenagem a alguma liderança religiosa *murid*, e no qual dezenas de fiéis se reúnem semanalmente para realizar orações e eventuais festividades. Por outro lado, quando pensada como ação, a *dahira* neste contexto se mostra um universo à parte, cuja dinâmica social cotidiana possibilita que muitos senegaleses acessem encontros com seus pares migratórios e, portanto, com uma subjetividade *murid* reinventada fora de seu país de origem. Inaugurada na história da *Muridiyya* nos anos 1940 como forma de adaptar a religiosidade *murid* aos espaços urbanos senegaleses e internacionais, a *dahira* nasceu já como um sistema de solidariedade entre pessoas em processos migratórios (DIOP, 1981):

[...] um círculo de orações que, por mais de meio século, tem se provado crucial para a socialização de imigrantes *murid* (BABOU, 2021, p. 3, tradução minha).

Na migração, a *dahira* possui um papel ainda mais significativo: esse pode ser conservador, federativo em termos de criar uma identidade *murid* no espaço urbano deslocado do migrante senegalês ou ainda revelador de lutas políticas, ideológicas ou geracionais. A *dahira* pode estar no cruzamento de negociações sobre o religioso com as autoridades da sociedade local, mas é também socialmente útil para as questões práticas no espaço do migrante (BAVA, 2004, p. 138, tradução minha).

¹⁰⁹ Vale lembrar a introdução a estas instituições feita pelo capítulo 3. “IKHRA” significa “Institute Islamic Khadimou Rassoul”, sendo “Khadimou Rassoul” derivado do árabe “Khadimou ar-Rassoul”, significando “servidor privilegiado do Profeta”, o nome pelo qual Cheikh Ahmadou Bamba preferia ser chamado durante sua vida (BABOU, 2007). Já a *dahira* Mouhadimatoul Hitma, em Porto Alegre, homenageia o título de uma das *khassidas* mais populares escritas pelo líder - *khassidas* são poemas melódicos entoados pelos *kourels*, e ambos os termos serão melhor definidos ao longo das próximas páginas.

Horários das cinco orações diárias¹¹⁰ no Islã e da oração de sexta-feira anexados à porta do salão de orações do IKHRA.



Fonte: arquivo de campo.

Antes de analisar as especificidades de uma definição etnográfica de *dahira*, vale tratar da relação desse conceito com o de *keur Serigne Touba* e o de *kourel*. Em fevereiro de 2022, Gorgui Dieye me explicou a distinção em uma de nossas visitas ao IKHRA para acompanhar a prática semanal do *kourel*. Em suas palavras, uma *keur Serigne Touba* não é equivalente a uma *dahira*, já que, para uma associação ser considerada uma *keur* (do wolof “*kër*”, “casa”) ela deve possuir uma escola corânica, além de desempenhar as realizações comuns a uma *dahira*, especialmente as de receber fiéis semanalmente, organizar eventos e visitas de lideranças, e prestar apoio em demandas emergenciais. Assim, uma *dahira* tipicamente não desenvolve atividades de ensino corânico, tratando-se de uma associação entre um grupo de

¹¹⁰ A rotina de orações muçulmana é denominada “*Salah*”, e inclui as seguintes: “*Salah al-fajr*” (antes do nascer do sol), “*Salah al-zuhr*” (logo após o meio dia), “*Salah al-asr*” (ao fim da tarde), “*Salah al-maghrib*” (logo após o pôr do sol), “*Salah al-isha*” (entre o pôr do sol e a meia noite). Cada oração é feita em uma ordem ritual específica, que inclui sete posturas corporais sucessivas e repetidas: em pé, curvado, em pé, prostrado, sentado, prostrado, e sentado. Essas orações são feitas com os envolvidos de frente para a localização da *Kaaba* (do árabe para “cubo”), em Meca. Trata-se do monumento sagrado mais importante do Islã: um edifício de pedra no centro da mesquita *Masjid Al-Haram*. A construção da *Kaaba* é considerada pelos muçulmanos como o resultado da revelação divina a Maomé de alguns dos versos do Corão. Tipicamente, a direção da *Kaaba* é indicada nas mesquitas por um *mihrab* (um painel ornamentado e vertical) (MARTIN, 2004).

peessoas fiéis à *Muridiyya*, algo que, no Senegal, comumente equivale à comunidade de um bairro ou de uma cooperativa de trabalhadores (KANE, 2011).

Já o *kourel*, o grupo de cantores tipicamente *murid*, não ocorre exclusivamente no contexto de uma *dahira*, ainda que seja comum que *kourels* pertençam a uma dessas associações. Esses grupos costumam realizar reuniões semanais no mesmo endereço da *dahira* ou *keur* à qual estão vinculados. Trata-se de um conjunto de homens sentados em um círculo sobre o tapete de orações recitando, em melodias agregadas ao texto por notas longas e precisas, alguns dos poemas escritos por Cheikh Ahmadou Bamba (ROSSA, 2018), focando em uma afinação e harmonia rítmica dos participantes que devem expressar a retidão moral dos cantores, segundo me explicou Gorgui Dieye (diário de campo, 15/02/2022). Em minhas experiências, os *kourels* eram parte fundamental de atividades festivas ou rotineiras tanto em Atlanta quanto em Porto Alegre:

[...] o “*kourel*” é um gênero de declamação operado sempre em grupo. Cada *khassida* ou poema pode ser restituído de acordo com diferentes melodias, mas sob uma lógica de música em grupo, já que a repetição é, no *kourel*, um fato incontornável. Em geral, as repetições acontecem nas sessões da *dahira* e podem tomar um tempo relativamente longo de acordo com a *khassida* que se deseja cantar em um evento. É uma forma que as *dahiras* ou associações de bairro comumente utilizam para animar o mais essencial da vida em grupo. Nesses momentos, as *khassidas* representam um fator incontornável na construção identitária do discípulo. A *khassida* é aqui um vetor social, e também uma forma de construção e consolidação da comunidade (BEYE, 2014, p. 126, tradução minha).

Ordenação típica de livros, microfones e tapetes preparados para o *kourel*, em ocasião no IKHRA.



Fonte: arquivo de campo.

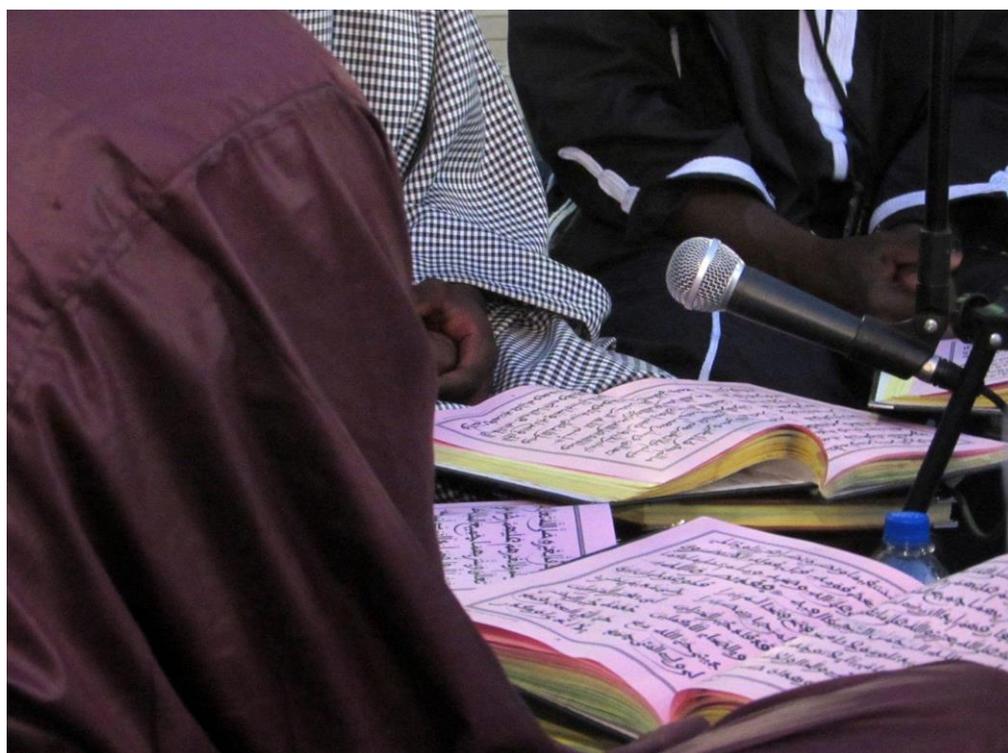
Antes de priorizar uma investigação mais próxima destes elementos da *dahira* em Atlanta, fui a alguns restaurantes senegaleses na cidade, assumindo que neles poderia encontrar outras possibilidades etnográficas que não estivessem necessariamente ligadas à religiosidade. Foi no Bamba Cuisine, localizado a oeste da região metropolitana de Atlanta, que conheci Mansour Ndiaye, por indicação de uma das atendentes que ouviu meu interesse de pesquisa e logo me direcionou a ele. Terminando seu almoço, Mansour Ndiaye me convidou para sentar à mesma mesa, e se dedicou a destacar que o IKHRA era o maior recurso disponível na cidade para minha pesquisa. Convencido de seu argumento, convidou-me para a comemoração de um aniversário que lá ocorreria em breve, e ao qual fui. Como em várias outras interações de campo, Mansour fez questão de direcionar minha investigação à religiosidade *murid*, e especificamente à *dahira*.

Foi o mesmo que Mor Ndiaye fez em Porto Alegre como um de meus guias iniciais em trabalho de campo. Narrou a *dahira* como um ambiente de descontração constante e, portanto, mais proveitoso para o estabelecimento de relações de pesquisa do que o espaço da venda de rua irregular, por exemplo. “Vem na *dahira* no domingo agora, eu acho que vai ser muito bom pra ti sentir a energia boa... eu te

apresento pra eles, porque aqui eles ficam tranquilos, todo mundo quer conversar com as pessoas, não é como na rua... e acho que é melhor do que a Associação [dos Senegaleses de Porto Alegre]... a Associação é mais pra coisas específicas, demandas que as pessoas têm, de cada um... então pode vir no domingo” (diário de campo, 16/09/2019), disse Mor Ndiaye. Pela insegurança sentida pelos vendedores na rua, e pela intimidade das demandas individuais tratadas nas reuniões da Associação, a melhor opção de diálogo em uma pesquisa seria a da *dahira*.

Gradualmente, descobri que este diálogo potencializado pela instituição é muito mais complexo que o verbal, dada a possibilidade de encontrar várias pessoas em uma única ocasião. Estar junto a ouvir as mesmas melodias e a ver os mesmos corpos em movimento de fé, ora tomados pelas vibrações sonoras dos microfones, ora pelos sabores dos alimentos típicos daquele espaço, era a experiência da *dahira*. Um espaço que eu, percorrendo relações de diferença humana, fui aprendendo a sentir. Ambos Mansour e Mor Ndiaye tinham razão: os arrepios e a sensação de calma que aquele ambiente proporcionava me ensinaram a fazer esta pesquisa em medida equiparável às conversas e observações que o mesmo possibilitava.

Livros-guia contendo as letras de *khassidas* a serem entoadas pelo *kourel* da *dahira* de Porto Alegre.



Fonte: arquivo de campo.

O interessante é que, em Atlanta, Serigne Fallou também fazia esse tipo de direcionamento a meu trabalho de campo, mas usando do mesmo conceito para definir o que, em Porto Alegre, era sempre narrado como atividade da Associação. “Hoje vai ser *dahira*, então vai ser no andar de cima”, costumava digitar ele em nossas conversas de WhatsApp, explicando que o salão de orações não seria utilizado, mas apenas alguma das salas menores para conversas mais pragmáticas e alimentação conjunta. Assim, neste contexto de uma instituição maior, de uma *keur* como o IKHRA, “*dahira*” podia significar fazer uma reunião que não envolvesse orar e cantar, e sim tratar de organizar moradia para migrantes recém-chegados em situação de vulnerabilidade - comumente nas dependências da própria instituição - e articular oportunidades de emprego aos mesmos, por exemplo. De todo modo, em ambas as circunstâncias etnográficas este espaço primordial de exercício da religiosidade *murid* em contexto migratório era também chamado de “mesquita”, nome aparente em versão árabe (“*masjid*”) na placa frontal do instituto de Atlanta. Vale conceber a *dahira*, portanto, desde uma perspectiva pragmática: nela, além de orações e louvor, produz-se agregação coletiva e, assim, o hábito de irmanar com os demais fieis presentes.

Com a multiplicidade de dinâmicas sociais encontradas na sala de orações semanalmente na *keur* em Atlanta e na *dahira* em Porto Alegre, entretanto, mantive-me focado no caminho para o qual os interlocutores apontavam. Ou seja, o de acompanhar cada reunião e festividade direcionada à prática da fé e, paralelamente, à produção e manutenção de laços sociais. E, como Mor Ndiaye, Mansour Ndiaye também teve muito a me explicar sobre a *dahira* no aniversário para o qual me convidou no IKHRA. “O Khadim, aquele ali de amarelo, com o qual tu conversou, ele é o filho do Diop Le Maire, o cara que tu também conheceu e que é o *diwrigne*¹¹¹ da *dahira*...” (diário de campo, 05/12/2021), disse-me, tomando o papel de anfitrião naquela ocasião.

“Ah, então isso aqui é uma *dahira*? Porque eu pensei que talvez fosse outra coisa, já que é chamado ‘*institute*’, e em Porto Alegre eles chamam de *dahira*...”, respondi. “Sim, aqui é uma *dahira*, mas é chamada IKHRA, entende? Então o

¹¹¹ Posição de liderança na estrutura institucional de uma *dahira*. No caso de Diop Le Maire, isso significava coordenar as finanças da instituição, organizando campanhas de financiamento e parcerias com *dahiras* estabelecidas em outras cidades estadunidenses. Por vezes, o termo é usado de forma equivalente à noção de “*imam*”, que designa a pessoa responsável por coordenar as orações e práticas religiosas de uma mesquita muçulmana.

diewrigne é o líder, ou melhor, o coordenador! Ele preside os outros comitês, alguns deles tão lá naquela diretoria lá...”. “Ah, então o *diewrigne* não é um nome próprio, né? Porque uma vez eu achei que fosse! [risos]”. “Ah, não, *diewrigne* é uma palavra em *wolof*, ele organiza e lidera as ações do IKHRA... daí o Khadim é o líder do *kourel*, eles se reúnem toda a semana aqui, nas terças e quintas, pra praticar as *khassidas*... e tu pode ouvir, é tudo em árabe, e muitos dos cantores não entendem o que eles tão cantando, mas eles ainda são treinados pra fazer com precisão a pronúncia, tom, e tudo...”, continuou. “Entendo, então a melodia, a harmonia, o jeito que eles cantam, é tão importante quanto sobre o que eles tão cantando?”, indaguei. “Exatamente, é isso...”. “E aqui é também considerada uma *keur Serigne Touba*, ou só uma *dahira*?”, perguntei. “Sim, sim! Tu sabe sobre essas coisas, cara!”. E, em tom de orgulho, acrescentou: “tu sabe, essa *keur* aqui é a segunda maior em todo o país... a gente só é menor que a de Nova Iorque”. Em suma, “mobilidade e distância em relação ao Senegal dão espaço para que os *murids* reimaginem a *Muridiyya* e refaçam a sua identidade coletiva enquanto discípulos. Instituições *murid* como a *dahira* adquirem novo sentido para responder aos desafios da vida na diáspora” (BABOU, 2021, p. 21, tradução minha).

7.2 AS DAHIRAS DE PORTO ALEGRE E ATLANTA COMO TERRITÓRIOS CIRCULATÓRIOS

Com o tempo, comecei a perceber especificidades etnográficas de minha presença nessa *dahira* e *keur* de Atlanta e, por correspondência, nas experiências vividas junto à *dahira* de Porto Alegre. Em primeiro lugar, cada associação percorreu um caminho de fundação próprio. Em Porto Alegre, a *dahira* surgiu em 2014, a partir de relações de confiança estabelecidas entre figuras de liderança da comunidade senegalesa na cidade, como o próprio Mor Ndiaye, e frequentadores do Centro Islâmico de Porto Alegre. Foi por meio do *imam* desse centro que a Associação teve a oportunidade de alugar um apartamento no mesmo andar em que está localizada a sede do Centro Islâmico, em um prédio de estrutura tipicamente comercial no bairro Centro Histórico. Parte das despesas com aluguel, eletricidade e água do apartamento era paga com o caixa produzido pelas mensalidades dos associados, que dispunham de uma única carteira válida para a *dahira* e para a Associação dos Senegaleses de Porto Alegre:

Carteira de associado de Gorgui Dieye à Associação dos Senegaleses de Porto Alegre (seu CPF foi retirado da imagem).



Fonte: arquivo de campo.

Em suma, a *dahira* Mouhadimatoul Hitma centralizava suas atividades em um pequeno apartamento de três peças, e cuja porta de entrada estava logo à frente da porta que dava acesso ao Centro Islâmico, feito em um apartamento um pouco maior. Nele, vi muitos senegaleses se reunirem a outros muçulmanos de diferentes nacionalidades para o ato ritual de limpeza, para os sermões do *imam* e para a oração correspondente ao horário do encontro. Tipicamente, mantinha-me nessa sala apenas enquanto os interlocutores a me acompanharem no dia lá estavam, seguindo-os até o apartamento do outro lado do corredor entre-escadas para acessar a *dahira*. Juntando meus calçados às dezenas de outros que se acumulavam aos pés de ambas as portas, acompanhava a continuação que os interlocutores davam a seu exercício diário de fé.

Senegaleses *murid* fazendo uma de suas orações diárias no Centro Islâmico de Porto Alegre, logo antes de se dirigirem à *dahira*.



Fonte: arquivo de campo.

Movida pelos cantos do *kourel* e pelas conversas acompanhadas da circulação de alimentos, preparados na pequena peça adjacente que guardava a cozinha, a *dahira* de Porto Alegre também contava com um terceiro cômodo, utilizado para hospedar um ou dois migrantes *murid* em situação de vulnerabilidade, tipicamente chegados à cidade há pouco tempo e sem recursos financeiros. Enquanto hospedados, esses seriam responsáveis por manter a limpeza do local, também apoiando outros sujeitos atuantes na preparação de alimentos. No IKHRA, em Atlanta, a mesma possibilidade ocorria, mas com um maior número de quartos: “pelo menos eles ajudam a limpar tudo aqui e tal... a gente tem tipo 20 quartos no andar de cima que eles tão usando...” (diário de campo, 11/04/2022), explicou-me Serigne Fallou. Um dos tantos laços de solidariedade estabelecidos na/pela *dahira*, esta troca de favores entre indivíduo e comunidade emergiu em minhas experiências de campo como um tema delicado. O próprio Serigne Fallou, no uso do “pelo menos”, replicava a mim a sensação de não-equivalência entre a hospedagem dos recém-chegados e os serviços que esses prestavam à instituição, assunto que corria entre parte dos adultos que Serigne Fallou tomava como referência à sua formação corânica ainda adolescente. Um incômodo parecido era sentido pelos hospedados:

[...] conversei com Moussa Baye, outro senegalês chegado ao IKHRA do Brasil. Foi tão aberto comigo desde o início que lhe perguntei como estava sendo morar temporariamente no prédio da instituição: “aqui é a casa de Deus, né? Eu não gosto muito, é bom, mas não é meu espaço, né? Não tenho trabalho ainda, por isso...”. Enquanto ele falava, vi Bara Gueye pendurando suas roupas para secarem em um dos varais improvisados do lado de fora do prédio. O senso de vergonha que Moussa Baye expressou, e de

desconforto, também estava na fala de Bara Gueye: a sensação de estar se aproveitando da comunidade e não ter como retribuir financeiramente, ao menos no momento. A esses sujeitos, o início da vida de imigrante nos Estados Unidos, além de desafiante pelo processo de procura por emprego e aprendizado da língua, também envolvia se preocupar em arranjar uma moradia própria ou que, ao menos, pertencesse a familiares, e não à comunidade senegalesa *murid* como um todo (diário de campo, 28/02/2022).

Ao fim do período de pesquisa em Atlanta, a capacidade do IKHRA de hospedar migrantes estava quase esgotada. Tamanha estrutura da sede dessa *keur* Serigne Touba pode ser compreendida como efeito de uma história mais longa na cidade, já que a comunidade senegalesa começou a se constituir em Atlanta no mínimo vinte anos antes do ocorrido com o mesmo grupo em Porto Alegre. Assim, percebi em Atlanta uma preocupação entre senegaleses migrados em manter o IKHRA atrativo às crianças e jovens adultos filhos de senegaleses, mas nascidos nos Estados Unidos. O café Touba e o IKHRA Youth (Juventude do IKHRA) foram alguns dos exemplos que Gibriel Faye elencou para expressar isso, classificando-os como formas de “preencher corações” (diário de campo, 26/09/2021) e de manter os jovens da comunidade religiosamente ativos em uma jornada dupla de estudos. Em dias de semana, iam a escolas estadunidenses, e aos fins de semana se dedicavam a estudos corânicos no instituto. “Cada *dahira*, ou *keur Serigne Touba*, pode ter muitos *diewrignes*, que são pessoas responsáveis por coisas importantes na comunidade... mas aqui a gente não diz ‘*dahira*’, porque ninguém sabe o que é isso, então a gente decidiu se chamar ‘instituto’” (diário de campo, 26/09/2021), também disse ele. Em Porto Alegre, preocupações com o tema da reprodução social também ocorriam, como veremos, mas de um modo diferente, dada a pouca idade das novas gerações.

Naquela mesma ocasião, explicou-me a compra do prédio em que estava instalado o instituto. Como a *dahira* em Porto Alegre, o IKHRA era dirigido por uma diretoria - os *diewrignes* - eleita por maioria em eleições bianuais. Substituir o improvisado lugar anterior (uma residência particular era usada como *dahira*), de modo a evitar problemas de incômodo sonoro com vizinhos, era um motivo claro para que ambas as comunidades buscassem um prédio dedicado exclusivamente às atividades religiosas da comunidade¹¹²:

¹¹² A Associação dos Senegaleses de Porto Alegre, junto à *dahira* Mouhadimatoul Hitma e ao Grupo Afric World Construção (GAW) - construtora da qual Mor Ndiaye é sócio -, está construindo na Zona Norte de Porto Alegre o prédio no qual uma *keur Serigne Touba* será fundada, substituindo a *dahira* ativa durante o período desta pesquisa.

“[...] esse prédio foi fundado em 2014, mas nós compramos ele entre 2017 e 2018, e a *dahira* já existia antes dele... tu sabe o que é uma *dahira*, né? Ela era organizada lá em Riverdale, uma cidade ao sul de Atlanta na qual muitos senegaleses moram... era só um prédio pequeno, uma casa normal, onde a gente fazia nossas celebrações e encontros semanais... mas causava muita incomodação, sabe, com os vizinhos... eles reclamavam do barulho e às vezes até chamavam a polícia... então a gente precisou de um lugar novo, um que não tivesse esse tipo de problema... foi assim que o IKHRA entrou em jogo, porque ele também soluciona outras questões, especialmente a de educação... sabe, é preocupante pros pais aqui verem seus filhos e filhas perdendo sua identidade, então a educação aqui na *daara*¹¹³ ajuda a manter isso... então aqui é um lugar tanto pra orações quanto pra educação das novas gerações... [...] então, a gente teve uma campanha de arrecadação de fundos, mas vou te contar a história completa disso... tu sabe o cara que falou pra ele [apontando para o outro convidado não-senegalês do evento, Dwight Miller, sentado à nossa frente] sobre o Grand Magal hoje? O nome dele é Pauate, ele é dono de uma mercearia [grocery store] na Old National Highway, o nome é Darou Salam International Market... esse cara conheceu uma senhora senegalesa casada com um homem de Nova Iorque, e ela entrou em contato com a gente dizendo ‘eu sei que vocês tão procurando um lugar, e a gente tem um, talvez vocês devessem dar uma olhada...’ e, sabe, a gente tava sob pressão, principalmente eu, eu era e sou o tesoureiro do instituto, então eu era o principal responsável pelo dinheiro das pessoas, que elas tinham dado pra campanha de arrecadação de fundos e nada tava acontecendo, então algumas delas começaram a pedir resultados pra gente... uma situação como essa é basicamente sobre ‘riscos compartilhados’, sabe, então eu e os outros membros da diretoria estávamos em um lugar bem desconfortável... aquele dinheiro nas nossas mãos tava representando tanto os *talibes* [discípulos, fieis] quanto o Cheikh [Ahmadou Bamba]... mas de volta à história, aquele empresário negro de Nova Iorque, casado com aquela senhora, era dono desse lugar e disse a ela que ele nos pediria 350 mil dólares, ao invés do valor original de 700 mil... ela nos contou que ele tinha visitado o Senegal, e que encontrou Serigne Saliou¹¹⁴, e que ele gostava muito do povo senegalês... tudo soava fácil e bom demais pra ser verdade, mas eu liguei pra ela... a gente visitou o lugar, já tava nessa forma atual, e eles queriam nos vender com aquele desconto!”, disse Gibriel Faye. “Sério? Que coisa boa, mas porque tu acha que ele deu esse desconto tão grande pra vocês?”, indaguei. “Bom, nesse caso é altruísmo, sabe...”, respondeu. “Entendi, mas por outro lado ele tinha visitado o Senegal e conhecido Serigne Saliou, né? Então não foi um altruísmo tão aleatório, imagino...”, provoquei. “Exatamente... e sabe, as pessoas querem registrar suas ações pra eternidade, elas querem ter certeza que vão pra um lugar bom depois que morrerem... então, no fim, esse empresário negro nos deu a chance de pagar a metade do preço por esse lugar, e a gente fechou o negócio de pagar ele 160 mil de entrada e pagar o resto ao longo de 3 anos, sem juros... então, entre 2017 e 2018, a gente começou o IKHRA aqui...”, explicou. “Que legal! Então aqui seria o equivalente a uma *keur Serigne Touba*?”, falei. “Exatamente, e é uma organização 501c¹¹⁵, sabe, de acordo com a lei federal... a gente tem que cumprir algumas regras, e elas estão de acordo com o que Bamba nos ensinou ao longo de sua vida: todas as propriedades dele, e as dos califas que vieram depois, não eram e não servem pra heranças, pra acúmulo pessoal... elas existem pra que a

¹¹³ Expressão árabe comum em contextos muçulmanos da África Ocidental para designar “escola corânica”.

¹¹⁴ Um dos filhos de Cheikh Ahmadou Bamba. Foi o quinto califa geral da *Muridiyya* e faleceu em 2007.

¹¹⁵ Organização sem fins lucrativos, o mesmo status legal possuído pela *dahira* Mouhadimatoul Hitma no Brasil.

comunidade cresça forte e saudável, não se trata de enriquecimento individual”, encerrou [...] (diário de campo, 26/09/2021).

Nesta descrição, Gibriel Faye combinou identificação racial, novas gerações de *murids*, a legislação federal estadunidense e a força das bênçãos transmitidas pelos ensinamentos de Cheikh Ahmadou Bamba e de sua linhagem de califas para interpretar a aquisição do amplo prédio. Riverdale, West End (o bairro em que se localiza o IKHRA), um mercado senegalês, Nova Iorque e até pontos temporais diferentes foram, assim, arrançados para centralizar a fala nas alianças, casualidades e bênçãos que foram necessárias para que o prédio fosse adquirido. Em suma, Gibriel Faye retratou o surgimento de algo próximo a um “território circulatório”, conforme proposto por Alain Tarrus (1993):

Todo o espaço é circulatório, mas, por outro lado, nem todo o espaço é um território. A noção de *território circulatório* constata uma certa socialização de espaços-suporte aos deslocamentos. Os indivíduos se reconhecem no interior dos espaços em que investem ou atravessam no curso de uma história comum de migração, iniciadora de um lugar social original. Esses espaços oferecem os recursos simbólicos e factuais do *território*. Em primeiro lugar, sugere que a ordem de sedentarismos não é essencial à manifestação do território (TARRIUS, 1993, p. 52, tradução minha).

As palavras do interlocutor faziam sentir o IKHRA como o ponto culminante do legado espiritual de Cheikh Ahmadou Bamba, da cooperação com um empresário estadunidense negro e seu afeto por um dos califas descendentes de Bamba, e da preocupação em relação ao futuro de costumes senegaleses e *murid* carregados pelos filhos e netos de imigrantes senegaleses em Atlanta. Em diálogo, tais elementos revelam uma forma de definir o espaço físico da *dahira* por meio dos sentimentos despertados por diferentes personagens, espaços e tempos. De forma similar, quando conversava sobre o assunto em Porto Alegre, o surgimento da *dahira* era indexado aos ensinamentos e bênçãos de Cheikh Ahmadou Bamba. Esse, quando introduzido na descrição feita, possuía um efeito unificador sobre as outras variáveis elencadas por cada comentarista para explicar a fundação de uma *dahira*. Como no caso das oportunidades de emprego que descrevi no capítulo 6, Cheikh Ahmadou Bamba se apresenta aqui como o principal mediador entre os discípulos *murid* e o sucesso individual no trabalho e comunitário na expansão internacional da *Muridiyya*.

As *dahiras* com as quais tive contato de campo podem ser compreendidas como “territórios circulatórios”, partindo de uma definição geral de “encontros” como contatos entre imigrantes *murid* e, por outro lado, características culturais típicas de

uma *dahira*. Ou seja, os territórios circulatorios acessados em trabalhos de campo são espaços físicos preenchidos de sentido e sentimento como propõe Alain Tarrus (1993), mas com a especificidade etnográfica de envolverem os frequentadores em três encontros: (i) entre pessoas; (ii) entre pessoas e melodias; (iii) entre pessoas e bênçãos. Argumento que esses são alguns dos principais mecanismos pelos quais as instituições acompanhadas em Porto Alegre e Atlanta produziam o *murid* em mobilidade internacional, uma figura que vive sua fé em constante diálogo com o deslocamento a outro país, e que vislumbra nestes territórios de pertencimento a possibilidade de uma religiosidade simultaneamente diversa e instrumental a seu projeto migratório. Começo pelo encontro entre pessoas.

7.3 ENCONTRO COM OUTROS FIÉIS: UMA “RELIGIÃO SOCIAL”

A *dahira murid* é um eixo de ligação para os *murids* em movimento ao redor do mundo (BABOU, 2021). Nela, fiéis em diferentes situações migratórias, empregados ou não, vindos de diferentes países e por durações variadas, casados ou solteiros, não apenas se encontram, mas esperam se encontrar. Os *murids* costumavam saber que a *dahira* guarda o encontro entre pessoas como uma de suas dimensões mais relevantes. Percebi nessa narrativa comum em trabalho de campo a diversidade que tal ambiente fomenta no que tocava ao “ser *murid*” em contexto migratório e, simultaneamente, às sociabilidades que levavam a oportunidades laborais, trocas de presentes e até bênçãos.

Uma primeira situação representativa neste sentido se deu enquanto acompanhava Mor Ndiaye às margens cerimoniais do Grand Magal 2019, em Porto Alegre. Um grupo de *murids baye fall* cantava na típica formação circular e em pé, ao final do evento, como se mostrou comum na ordem de atividades tanto em sessões semanais nas *dahiras* quanto nas festividades de maior escala. Primeiro, ocorria o canto devocional e prevalente do *kourel*, e depois o rápido momento dado aos *baye fall*, sendo esses dois momentos mediados por breves palestras doutrinárias em *wolof*, apresentações musicais em modalidade *rajass* (solo improvisado) e reações emocionadas por parte dos fiéis presentes (BEYE, 2014).

Perguntei a Mor Ndiaye sobre como ele se sentia com a repetição mântica que os *baye fall* mantinham naquele momento, no sentido das diferenças existentes dentro da *Muridiyya* na prática cotidiana da religião e, sobretudo, no papel desse sujeito como presidente da Associação e fiel *murid*. “É, os guris sabem ali, eu não me considero um presidente, um líder... é que eu gosto, é o meu dom... ficar caminhando, costurando as pessoas, assim... [gestos curvados com uma das mãos espalmadas]”, explicou (diário de campo, 17/10/2019). Aqui, Mor Ndiaye ressaltou o que faz dele um *murid* de prática menos ritual, de forma aproximada à dos *baye fall*, que tipicamente aguardam, tanto na *dahira* quanto ali, pelo seu momento próprio (ainda que breve) de celebração.

Fiéis *murid* se reúnem no Ginásio Gigantinho para a comemoração do Grand Magal 2019 em Porto Alegre.



Fonte: arquivo de campo.

Era a sua facilidade para encontrar pessoas e as colocar em contato, e o capital social (BOURDIEU, 1990) acumulado no exercício disso como presidente da Associação, que o faziam atuar como *murid* na *dahira* de seu próprio modo, “costurando” encontros variados entre os presentes por meio de caminhadas e bate-papos. Esse objetivo, por sua vez, está alinhado com o que Mactar Fall, introduzido

no capítulo 5, chamou de “religião social”¹¹⁶ para definir a *Muridiyya* a mim. Nessa esteira, foi Mor Ndiaye quem negociou minha subida ao palco daquele Grand Magal para a leitura do texto que formulamos juntos, situação descrita no capítulo 4.

O único momento em que subiu ao tapete de orações durante todo o evento não foi para orar, mas para se aproximar da principal liderança presente, um marabuto descendente de Cheikh Ahmadou Bamba. Discretamente, Mor Ndiaye trocou algumas palavras com o mesmo e, ao microfone, anunciou em *wolof* minha entrada para que todos entendessem a função que teria na ordem de atividades. Em suma, teceu entre eu e aquele senhor um encontro que, se limitado a uma troca distante de olhares, era necessário à minha participação no evento – a proximidade física de uma liderança como essa durante uma cerimônia *murid* possui importante valor espiritual aos fiéis, e o círculo que se formava ao redor do marabuto se mostrava bastante restritivo naquela ocasião. Outros tantos sujeitos como Mor Ndiaye, dedicados ativamente a produzir e manter encontros durante celebrações *murid*, faziam da *dahira* um território no qual se expressavam vários tipos de relações entre pessoas e, por correspondência, dessas com a *Muridiyya*.

¹¹⁶ Reconhece-se, desde a obra de Émile Durkheim (1968 [1912]), que todas as religiões são sociais. Por outro lado, Mactar Fall utilizou da expressão para dar conta da ênfase na produção de sociabilidades que as dahiras costumam possuir em suas atividades cotidianas, e é nessa perspectiva pragmática que centralizo minha atenção neste capítulo.

Mor Ndiaye (ao meio) exercitando seu hábito de “costurar as pessoas” no Grand Magal 2019, em Porto Alegre.



Fonte: arquivo de campo.

No IKHRA, minha condição de imigrante refletia em uma dinâmica diferente para este tipo de encontro interpessoal. Em meados de outubro de 2021, participei do Gamou, a comemoração anual do nascimento do profeta Maomé (*“Mawlid”*, em árabe). Nessa ocasião, conheci Ndongo que, como Gorgui Dieye, ele se tornaria um interlocutor-chave em meu trabalho de campo. O que nos aproximou foi o boato que corria naquele dia no IKHRA: o rapaz branco que tem visitado o instituto é brasileiro. Ndongo se aproximou de mim com o mesmo tom risonho dos demais senegaleses que, percebi à época, faziam do primeiro andar daquele prédio uma moradia temporária. Recém-chegados da jornada migratória do sul ao norte, faziam-se empolgados em encontrar alguém com o qual dividir a língua adquirida no destino migratório prévio, e costumavam me abordar com uma típica frase inicial: “oi amigo! Eu falo português, você é brasileiro?”.

Após os elogios ao Brasil e a explicação da ida aos EUA por conta da desvalorização do real, impressão recorrente entre tais moradores temporários do IKHRA, Ndongo revelou precisar de ajuda para entender uma carta do Departamento de Justiça estadunidense. Sentados em um canto da sala de orações, seguramos a

papelada recebida por correio e que o convocava para uma audiência marcada para 07 de março de 2022. O objeto da audiência seria o pedido de asilo que Ndongo realizou ao ser detido após cruzar a fronteira estadunidense com o México, o mesmo processo iniciado por Gorgui Dieye e todos os demais recém-migrados que estavam hospedados no IKHRA. Envolvido com as fotografias e o contato com outros interlocutores que se aproximavam, sugeri a Ndongo que saíssemos por alguns minutos do prédio para investigar o documento com maior concentração. Isso durou pouco, já que me chamaram para entrar novamente, e assim o fizemos, lendo cada página lentamente. Nenhum de nós sabia muito bem do que se tratava, e mesmo que a leitura em inglês me fosse possível (ao contrário de Ndongo), o jargão jurídico dificultava a tarefa. Ao menos, entendemos a convocação para a audiência, e me ofereci para ajudar Ndongo a encontrar representação legal para seu processo.

Um encontro de ordem parecida ocorreu quando apresentei Gorgui Dieye a Aliou Ndiaye no IKHRA, dada a experiência comum a ambos de migrarem do Brasil aos Estados Unidos. Dentro de poucos dias, Aliou Ndiaye presenteou Gorgui Dieye com um *boubou*, roupa muçulmana tradicional no Senegal e que lhe fez muito feliz - deixara suas vestimentas desse tipo na casa de um amigo em Porto Alegre para poder viajar apenas com uma mochila. Mais tarde, Gorgui Dieye me disse que o presente fora uma *hadiya*, pois feita entre *murids* em uma troca que combina espontaneidade emocional e interesse na manutenção de uma relação social. Na última seção deste capítulo, discutirei melhor essas características da *hadiya* conforme praticadas em nível etnográfico. O que vale enfatizar aqui é que Gorgui Dieye expressou o presente como um divisor de águas em sua trajetória ainda nova como morador de Atlanta. Agora, ele voltava a ter suas próprias vestes tradicionalmente *murid*, e mantinha um amigo em potencial com o qual estabelecer outras trocas. Esse foi o caso quando Gorgui Dieye compartilhou com Aliou Ndiaye, semanas depois, informações sobre uma agência de empregos que outros imigrantes senegaleses lhe haviam recomendado na *dahira*. A relevância daquele presente também foi expressa pela vontade de ser fotografado que o interlocutor compartilhou comigo, tanto ao receber o *boubou* quanto ao vesti-lo no dia seguinte. Irmanar, nas dahiras, significava se envolver em trocas as mais variadas (MAUSS, 2003 [1924]):

Gorgui Dieye posando com o *boubou*. À esquerda, a ocasião do presente; à direita, empunhando sua *cruss*¹¹⁷.



Fonte: arquivo de campo.

O IKHRA gerava encontros valorizados pelos participantes por serem justamente desta ordem: entre imigrantes chegados aos EUA recentemente e que, apesar de envolvidos em mobilidades distintas, tomavam a presença passada no Brasil como elemento para produção de alianças instrumentais. Ainda que na *dahira* em Porto Alegre eu estivesse posicionado como *brasileiro nativo*, e não *brasileiro imigrante*, observei o mesmo fenômeno. Imigrantes muçulmanos de outras nacionalidades, como Costa do Marfim e Angola (em geral estudantes universitários), cooperavam com imigrantes senegaleses após serem convidados a conhecer a *dahira*. No caso de Gorgui Dieye, encontrar outros “brasileiros” no IKHRA em Atlanta,

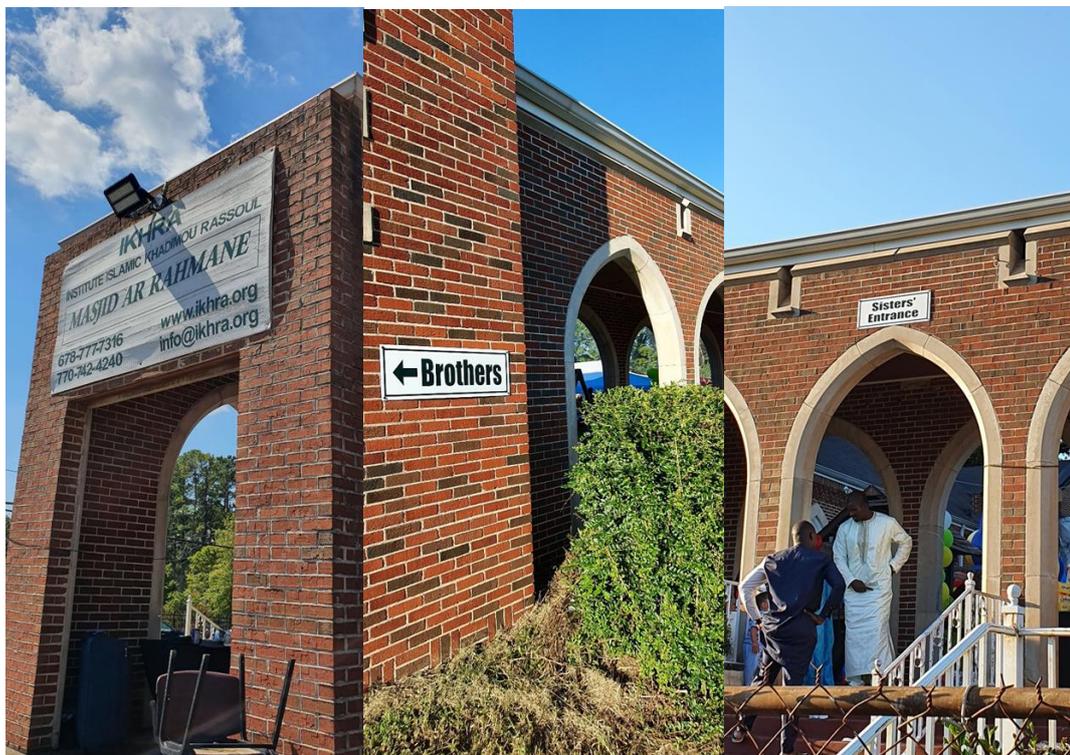
¹¹⁷ Materialidade sagrada *murid* constituída por um conjunto de pequenas bolas ligadas por uma linha, segurada como forma de manter a contagem individual da repetição de orações. Em meu trabalho de campo, a *cruss* era uma constante e, apesar de muito relatada como materialidade comumente presenteada entre amigos e/ou familiares, não acumulou narrativas regulares o suficiente para que recebesse a merecida atenção etnográfica por esta tese. Gorgui Dieye foi o único interlocutor com o qual conversei mais a fundo sobre essa materialidade: “até lá no Mississippi, tu sabe, eu emprestei isso pra outros muçulmanos de Gana que tavam lá, pra eles rezarem... e os guardar também lá eram muito legais, tu sabe, tinha uns bem legais que perguntavam pra gente ‘ah, o que é isso aí?’, e pegavam na mão pra saber qual o material, e tal... e isso aqui eu peguei lá no Senegal, um dia antes de embarcar pra começar a ir pro Brasil, em 2015... essa *cruss* foi um *marabout* de Touba que deu pra um amigo meu, só que aí ele foi me visitar e esqueceu na minha casa, aí no dia que eu fui embarcar eu liguei pra ele pra devolver, mas ele disse ‘não, fica contigo, de presente!’ E eu tava mesmo precisando de uma, sabe? Então foi um destino mesmo...” (diário de campo, 24/02/2022). Este relato possui convergências com parte do conteúdo do filme etnográfico “Materialidades na imigração: senegaleses em Caxias do Sul/RS”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=v2yQUUnoV18>.

como alguns dos senegaleses migrados do Brasil se apresentaram jocosamente a mim, teve ainda uma coincidência. Registrei seu relato em diário de campo, um que trouxe à tona o tipo de jogo entre direitos e deveres familiares que envolvem as vidas cotidianas dos imigrantes acompanhados, conforme descrevi no capítulo anterior:

Entre uma e outra explicação, comentou que também estava emocionado por ter encontrado um amigo que fez em uma das paradas de sua migração no Peru, outro senegalês com o mesmo destino. Esse estava trabalhando na cozinha do IKHRA e morando no primeiro andar da instituição, em que várias das salas haviam sido adaptadas para servirem de quartos a hospedarem senegaleses recém-chegados em Atlanta e que não dispunham de meios para moradia. Alguns deles informaram às autoridades do ICE (*Immigration and Customs Enforcement*), quando ainda detidos, que o endereço de seu acolhimento era o do IKHRA, enquanto outros possuíam contatos de familiares ou amigos e informaram, assim, o endereço de algum dos mesmos¹¹⁸. Os últimos tiveram de recorrer ao IKHRA por diversas razões. Para uns, informar o endereço e não ir a ele quando da chegada em Atlanta era um arranjo consensual entre o migrante e a família ou amigo com residência na cidade, geralmente porque as acomodações disponíveis não seriam suficientes para um novo morador. Nesse caso, a família ou amigo tipicamente informaria o IKHRA da necessidade de receber o migrante, mas se responsabilizaria por receber a correspondência do Departamento de Justiça informando a data da audiência do solicitante de asilo. Por outro lado, como foi o caso de Bara Gueye, outro “brasileiro” que conheci em um dos eventos do IKHRA, havia situações em que o acordo com a família ou amigo simplesmente não era fechado por conta de atritos pessoais específicos, obrigando o migrante a procurar a instituição para moradia (diário de campo, 15/02/2022).

¹¹⁸ Normativa estipulada pelo Título 8 do Código dos Estados Unidos (inciso 1158), que detalha a legislação estadunidense no tema do asilo. Fonte: <https://www.govinfo.gov/content/pkg/USCODE-2011-title8/pdf/USCODE-2011-title8-chap12-subchapII-partI-sec1158.pdf>.

Placa frontal do IKHRA, e placas indicativas das entradas para homens e mulheres ao instituto.



Fonte: arquivo de campo.

7.4 ENCONTRO COM MELODIAS: O *KOUREL* E AS *KHASSIDAS*

“Os celulares, as bebidas, as notas de dinheiro e as *cruss* (“*mishaba*”, em árabe) iam de mão em mão sem parar”, escrevi em diário de campo de outubro de 2020. Aí, já notava que a circulação de materialidades era parte considerável dos ambientes de *dahira* acompanhados. Precisamente, após ter contato com alguns dos modos pelos quais tal instituição se constituía em reuniões semanais, fui levado pelos interlocutores e seus incessantes convites às cerimônias a notar que o som protagonizava encontros tão relevantes quanto os interpessoais¹¹⁹.

As melodias produzidas pelos cantos individuais e coletivos, atuando por meio de vibrações no corpo, constituíam-se nesse contexto como o que Amade M’Charek

¹¹⁹ Em meu trabalho de campo, os alimentos também se mostraram importantes atores para a ocorrência de encontros nas *dahiras*, mas optei por priorizar, nesta tese, os subtemas mencionados de modo a não perder em foco e profundidade de análise. Evelize Moreira (2019) realizou uma etnografia de práticas alimentares senegalesas em Porto Alegre a partir do campo da Antropologia da Alimentação.

(2010) denomina “materialidades de diferenças”. Isso porque as melodias, quando postas em uso nas *dahiras* acompanhadas, desencadeavam nos fiéis imigrantes um senso de pertencimento coletivo e, por correspondência, de alívio das pressões cotidianas ligadas à família e ao trabalho analisadas no capítulo anterior. Em outras palavras, as melodias da *dahira* em interação com os corpos desses sujeitos expressavam aos mesmos e aos demais presentes tanto uma similaridade - a do pertencimento *murid* em comum - quanto uma diferença - a de que cada sujeito possui formas próprias de viver sua fé ligadas diretamente ao fato de se estar longe do país de origem em que a *Muridiyya* surgiu:

Diferenças e similaridades não ficam aí afora para que sejam coletadas ou descobertas, de modo a dar cor e contorno à paisagem social. Elas não são dadas, [...] podem ser estáveis ou não, dependendo do trabalho de manutenção que ocorre nas relações que ajudam a produzi-las. Não são nem fundamentos e nem qualidades que estão sempre corporificados (M'CHAREK, 2010, p. 7).

As melodias eram uma constante nos eventos das *dahiras*. Como mencionei no início deste capítulo, o *kourel* era o principal responsável pela paisagem sonora que se formava nessas ocasiões. Trata-se de uma modalidade de grupo vocal especialmente direcionada a apresentações dinâmicas, nas quais a intensidade de timbre, volume e entrega sensorial dos cantores varia de modo coordenado e em vários momentos ao longo da execução de uma *khassida* (poema composto por Cheikh Ahmadou Bamba). Essa complexidade métrica demanda que os cantores se mantenham concentrados nos gestos-guia de um coordenador e, ao mesmo tempo, nas letras das peças dispostas à frente de cada participante, preenchendo o círculo humano formado pelos cantores sentados sobre um tapete de orações. Localizado no centro das cerimônias das quais participei, o *kourel* mantinha as *khassidas* em um espaço intermediário de percepção pelos presentes que, tanto em Porto Alegre quanto em Atlanta, alternavam suas reações entre a conversa descontraída com algum conhecido sentado por perto e, por outro lado, o silêncio de olhos fechados e uma expressão facial concentrada. Volumes mais altos e notas distorcidas tendiam a gerar introspecção nos ouvintes, enquanto as mudanças para uma dinâmica melódica mais discreta, como um mantra de fundo, gradualmente carregavam parte da audiência ao estado corporal extrovertido de antes.

Kourel formado em sessão pública da *dahira* de Porto Alegre.



Fonte: arquivo de campo.

Gorgui Dieye contextualizou de forma representativa a importância desta dimensão da *dahira*:

“Essas *khassidas* têm muitos segredos... eu tenho um aplicativo aqui e vou te mandar, tem as traduções em francês delas... mas é muito difícil entender, tu pode ficar estudando anos e anos até entender bem elas... tem *khassida* que tu olha a letra, mesmo sem ouvir, e já vai fazer bem pros teus olhos, outras vão ajudar a ter dinheiro também, por exemplo... e elas não falam dessas coisas, mas têm esses efeitos, entende?”, explicou Gorgui Dieye. [...] “As *khassidas* são outra coisa que tem muitos segredos, tem umas que tu nem pode cantar dependendo da situação, ou se tu não estudou muito pra saber, entendeu? São muito poderosas...”, encerrou. [...] As *khassidas* são vividas assim não só por Gorgui Dieye, pelo que acompanhei em meu trabalho de campo: os *murids* as percebem não só como músicas de louvor a Alá e Maomé, por exemplo, mas também como importantes palavras sagradas com poder de abençoar pessoas pelo menor contato com elas. O poder das *khassidas* narrado por Gorgui Dieye [...] diz respeito ao modo *murid* de ser muçulmano, um que leva a níveis intensos a relação entre corpo, fé e outras materialidades. Não é à toa que os *baye fall*, segmento da *Muridiyya* especialmente ligado à apresentação musical com *djembes* [tambores oriundos de diferentes tradições musicais da África Ocidental] e produção situacional de um *kourel baye fall* nos eventos (todos em pés, andando ritmicamente em uma roda, cantando frases curtas de louvor), comumente se encontra improvisado em algum momento final das celebrações *murids* e reservado pela organização do *kourel* principal. Os efeitos sensoriais da *khassida* renovam, a cada reunião, uma síntese da religiosidade *murid* cotidianamente vivida nas *dahiras* (diário de campo, 24/02/2022).

Tipicamente, o ciclo entre extremos fomentado pelo *kourel* na audiência é incessante ao longo de cada uma das *khassidas* planejadas pelo grupo para um evento. Entretanto, esta alternância está longe de ser linear, especialmente em se considerando a especificidade das experiências etnográficas das quais participei acerca do assunto. Uma ocasião é especialmente significativa nesse sentido.

Como introduzido no capítulo 4, ao fim de 2019, acompanhei a produção de uma *dahira* em espaço público em Porto Alegre. Há duas quadras de distância já era possível notar na Praça XV de Novembro algumas dezenas de tapetes de oração, um vaivém de fiéis vestindo roupas longas e de cores chamativas, bem como as duas caixas de som montadas em altos pedestais e direcionadas à calçada mais próxima. Nela, passeantes de um domingo em fim de tarde pareciam investigar a cena com olhos de curiosidade. Não demorou muito até que o costumeiro círculo de cantores se formasse na parte frontal da *dahira* ali montada, dividindo os dois microfones entre cinco participantes, ainda que cada um dispusesse de seu próprio texto com os registros das *khassidas* em árabe. Em meio a poucas e baixas palavras, o grupo se organizava de forma concentrada, mas calma e relaxada. Folheavam os livros-guia e, salvo rara exceção, não olhavam para nada que estivesse fora daquele pequeno círculo. Durante as breves pausas nos bate-papos de boas-vindas que tive com Mouhamed Saliou, Mor Ndiaye e Bamba Toure, atentei a esta postura que o grupo mantinha, e percebi que os cantores estavam simbolicamente destacando aquele subespaço como um de elevação espiritual que seria melodicamente amplificada aos demais presentes.

Livros-guia contendo as letras de *khassidas* a serem entoadas pelo *kourel* do IKHRA.



Fonte: arquivo de campo.

De uma hora para outra, um dos senegaleses sentados naquele círculo frontal começou a entoar um canto com algumas frases espaçadas, claramente introdutórias da cerimônia. Ao longo de cada fileira de pessoas em direção às partes mais externas da *dahira*, continuavam as conversas em baixo tom de voz, mas o efeito do recital foi gradualmente se fazendo sentir. Quanto mais próximos daquele centro ritualístico, mais quietos e discretos se tornavam os fiéis em suas interações, num tipo de frisson instável que foi se reproduzindo e não demorou a chegar até mim. Desconhecido até aquele momento, continuei minha observação focando na cerimônia, sobretudo na chegada de outros senegaleses a partir de diferentes ruas de acesso à praça. Após poucos minutos da apresentação solo, os integrantes do *kourel* começaram a juntar suas vozes àquele que desempenhava a função de coordenador, e que começara a cantar sozinho. Esse sujeito manteve tal papel frente ao grupo durante todo o evento. Isso porque, entre uma e outra das páginas que miravam, o cantor principal sempre iniciava as peças, seguido pelos demais em coro.

Fiéis *murid* se reunindo à frente do Mercado Público de Porto Alegre para a oração coletiva inicial, que tipicamente dá início à parte cerimonial de um encontro de *dahira*.



Fonte: arquivo de campo.

Como também era típico no *kourel* do IKHRA, o uníssono em mesma nota musical resultava em um volume considerável, ainda mais destacado pela dinâmica de alternância entre o grupo e o coordenador na recitação. Poucos eram os movimentos de harmonização (combinação de duas notas diferentes), mas, quando feitos, eram de uma precisão surpreendente, considerando a necessária concentração para evitar o erro em meio a tantos cantores engajados na mesma tarefa. Além de iniciador dessas harmonizações, era o coordenador, vestido tradicionalmente como os demais do *kourel*, o responsável por sinalizar as mudanças das peças. Tanto em Porto Alegre quanto em Atlanta, o coordenador também guiava os demais integrantes do grupo durante os ensaios nas *dahiras*, intercalando as repetições musicais com breves diálogos em *wolof* sobre a responsabilidade moral de se fazer parte de um *kourel*. Gorgui Dieye me ajudou a compreender isso em uma conversa que tivemos no IKHRA, enquanto observávamos o grupo ensaiando:

“Um marabuto pode ver se uma pessoa é boa ou não, então o cantor de *khassida* não pode só cantar *khassida*, tem que ser uma boa pessoa sempre”, resumiu. Isso apenas reforça a centralidade ritual da música para a *Muridiyya* em sua vivência cotidiana na *dahira*. O *kourel* se trata de um grupo que irradia som, mas também moralidade, porque seus membros são observados pela

comunidade como fiéis-modelo. E Gorgui Dieye também deixava claro que é preferível um cantor com má técnica e baixo conhecimento em árabe, mas com boa fé, dedicação aos treinamentos e um bom comportamento fora da *dahira*, a um cantor de ponta e que entenda todas as *khassidas* sem ter uma conduta ideal no mundo externo segundo os preceitos *murids* de solidariedade comunitária, afeto por uma ou mais lideranças religiosas, e a manifestação do mesmo por meio de ofertas espontâneas. “Tem cara que tá aqui cantando e nem se concentra! [risos]”, analisou Gorgui Dieye (diário de campo, 15/02/2022).

Naquela *dahira* pública em Porto Alegre, admirei quieto a relevância do momento para aqueles cantores e para a audiência, que se misturava entre os mais concentrados nos textos arábicos e os que conversavam descontraidamente sobre qualquer assunto. Trata-se de um ambiente que combina extroversão e introversão, riso e fé, por meio de uma gestão muito específica do silêncio. Isto é, em ambas as *dahiras* acessadas, as conversas eram reguladas por membros encarregados de servir café, transmitir recados de uma a outra pessoa, tirar fotografias, e prestar outros serviços gerais dessa ordem. Mas, em minhas observações, tal tarefa de regulação exigia uma sensibilidade do responsável: avaliar em quais momentos era, de fato, necessário pedir silêncio a alguém. A referência para que essa distinção fosse possível ao encarregado era dada justamente pelo *kourel*, de modo que se alguém exagerasse no volume de uma fala durante um momento melodicamente calmo, o sujeito se aproximaria e fazia a solicitação. Em Porto Alegre, esse acordo implícito era comunicado verbalmente (e, por vezes, anunciado pelo olhar), enquanto em Atlanta o mais comum era o uso de uma placa, às vezes fixada, às vezes carregada pelo responsável a caminhar entre os grupos de fiéis sentados. A preferência pelo uso majoritário da língua inglesa na placa convergia com outras mensagens estampadas ao redor do IKHRA, em maioria trechos traduzidos do Corão. Isso favorecia tanto os fiéis adolescentes, muitos dos quais não era fluente em *wolof* ou árabe (nesse segundo caso, raros eram os adultos familiarizados com a língua), quanto eventuais visitantes como eu:

Placa para pedido de silêncio usada no IKHRA enquanto um cantor fazia apresentação solo, anunciando a atuação subsequente do *kourel*. Ao fundo, Gorgui Dieye registra o momento com seu *smartphone*.



Fonte: arquivo de campo.

Um dos trechos traduzidos do Corão presentes em cartazes dispostos ao redor do salão de orações do IKHRA.



Fonte: arquivo de campo.

Significativamente, em ambos os contextos não havia silêncio, no sentido de ausência geral de som. Essa foi minha hipótese etnográfica inicial quando primeiro ouvi os responsáveis corrigirem alguém na *dahira* de Porto Alegre ou quando me

deparei com os dizeres da placa ocasionalmente usada no IKHRA. Ao ver a placa, pensei que o silêncio e a discrição seriam a norma. Entretanto, com o tempo, percebi que quando chegava às *dahiras* e me acomodava sozinho com medo de desobedecer a mensagem da placa, era interpelado, via de regra, por algum dos já presentes (em alguns casos desconhecidos a mim), com os quais interagiria do início ao fim da ocasião. Também era esse o ritmo de chegada dos imigrantes *murid* nas *dahiras*, que seguiam o vaivém melódico do *kourel* entre a admiração muda do envolvimento dos cantores com as *khassidas* e, por outro lado, a conversa sobre temas como o status legal de Ndongo, as oportunidades de emprego bem quistas por Abdoulaye Dieng e as trajetórias individuais de mobilidade. A norma vigente e não-verbal, então, ao contrário da que era evidenciada na placa e nas falas dos reguladores, era a de um silêncio dinâmico, e esse era guiado em ambas as *dahiras* pela promoção do encontro entre corpo e melodia.

Esta foi a cena típica da religiosidade *murid* que vivenciei nas *dahiras* acessadas: quando o volume e a intensidade do *kourel* diminuía, as conversas aumentavam em frequência, e as mais variadas trocas de favores eram planejadas entre os presentes, o que tendia a cessar temporariamente quando os cantores atingiam um crescendo e retomavam a atenção principal da audiência. Por isto é que Abdoulaye Dieng e Gorgui Dieye, por exemplo, resumiram a *dahira* a mim de dois modos diferentes, mas complementares nos efeitos sociais das melodias cerimoniais *murid*. “Aqui é o lugar de felicidade!” (diário de campo, 04/10/2020), disse o primeiro ao rir com alguns amigos à porta da *dahira* Mouhadimatoul Hitma, enquanto Gorgui Dieye lidou com a questão em tom meditativo em uma de nossas conversas ouvindo o *kourel* do IKHRA: “toda vez que eu venho aqui eu sinto que eu tô no Senegal...” (diário de campo, 15/02/2022).

Esta flexibilidade que as melodias ecoantes em uma *dahira* permitem perceber na instituição leva a matizar o argumento de Juliana Rossa (2018) - inspirado em Christine Dang (2013) - sobre os *kourels* como operadores de uma “peregrinação sônica”, ou seja, de um “retorno metafísico a seu amado lar espiritual” (DANG, 2013, p. 69, tradução minha). Essa é apenas uma das dimensões da tradição musical *murid* quando evocada em *dahiras* estabelecidas em contexto de mobilidade internacional, já que nelas os senegaleses presentes tanto rememoram os ensinamentos de Cheikh Ahmadou Bamba e sua importância histórica à nação de origem, quanto forjam

amizades, trocas de conhecimentos, favores e oportunidades fundamentalmente instrumentais ao sucesso do projeto migratório. Esse, como vimos no capítulo anterior, depende de uma incessante busca por melhores condições de trabalho e do que chamei de “dinheiro-remessa”. Por outro lado, havia em trabalho de campo outro tipo de dinheiro, capaz de contribuir com a compreensão da *dahira* enquanto território circulatório que produz a religiosidade *murid* em contextos de mobilidade internacional.

7.5 ENCONTRO COM BÊNÇÃOS: O DINHEIRO-*HADIYA*

7.5.1 Aproximando-se dos conceitos de *hadiya* e *baraka*

No capítulo anterior, tratei do dinheiro dedicado a remessas como um dinheiro “rubricado” (ZELIZER, 1994) no orçamento dos senegaleses acompanhados que o enviavam, possuindo um produtor, um destinatário, um gasto, uma quantia e mesmo uma razão de existência socialmente especificadas. Esse é um dinheiro-síntese da mobilidade internacional que investiguei, já que sua perseguição ditava parte considerável da vida cotidiana dos sujeitos contatados. Estar migrante, para os mesmos, era fazer dinheiro para manter um projeto de ascensão socioeconômica fundamentalmente familiar. A especificação social dos ganhos salariais de um imigrante também aparece no conceito de *hadyia*, uma forma de ofertar dinheiro. Ou seja, tanto nos encontros entre pessoas quanto entre as mesmas e as melodias do *kourel*, o dinheiro emerge como um personagem material frequente, e que aproxima migrantes internacionais de sua fé, bem como de suas expectativas de ascensão socioeconômica fora do Senegal.

É no ambiente ritual da *dahira*, então, que a *hadiya* transita de um doador a um receptor, seja ele um amigo, uma liderança religiosa ou a própria tesouraria da instituição. No trabalho de campo realizado, a forma verbal mais utilizada para se referir ao termo era “fazer *hadiya*”, ou seja, enfatizando o ato de oferecer dinheiro como um sinal de gratidão a quem recebe, tangenciando os temas da quantia envolvida e, em princípio, de seu uso futuro. Por outro lado, esse fenômeno gera um desafio etnográfico. Trata-se atentar para as diferenças e imbricações em prática e discurso entre o que é dito sobre a *hadiya* e os modos pelas quais ela é performada

situacionalmente em campo, mantendo que “um indivíduo se transforma em informante ao entrar em relação com o investigador” (GUBER, 2004, p. 81, tradução minha).

Longamente investigado, este tipo *murid* de oferta em dinheiro é, porém, comumente apresentado pela literatura especializada em mobilidades senegalesas dentro e fora do Brasil como um princípio doutrinário, mas sem dar profundidade prática ao mesmo quanto a suas dimensões subjetivas a fiéis senegaleses em mobilidade internacional (BABOU, 2021; KINGSBURY, 2020; FIGUEIREDO, 2020; MOREIRA, 2019; ROSSA, 2018; GOLUB e HANSEN-LEWIS, 2012; BUGGENHAGEN, 2009; DIOP, 1981; entre outros). Em suma, resume-se a *hadiya* a um conceito teológico *murid* que, mesmo em nível situacional, tenderia à repetição irreflexiva por parte dos fiéis¹²⁰. O resultado é uma posição analítica mecanicista acerca da função do dinheiro em relações sociais, de modo a pressupor que, por ser comumente narrada como “doação” pelos envolvidos na mesma, a *hadiya* ocorreria de forma puramente altruísta e movida exclusivamente pelo contato direto com o valor afetivo da relação celebrada na troca. Em suma, a *hadiya* seria formada pelo alinhamento entre altruísmo e emoção, em uma espécie de pólo contrário ao típico par entre interesse e razão. O efeito dessa dicotomia é o de limitar as possibilidades empíricas desta categoria cultura. Foi nesses termos que Gibriel Faye comentou sobre a *hadiya*, enquanto me contava a história do IKHRA: “o dinheiro que a gente conseguiu pra financiar a compra desse lugar não veio de *hadiya*... A *hadiya* é dada diretamente aos *cheikhs*, ou seja, a pessoa sabe que o seu dinheiro vai chegar no *cheikh*, que vai decidir qual vai ser o uso coletivo do mesmo...” (diário de campo, 26/09/2021).

É possível superar este tipo de oposição diversificando a noção de interesse, como propõe Alain Caillé (2009). Partindo de sua perspectiva, é possível notar na *hadiya* a expressão de interesse instrumental (por ganhos pessoais - receber

¹²⁰ Um movimento análogo a este seria tratar as conceituações teológicas de *zakat* e *sadaqah* como definitivas para compreender os contextos situacionais nos quais as mesmas são empregadas em discurso e prática. *Zakat* é o terceiro dos cinco pilares do Islã, e constitui do uso de 2,5% dos ganhos econômicos anuais de um adulto para fins caridosos (MARTIN, 2004). No campo prático da religiosidade *murid* com o qual tive contato, formado por migrantes internacionais inseridos em empregos precários e ligados às pressões do dinheiro-remessa, o *zakat* me foi comumente narrado como uma obrigação exclusiva aos muçulmanos mais ricos. O mesmo é o caso da *sadaqah*, uma oferta geralmente definida como baseada em voluntariedade e espontaneidade corporal, e na qual a *hadiya* se insere como subcategoria. Entretanto, como esta seção procura demonstrar, meu trabalho de campo demonstra como a categoria pode ser refeita de diversos modos possíveis em termos empíricos.

bênçãos), de interesse passivo (por conformidade à norma cultural - ser um bom *murid*) e de interesse pelo outro (por ofertar a *hadiya* a alguém que se admira - celebrar uma relação social). Algumas das biografias de Cheikh Ahmadou Bamba, como a elaborada por Bachir Mbacké (2018), expressam em anedotas a maleabilidade simbólica do dinheiro quando inspirado pela fé *murid*, abrindo caminho para a consideração simultânea desses três tipos de interesse na interpretação da *hadiya*:

Uma testemunha ocular me contou que, no início do exílio do Cheikh [Ahmadou Bamba], em que ele se encontrava em uma das ilhas selvagens do oceano Atlântico nas quais os colonizadores ainda não lhe distinguiam de outros expatriados, convocavam-lhe para que recebesse sua pensão. Ele se punha à frente do colonizador que lhe havia chamado, com uma tábua em sua mão. Quando ele lhe estendia a soma, ele baixava a cabeça com raiva e pegava violentamente o dinheiro da mão do colonizador, batendo-o na tábua de tal forma que pedaços de moedas que ele tinha em suas mãos se projetassem em direção ao colonizador e lhe machucassem. [...] O colonizador ficava sem palavras. Quando retomava a calma, esse entendia que aquele homem, que se conduzia dessa maneira mesmo estando exilado e sofrendo as mais duras provas, era indiferente a este mundo. Desde então, os colonizadores o enviavam sua pensão, e ele sempre a oferecia àquele que lhe levava o dinheiro. Estes se faziam felizes com seu ganho. Isso continuou até que o chefe colonial ficou sabendo e percebeu o desejo ardente dos expatriados de servir de intermediários entre ele e o Cheikh para levar ao último sua pensão. Decidiu, então, guardar a pensão e se contentar em informar o Cheikh disso. A isso, ele respondeu: “fique com o dinheiro” (MBACKÉ, 2018, p. 188, tradução minha).

Com este ponto de partida, há a necessidade etnográfica de desafiar dois pressupostos acerca da *hadiya*. O primeiro é o de que essa ocorreria de forma separada aos processos corporais em que a doação ocorre. O outro pressuposto é o de que a *hadiya* não teria qualquer relação com interesses em ganho individual pelo doador. Esses dois argumentos ficam claros quando a *hadiya* não é usada, nos trabalhos recentes da área há pouco citados, como categoria de entendimento para situações que tenham mínima coincidência com uma troca instrumental. Seguindo a perspectiva de Florence Weber (2000), segundo a qual uma transação monetária não é necessariamente mercantil¹²¹, é possível questionar, por exemplo, a concepção do *rajass*¹²² (canto solo e improvisado de *khassidas*) como um ato que “obedece, na

¹²¹ “Algumas transações não monetárias são mercantis (como o escambo) e, inversamente, algumas transações monetárias não são mercantis, porque elas intervêm em um contexto de relações pessoais (por exemplo, mas não somente, o parentesco) das quais são analiticamente inseparáveis” (WEBER, 2000, p. 88, tradução minha).

¹²² “Frequentemente, esses talentosos solistas traçam sua linhagem em relação a alguma casta grîo de músicos. As performances podem ser extremamente apaixonadas, a voz habilmente comunicando a gama de sentimentos que vão do êxtase ao desespero espirituais. Em geral, os solistas celebrados

maioria das vezes, uma razão lucrativa” (BEYE, 2014, p. 125, tradução minha). Se as melodias das *khassidas*, como vimos na subseção anterior a partir dos *kourels*, produzem tanto interações entre fiéis quanto introspecção, não seria mais preciso conceber uma imbricação entre as lógicas do ganho e da doação corporal de si? De modo análogo, já que passível de ocorrer também entre fiéis, a *hadiya* não pode ser limitada a uma

[...] doação voluntária para a confraria destinada à redistribuição entre os adeptos mais necessitados ou à realização de eventos e projetos comunitários. A coleta da *hadiya*, através do *marabout*, gera uma espécie de seguro social coletivo que visa redistribuir as riquezas entre os congregados. Cada um contribui nos limites de suas possibilidades. Como faziam os nobres wolofs no Senegal pré-colonial, os ricos *murids* competem na oferta de conspícuas doações para demonstrar generosidade e aumentar, dessa forma, o próprio prestígio (DIAZ, 2017, p. 119).

Nas experiências de campo junto às *dahiras* de Porto Alegre e Atlanta, fui gradualmente aprendendo a superar estas duas narrativas que transitam tanto entre publicações especializadas na *Muridiyya* em mobilidade internacional quanto entre os discursos êmicos sobre o conceito a partir dos interlocutores desta pesquisa.

Outra conversa que tive com Gibriel Faye no início do Grand Magal 2021, no IKHRA, foi instrutiva nesse sentido. Para ele, os três pilares da *Muridiyya* são os mesmos destacados por vários trabalhos acadêmicos dedicados ao tema: *khidma*, *hubb* e *hadyia*, conceitos árabes de tradução literal dificilmente satisfatória em termos de conteúdo social. Para Gibriel Faye, esses três pilares seriam materializados pela cidade sagrada de Touba (do árabe “*tūbā*” para “felicidade”), fundada em 1887 por Cheikh Ahmadou Bamba¹²³, e cujo financiamento foi parcialmente realizado por meio de *hadiyas* (BUGGENHAGEN, 2009; DIOP, 1981).

Khidma pode ser semi-traduzida como “trabalho”, explicou-me ele, dizendo respeito à dedicação laboral a um ou mais *cheikhs*, autoridades religiosas *murid*. Já

cantam melodias que eles mesmos compuseram, sem apelar à autoridade algum discípulo antigo ou líder religioso. Entretanto, que as melodias sejam ‘respeitosas’ aos versos de Bamba, e que se possa imaginar Bamba gostando das mesmas, é ainda um padrão para julgar a autenticidade religiosa de performances solo” (DANG, 2013, p. 86-87, tradução minha).

¹²³ Uma das histórias sobre a vida de Cheikh Ahmadou Bamba que mais ouvi ao longo de minha trajetória de pesquisa com senegaleses é a de que o líder, em momento meditativo, teria tido uma visão que o inspiraria a fundar de Touba como símbolo da prosperidade *murid* e de louvor a Alá. A fundação e desenvolvimento de Touba é comumente interpretada por trabalhos historiográficos na área como um marco da institucionalização da *Muridiyya* como dos principais focos de agência política do Senegal moderno (GLOVER, 2007; BABOU, 2007; ROBINSON, 2000).

hubb não caberia na ideia de “amor”, apesar de seu uso frequente para a tradução literal do termo. Na prática, *hubb* é a relação de afeto entre os fiéis e os *cheikhs*, uma que os mantém engajados nos serviços envolvidos no *khidma* e na prática do terceiro pilar: a *hadyia* (BABOU, 2021; SOW, 1998). Essa também possui uma tradução comum que é reducionista: “presente”. Trata-se de um ato de oferta de algo ao *cheikh* ou a um amigo, a alguém que se quer fazer sentir importante. Com essa introdução ao tema, Gibriel Faye me fez perceber que o dinheiro que eu havia me acostumado a ver circulando entre diferentes mãos nas *dahiras* e eventos *murid* não poderia ser limitado a quaisquer modelos fixos de troca e produção de reciprocidades.

Para partir às situações etnográficas de minha pesquisa, começo com a seguinte definição: a *hadiya* é o ato *murid* de dar algo a alguém e, nesse processo, produzir parte considerável das relações sociais feitas e mantidas em uma *dahira*¹²⁴. Foco, aqui, em *hadiyas* feitas por via de dinheiro, já que o mesmo permite tensionar representações sociais do dinheiro como oposto aos campos sociais da intimidade e do pertencimento (ZELIZER, 1994). Além disso, o dinheiro usado para um ato de oferta que define a *hadiya* está estreitamente ligado à figura do *murid* senegalês que saiu do Senegal, emergindo em diversas das histórias sobre a vida de Ahmadou Bamba que ouvi serem recitadas por interlocutores¹²⁵. Afinal de contas, “foi o exílio de Bamba no Gabão que capturou a imaginação dos discípulos *murid* e enraizou uma cultura da mobilidade simbolizada por muitos de seus baús e malas mantidos como relíquias sacras em lugares *murid* sagrados” (BABOU, 2021, p. 14, tradução minha).

Em várias das aulas de *wolof* ao longo de 2020, Abdoulaye Dieng compartilhou sua versão de uma anedota representativa. O interlocutor propunha que, durante o exílio sentenciado de Bamba no Gabão (1895-1902), os oficiais franceses responsáveis por seu cárcere lhe ofereciam grandes quantias em dinheiro para que,

¹²⁴ “Se as mulheres fazem ou não *hadiya* é tema de debate; mas o claro é que fiéis mulheres de uma *dahira* organizam contribuições coletivas em dinheiro e alimentos, geralmente para o apoio a peregrinações anuais” (BUGGENHAGEN, 2009, p. 197, tradução minha).

¹²⁵ Uma das demais anedotas de sentido parecido que ouvi em trabalho de campo foi a seguinte: “discípulos da *dahira* Touba-Chicago explicaram a prática de fazer ofertas a *cheikhs* citando a história bem conhecida de que Bamba professava tamanho desdém moral pela acumulação que o seu *boubou* fora fabricado sem bolsos, e que ele se negava a tocar em dinheiro. Contaram sobre como os seguidores se reuniam ao redor de Bamba para receber suas bênçãos, frequentemente deixando ofertas em várias formas, e que Bamba lhes instruíu a colocar suas oferendas em uma bacia próxima de si a partir da qual ele diria a discípulos destituídos que pegassem as quantias das quais precisassem” (BUGGENHAGEN, 2012, p. 84, tradução minha).

em troca, interrompesse suas atividades como líder religioso e social. Segundo Abdoulaye Dieng, Bamba respondia jogando as cédulas para fora de sua cela e dizendo que as mesmas haveriam de ser restituídas no futuro, por Alá, a todos os senegaleses que saíssem do Senegal em busca de melhores condições de vida. O fato de que, atualmente, o mesmo local de Libreville guarda o distrito financeiro da cidade e um mercado público no qual prosperam empreendimentos *murid* é comumente explicado com este feito de Bamba. É na mesma esteira que Cheikh Anta Babou (2021) analisa uma fala do terceiro califa geral da *Muridiyya*, Cheikh Abdul Ahad, ao comentar sobre o aprisionamento de seu pai (Ahmadou Bamba) e as sucessivas tentativas de assassinato que o mesmo sofreu durante os exílios aos quais foi submetido pela administração colonial francesa: “de todas as *hadiyas* [doações piedosas] que eu recebo, aquelas vindas de discípulos na França são as que mais me surpreendem. Porque se os desejos dos franceses tivessem sido garantidos eu não estaria aqui para coletar essas doações” (BABOU, 2021, p. 128, tradução minha).

Ou seja, além do legado anticolonial de Bamba, narra-se uma relação específica entre ser migrante e praticar a *hadiya* por meio de dinheiro. Defino como “dinheiro-*hadiya*” quaisquer quantias em dinheiro dadas por um *murid* a outro ou à comunidade de uma *dahira*, seja à diretoria da mesma ou a seu *kourel*, em um ato que rearranja situacionalmente a combinação entre aqueles três tipos de interesse há pouco descritos e a entrega emocional. Fazer *hadiya*, assim, abre ao sujeito as possibilidades de esperar uma retribuição em bênçãos por Alá e intermediários como Cheikh Ahmadou Bamba, seus filhos e *cheikhs*/marabutos respeitados, a manutenção da relação celebrada pela oferta, e o respeito alheio por se estar cumprindo com um dos pilares da doutrina *murid*. E tudo isso viabilizado pela emoção gerada no sujeito pelos encontros com os quais defini a *dahira* ao longo deste capítulo.

Este convívio entre celebração emocional do laço social *murid* e a projeção de bênçãos teve, ao longo de meu trabalho de campo, relação estreita com as preocupações tipicamente migrantes dos interlocutores. A bonança esperada do além-mundo geralmente envolvia melhores oportunidades de emprego, a exemplo do que Gorgui Dieye costumava dizer antes de arranjar seu primeiro ofício em Atlanta.

Até aqui, tenho usado a palavra “bênçãos” para lidar com esta dimensão imaterial do retorno esperado por quem faz uma *hadyia*. O conceito adequado,

entretanto, é o de “*baraka*”, empregado em diferentes tradições do Islã sufi ao redor do mundo, e que perde muito de seu sentido social em trabalhos da área que apresentam apenas sua tradução literal (GLOVER, 2009; SCHMITZ, 2000; O'BRIEN e COULON, 1988). Trata-se de uma força imaterial produzida por Alá em um constante fluxo que parte de homens santos (como Bamba) em direção a homens terrenos de fé sólida, dando a eles prosperidade e paz de espírito. As formas de atrair *baraka* são parcialmente previsíveis, individualmente acumuláveis, e podem ser estimuladas tanto a partir do seguimento dos preceitos *murid* quanto pela proximidade física em relação a marabutos/*cheikhs* conhecidos por sua formação e sensibilidade religiosas (KANE, 2009). “É uma coisa que vai crescer sempre, eu agradeço a Deus por causa disso...” (diário de campo, maio de 2020), nas palavras de Abdoulaye Dieng.

A *baraka* também possui outros dois elementos distintivos. Em primeiro lugar, os interlocutores desta pesquisa costumavam se referir à *baraka* como um fluxo, no qual certa pessoa, materialidade ou lugar pode ou não estar inserido, ou seja, tendendo a acumular boas notícias em sua existência terrena. Assim propôs um estudo pioneiro acerca de estruturas sociais rurais entre pessoas de pertencimento étnico *wolof*:

Quando perguntados sobre como se tornar um *borom barke* [*wolof* para “possuidor de *baraka*”], os interlocutores responderam que a *baraka* pode ser obtida por meio de estrita obediência e devoção ao *cheikh* ao qual se está ligado e aos pais, enquanto, para uma mulher, por meio de submissão a seu marido e diligência em seus deveres domésticos. Sucesso ou sorte, então, parecem ser obtidos por meio de devoção religiosa (VENEMA, 1978, p. 142, tradução minha).

Há, em segundo lugar, outro elemento que define a inserção de uma pessoa no fluxo de capacidade espiritual que é a *baraka*: o corpo, parte fundamental de sua transmissão. Isso se expressa nos fatos de a *baraka* ser considerada hereditária, emergindo de Alá àqueles de fé mais intensa e que estendem o fluxo espiritual a seus filhos (BUGGENHAGEN, 2012; LEICHTMAN, 2009). Para os fiéis *murid*, Cheikh Ahmadou Bamba, seus descendentes e os marabutos que tiveram contato com os mesmos e/ou extensa formação teológica e sensibilidade espiritual seriam acumuladores e transmissores de *baraka* privilegiados (KANE, 2009).

Em poucas palavras, “a *baraka* não representa nada ‘fisicamente’ e, portanto, ela viaja através dos homens e se espalha para assegurar a presença da confraria para além de fronteiras do território santo de Touba” (BAVA, 2005, p. 5, tradução

minha). Isso está sintetizado em uma situação etnográfica específica de meu trabalho de campo, na ocasião da visita ao IKHRA de um marabuto descendente de Bamba. Aproximar-se de pessoas, lugares e materialidades reconhecidas por sua capacidade espiritual é se inserir no fluxo de *baraka*, assegurada pela entrega emocional que constitui também o dinheiro-*hadiya*:

Ao mesmo tempo, todos os membros do *kourel*, até então distraídos de um lado a outro, sentaram-se imediatamente. Imaginei que já se organizavam para a janta, mas, na verdade, era um dos netos de Bamba que estava chegando e que, ao entrar no salão, viu todos ajoelhados à sua frente com as mãos espalmadas e a cabeça baixa. Ali permaneceu por uns 3 ou 4 minutos, acompanhado de outro homem que lhe abriu a porta tanto na entrada quanto na saída. Falou algumas palavras em tom discreto e quase mêntrico, recebendo *hadiya* de vários dos presentes. Cada um se levantava e se dirigia discretamente até ele, com a cabeça ainda baixa e algum valor em dinheiro no interior de punhos fechados, tão tímidos quanto o corpo. Gorgui Dieye ressaltou que isso ocorre para que o marabuto não possa ver a quantia que está sendo doada, a mesma regra sendo vigente para as *hadiyas* feitas em geral entre amigos convivendo na *dahira* ou entre fiéis e cantores do *kourel*/membros da diretoria da *dahira*. No caso do marabuto, entretanto, houve um ato que eu nunca havia visto no contexto da *hadiya*: cada um que a faz recebia as mãos do marabuto nas suas, e ele as levantava até que tocassem em sua testa antes de, discretamente e olhando em outra direção, pegar o valor em dinheiro das mãos do discípulo. [...] Aqueles que não faziam *hadiya*, provavelmente por restrições financeiras do momento, permaneceram ajoelhados, com a cabeça baixa e as mãos em riste, espalmadas e lateralmente unidas, como quem se prepara para receber algo de alguém. E, de fato, recebiam a *baraka*, fazendo o que Gorgui Dieye me disse ser acessível a todos os que aproveitavam a companhia do marabuto: mentalizar pedidos, como em rezas silenciosas nos momentos em que o líder não estava falando. O dinheiro-*hadiya*, portanto, transforma a relação entre corpos, especialmente quando emergindo entre pessoas com posições de poder diferentes no que toca à religiosidade *murid*. A mesma razão é encontrada no dinheiro-*hadiya* quando produzido em doações mais explosivas, como as de êxtase corporal: é amassado pelas mãos de quem doa e o atira no chão, o resultado sendo o de um bolo de dinheiro indistinguível ao olhar distanciado. A função social de não mostrar o valor doado é performada, nesse caso, pela emoção com que o corpo expressa a fé. Após ter se sentado junto do grupo maior que fora atraído pela presença do marabuto, Gorgui Dieye voltou a perto de mim quando o líder se retirou. Atuou nesse momento como tradutor, explicando alguns dos conteúdos da curta fala que o marabuto havia feito: “ele disse assim: ‘todos nessa sala aqui vão ficar bem na vida, com saúde, e milionários um dia’... todos querem ficar perto dele, quanto mais perto, melhor, e ele disse também que amanhã vai voltar pro Senegal...” (diário de campo, 15/02/2022).

Um marabuto visitante, e neto de Bamba, cumprimenta um fiel *murid* no IKHRA.



Fonte: arquivo de campo.

No nível das atividades rituais, os interlocutores de minha pesquisa descreviam a transmissão de *baraka* como sinalizada por uma forte emoção de felicidade que podia lhes tomar durante quaisquer dos encontros semanais e celebrações nas *dahiras*. A *hadyia*, como terceiro preceito basilar da *Muridiyya*, é uma das formas de atrair *baraka*. Com estas características em mente, trato da *baraka* a partir da seguinte definição:

Ainda que haja desacordo sobre o sentido da palavra, há um consenso de que a *baraka* é um poder que emana de Deus, o qual Ele confere como Ele deseja, mas frequentemente em pessoas singularmente devotas, na família do Profeta Maomé e em Suas palavras consagradas no Corão. A potência da *baraka* continua mesmo depois da morte do *cheikh* [Ahmadou Bamba]. Para os sufis, a alma do santo morto se mantém viva em seu corpo inerte, mas incorruptível. E ela pode escapar com pressa para ajudar discípulos ou interceder diante de Deus em favor dos mesmos. O túmulo do *cheikh* se torna o ponto focal a partir do qual a sua *baraka* irradia e um lugar de peregrinação privilegiado. Essa capacidade de irradiar indefinidamente permite à *baraka* transcender espaço e tempo e tocar as vidas dos discípulos ao longo de gerações e localizações geográficas. Assim, moradias, negócios, e lugares de louvor ao redor do Senegal e da diáspora são frequentemente nomeados com inspiração em Touba e em outros lugares e *cheikhs murid* sagrados. Esses nomes, junto da iconografia *murid*, servem tanto como talismãs quanto como marcadores de identidade (BABOU, 2021, p. 12-13, tradução minha).

É nesse sentido que tanto o IKHRA quanto a *dahira* Mouhadimatoul Hitma contêm títulos com nomes potentes em termos de *baraka*. São formas de remeter ao legado espiritual de Cheikh Ahmadou Bamba, direcionando os fiéis de cada comunidade local a pensarem e pronunciarem termos considerados sagrados. Em meu trabalho de campo, isso se expressava também pelas imagens de Cheikh Ahmadou Bamba

espalhadas em ambas as *dahiras* de Porto Alegre e Atlanta. Apresentavam-se com a dupla função de atrair *baraka*, ao fazerem parte da visão cotidiana dos frequentadores das *dahiras*, e de representar a identidade *murid* da instituição.

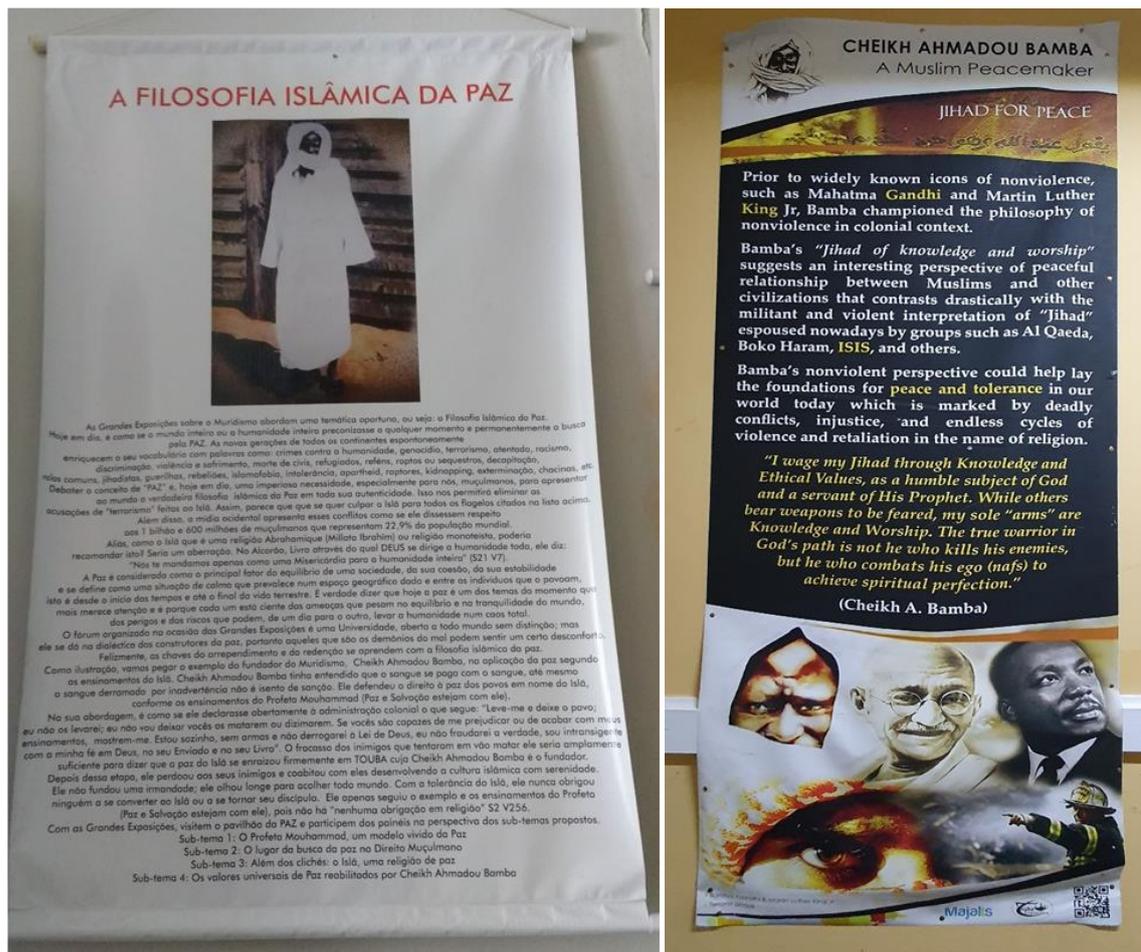
7.5.2 Imagens e dinheiro-*hadiya* na atração de *baraka*

Nos dois contextos imigratórios que investiguei, essa última função das imagens emergia posicionada em uma agenda anti-Islamofobia, por meio de textos a contextualizarem o Islã *murid* como uma religiosidade essencialmente pacífica. O esforço imagético e textual para desenvolver tal argumento era o de (i) aproximar Cheikh Ahmadou Bamba de figuras mundialmente conhecidas por defenderem o pacifismo como forma de resistência política e, especialmente, (ii) distanciar o legado espiritual do líder de quaisquer tipos de radicalismo e violência. De tal modo, os cartazes deste tipo em ambas as *dahiras* relacionavam a necessidade de estimular fiéis a atraírem *baraka* com uma agenda estratégica de combate à islamofobia: a de afastamento em relação ao terrorismo, com o qual o Islã foi exponencialmente identificado em representações públicas ocidentais desde processos pós-coloniais de libertação nacional em meados do século XX e dos ataques de 11 de setembro de 2001 (HALL, 2019).

A postura pacífica e determinada de Cheikh Ahmadou Bamba frente à administração colonial francesa e às autoridades *wolof* que exerciam poder paralelo em certas regiões da colônia (ROBINSON, 2000) é, nestes materiais gráficos, comparada à de Mahatma Gandhi e à de Martin Luther King Jr. em suas lutas anticoloniais e antirracistas. Em Atlanta, as imagens-texto do IKHRA investem na aproximação de Bamba com os dois líderes mencionados, especialmente tendo em vista que Martin Luther King Jr. nasceu e desenvolveu boa parte de sua atuação política nesta cidade. Em Porto Alegre, o texto se aproxima desta agenda de um modo mais amplo, ressaltando que a “guerra santa” de Cheikh Ahmadou Bamba era a “*jihad* da alma”, e não da “espada” (BABOU, 2007, p. 155, tradução minha). Estes cartazes contêm, então, a capacidade de potencializarem em quem os olha e lê um contato simultâneo com a experiência corporal da *baraka* e com a *Muridiyya* como símbolo religioso de paz (MEYER, 2010). Havia também os cartazes que, ao priorizarem

imagens de Cheikh Ahmadou Bamba ou de algum outro líder *murid* proeminente, e sem o uso de textos, serviam especificamente ao caráter emocional da *baraka*, conforme descrito há pouco. São, em suma, dados que atestam para a “centralidade de fotografias e artefatos sagrados na santificação do espaço *murid*” (BABOU, 2021, p. 194, tradução minha):

Cartazes pendurados nas *dahiras* de Porto Alegre e Atlanta, respectivamente¹²⁶.



Fonte: arquivo de campo.

¹²⁶ Tradução do cartaz exposto no IKHRA: “antes de ícones da não-violência amplamente conhecidos, como Mahatma Gandhi e Martin Luther King Jr., Bamba defendeu a filosofia da não-violência em contexto colonial. A *jihad* de conhecimento e louvor’ de Bamba sugere uma interessante perspectiva de relação pacífica entre muçulmanos e outras civilizações que contrasta drasticamente com a interpretação militante e violenta de *jihad* representada hoje em dia por grupos como Al Qaeda, Boko Haram, ISIS, dentre outros. A perspectiva não-violenta de Bamba pode auxiliar no lançamento das bases para a paz e a tolerância no nosso mundo atual, marcado por conflitos mortais, injustiça, e ciclos sem fim de violência e retaliação sob o nome de religião. ‘Eu travo minha *jihad* por meio de Conhecimento e Valores Éticos, como um humilde sujeito de Deus e um servo de Seu Profeta. Enquanto outros seguram armas a serem temidas, minhas únicas ‘armas’ são Conhecimento e Louvor. O verdadeiro guerreiro no caminho de Deus não é aquele que mata seus inimigos, mas aquele que combate seu ego (*nafs*) para alcançar a perfeição espiritual”.

Diferentes cartazes sem textos nas *dahiras* de Porto Alegre e Atlanta, priorizando o contato visual entre figuras transmissoras de *baraka* e o fiel ou visitante.



Fonte: arquivo de campo.

A *baraka*, portanto, chega às pessoas *murid* a partir de homens santos especialmente próximos a Alá em suas vidas e obras, mas a mediação material é elemento cotidiano indispensável para esta conexão entre autoridades religiosas e seus devotos. O fenômeno da *hadiya* está dentre as principais materialidades envolvidas nesse processo. Isso porque a ideia de “dinheiro-*hadiya*”, conforme tenho a proposto até aqui, não fixa os pesos explicativos do desinteresse e do interesse. O conceito se mantém sensível a variações etnográficas e se une à tarefa de desafiar a histórica oposição entre dinheiro e produção de laços sociais, como se o primeiro estivesse exclusivamente ligado ao tipo de instrumental interesse (CAILLÉ, 2009):

[...] analistas e críticos não estavam totalmente errados; nós acabamos de traçar, afinal de contas, a profunda comercialização da economia da dádiva. E, é claro, negócios e anunciantes criaram os seus próprios estratagemas lucrativos para tornar o dinheiro aceitável como um presente. Mas a pressuposição comum de que a monetização esgotaria a vida social de sentido, secaria relações sociais e anularia trocas de presentes estava errada. Na verdade, o que as pessoas fizeram foi rubricar uma variedade de diferentes formas de dinheiro para diferenciá-lo ao longo de uma série surpreendente de relações sociais significativas (ZELIZER, 1994, p. 115, tradução minha).

Em meu trabalho de campo, a trajetória simbólica tipicamente feita pela *hadyia* era materializada em cédulas fisicamente manipuladas com diferentes intuitos. Ou seja, os sentidos do dinheiro do ponto de vista do doador mudavam assim que a quantia doada saía de sua posse: de uma mão que costuma ser mais ou menos generosa de acordo com a intensidade da emoção corporificada no momento ritual, um amontoado de reais ou dólares são recebidos. Tive uma conversa representativa disso com Gorgui Dieye em fevereiro de 2022:

Em seguida, voltei a me sentar junto a Gorgui Dieye e, antes que o próximo momento ritual chegasse, falamos um pouco sobre as *hadiyas* que estavam acontecendo já há algum tempo ali. Comentei que estava impressionado com os pequenos montes de dinheiro que se formavam ao redor do salão, organizados por um dos membros da diretoria de acordo com o local da doação. Gorgui Dieye riu e disse que, nas mesquitas de maior importância no Senegal, há salas inteiras reservadas apenas para que a *hadiyas* seja feita e para o estoque desse dinheiro (diário de campo, 28/02/2022).

Em primeiro lugar, no caso de o receptor ser um amigo ou familiar, o gasto é de ordem pessoal e livre, e a continuação da relação social em homenagem à qual se faz a *hadyia* é que constitui o retorno futuro. O dever *murid* do receptor, nesse caso, é de caráter subjetivo, já que diz respeito a realizar um gasto alinhado ou não à sacralidade da *baraka* que foi produzida pelo ato. Do ponto de vista do doador, o dinheiro usado para *hadyia* para ter origem honesta, do contrário a retribuição em *baraka* pode ser descartada. Gorgui Dieye resumiu o tema em uma caminhada que tomamos juntos em Atlanta, em abril de 2021:

“O dinheiro, por exemplo, *haliss* [“dinheiro”, em *wolof*], nem todo é igual... nem todo dinheiro tu pode usar pra ir pra Meca fazer peregrinação... esse dinheiro que é sujo a gente chama de ‘*haraam*’ [“proibido”, em árabe], tipo se uma pessoa ganha dinheiro se prostituindo ou vendendo drogas, não pode, sabe... mas o dinheiro bom é o *barke* [versão *wolof* de “*baraka*”], limpo, que tu ganha honestamente, com trabalho, aí tu pode fazer coisa boa com ele...”. Essa distinção, que também existe na língua portuguesa, mostra que o dinheiro é moralidade, e sua marcação anda de mãos dadas com os atos sociais que o envolvem. Para o Islã *murid*, a *hadyia* é um tipo de dinheiro encantado e não necessariamente cotidiano. É um dinheiro produzido pela e na fé religiosa, em um espaço de corpos emocionados por um ambiente sensorial comum. E a *baraka*, usada por Gorgui Dieye como sinônimo de “bom/limpo” para definir o exemplo do dinheiro recebido por meio de trabalho honesto, emerge no caso da *hadyia* como importante objetivo - o dinheiro dado para *hadyia* deve ter origem “limpa” para ser compatível a esse retorno futuro (diário de campo, 28/04/2022).

Em segundo lugar, no caso de o receptor se tratar de uma autoridade religiosa visitante ou membro da diretoria da *dahira* que o doador frequenta, o gasto esperado é o de benefícios comunitários - investimentos infraestruturais nas instalações da

dahira local, por exemplo. Acompanhei regularmente esse tipo de *hadyias*, oferecidas a autoridades religiosas visitantes ou a membros da diretoria da *dahira* frequentada pelo doador. Em certo momento do Grand Magal 2019, uma maquete da futura *keur* Serigne Touba de Porto Alegre foi exposta no palco do evento pela organização do evento, logo acompanhada de palavras e melodias inflamadas que uma das lideranças da *dahira* Mouhadimatoul Hitma proclamava ao microfone. Em poucos minutos, uma pequena montanha de cédulas foi formada à beira do palco, alimentada por diferentes pessoas que, em graus variáveis de expressão corporal, levavam suas ofertas a partir de onde estavam sentadas no grande tapete de orações. “Já começou a construção, é lá na Zona Norte, não sei te dizer a rua agora... mas é uma casa para todos, todos vão poder ir, vai ter uma mesquita e uma *daara* [escola corânica], e também escola de cultura pra brasileiros e de português pros senegaleses...” (diário de campo, abril de 2020), resumiu Abdoulaye Dieng em uma de nossas aulas de *wolof*.

Em meu trabalho de campo, os interlocutores que faziam *hadyias* me narravam o ato como um universo à parte em termos de possibilidades de interação entre corpo e dinheiro. Alguns doadores doavam da forma mais discreta o possível, sem qualquer gesto corporal chamativo. No outro extremo do espectro, havia doadores que passavam por uma forma específica de um êxtase religioso e que é tipicamente *murid*, chamado de “*danu dièle*” (combinação *wolof* dos verbos “cair” e “chorar”). O *danu dièle* é o conjunto de atos que um fiel *murid* pode tomar quando se entrega emocionalmente ao ambiente sensorial da *dahira*, tanto em reuniões semanais quanto em eventos celebrativos - ainda que tenha notado o fenômeno com mais frequência em festividades maiores. Entregar-se emocionalmente, em meu trabalho de campo, era narrado como a experiência de um breve período de transe, resultado de concentração, mas que nem todos os fiéis atingiam por possuírem diferentes níveis hereditários e formativos de sensibilidade à *baraka*¹²⁷.

¹²⁷ Em conversa com Gibriel Faye, aprendi que o canto das *khassidas* e a introspecção dos ouvintes que tendiam a irromper em *danu dièle* são versões *murid* de dois conceitos empregados em diferentes tradições sufi para designar formas de atrair *baraka*. Ao mesmo tempo, o interlocutor assinalou a importância de atentar para as dimensões práticas destas noções nas vidas concretas dos fiéis *murid*, tarefa à qual subscrevo neste capítulo em relação a migrantes internacionais *murid*: “a técnica é chamada de *zikr*, quando as pessoas tão cantando sobre coisas divinas repetidamente, e *fikr* quando é sobre meditação, ela invoca fenômenos divinos, mas de uma forma silenciosa e isolada... essas coisas são conhecimentos antigos trazidos ao Senegal por Bamba, mas que ainda impactam a sociedade hoje em dia, entende? Não estão desconectados das necessidades das pessoas atualmente, é isso que os torna importantes, não só o que são em si, o seu conteúdo...” (diário de campo, 26/09/2021).

O que esta entrega gera em termos de atos varia de sujeito a sujeito, e nem todos caem e choram, como o termo em *wolof* sugere. Uns correm aos gritos em direção a uma parede ou caminham com os pés descalços sobre brasa, apenas parando quando caem ao chão. Isso porque, tipicamente, são tomados por movimentos de breve convulsão, acompanhados de perto pelos fiéis mais próximos, que lhes ajudam a retomar a consciência com palavras calmas, mãos a controlar a tensão muscular e respingos de água jogados sobre a testa e a cabeça. Nesses casos, o corpo do sujeito serve de porta-voz direto do fluxo de *baraka* que, naquele momento, corre pelo ambiente da *dahira* e pode ser sentido pelos presentes com maior sensibilidade espiritual. Nas instâncias de êxtase mais violento, há a possibilidade de um milagre (“*karama*”, em árabe) ter sido operado, considerando que o sujeito não passa por nenhum dano físico (BABOU, 2007; MARTIN, 2004). Há, nesse ponto, um pressuposto geral: a *dahira* não só é o território em que o *danu dièle* é possível, mas também o território à qual ele *pertence*. Por isso é que, em minha experiência de campo, notei que os fiéis tendem a atentar para estes casos de *danu dièle* mais expressivos corporalmente, mas sem narrarem surpresa ou preocupação. Vê-se como natural que, ali, haja uma forte presença de *baraka* e que alguns fiéis expressem isso de formas mais intensas.

Por outro lado, há a interseção entre o *danu dièle* e a *hadiya*. Em meu trabalho de campo, revelaram-se duas situações regulares pelas quais isto ocorre: (i) quando a emoção de felicidade causada pelo fluxo de *baraka* presente em uma sessão da *dahira* não se expressa pelo corpo em êxtase, e sim por um leve transe acompanhado do impulso repentino de entregar todo o dinheiro possuído no momento à parte receptora; (ii) quando o êxtase corporal se expressa ao mesmo tempo em que sujeito manuseia o dinheiro-*hadiya*, de modo a soltar a quantia amassada no ar no processo.

No primeiro caso, ao invés de uma entrega total do corpo, o que ocorre é uma entrega de algo de valor a quem recebe, seja um amigo, familiar, *cheikh* ou a diretoria da *dahira*. Como o *danu dièle* é imprevisível em termos de momento e pessoa específicos, e apenas naturalizado em sentido geral, a entrega de si que o fenômeno gera nestes casos corporalmente mais modestos é, comumente, a de dinheiro-*hadiya*. Em uma visita à *dahira* de Porto Alegre ao fim de 2020, Abdoulaye Dieng me explicou a *hadiya* que acabara de discretamente receber de um conhecido sentado próximo a

nós no tapete de orações, de cabeça baixa e olhos fechados enquanto ouvia a apresentação do *kourel*:

[...] “ó Filipe, ele fez *danu dièle* agora, me deu todo o dinheiro que ele tem, ó... [mostrando cédulas em sua mão e guardando no bolso]”, disse em tom empolgado. Logo notei que se tratava de uma nota de cinquenta reais enrolada em algumas outras de dois, e entendi que meu professor não estava brincando (diário de campo, 04/10/2020).

Em uma de nossas aulas de *wolof*, Abdoulaye Dieng sintetizou a variabilidade do *danu dièle* em conversa sobre o fenômeno:

“A pessoa não sabe que vai acontecer, mas tem gente que é mais sensível, que tem mais sensibilidade, tu sabe? Tem gente que chora, tem gente que até caminha no fogo, é uma emoção muito forte...”. “E tu Abdoulaye, o que tu faz?”, provoquei. “[Risos] eu sempre choro, choro muito! [risos]”, disse (diário de campo, abril de 2020).

Em uma de minhas visitas ao IKHRA em fevereiro de 2022, as ofertas de *hadiya* estavam especialmente frequentes, algo visível no vaivém de pessoas. Gorgui Dieye foi rapidamente fazer a sua, doando alguma quantia mesmo que, naquele momento inicial nos EUA, tivesse apenas 50 dólares consigo, conforme havia comentado comigo dias antes (diário de campo, 10/02/2022). Como ele, várias pessoas carregavam dólares nas mãos até a mesa diretora e/ou até o *kourel*, em passos silenciosos, cabeça baixa e rosto concentrado, entregando as cédulas e voltando objetivamente ao seus lugares no tapete. No caso das *hadiyas* feitas ao *kourel* durante sua apresentação das *khassidas*, havia situações em que o receptor do dinheiro nem mesmo notava o doador ou doadora, já que concentrado em cantar. Em verdade, a atenção do olhar de quem recebe a quem doa pouco importa para o cumprimento ritual da *hadiya*, já que é o ato de doar o que potencializa o recebimento de *baraka*. A exceção a essa regra é a de quando a exacerbação corporal do *danu dièle* envolve a *hadiya*. Quando isso ocorre, o dinheiro amassado pela emoção sai da mão, normalmente ali escondido para que o doador não aparente estar buscando reconhecimento alheio por seu ato, e vai ao ar, ora atirado, ora solto pelo corpo em êxtase.

Neste caso, e apenas nele, mostrar a todos o dinheiro doado como *hadiya* deixa de ser visto com maus olhos, já que o doador passa a um estado alterado de consciência mais intenso do que o vivido quando o *danu dièle* leva apenas ao rápido impulso de doar todo o dinheiro que se possui em mãos. Esse mesmo apagamento do julgamento moral sobre quem doa e expõe seu dinheiro doado, e que é

possibilitado pela imprevisibilidade emocional do *danu dièle*, também acontece com tal lógica nas verdadeiras montanhas de dinheiro formadas em diferentes cantos dos salões de oração das *dahiras*. Entre dois ou três membros organizadores são geralmente incumbidos de organizar por valor e textura as notas amassadas. Torná-las facilmente visualizáveis e retilíneas expressa o que se está fazendo com aquele dinheiro no plano social: traduzindo-o de dinheiro da fé a dinheiro orçamentário. Em outras palavras, o processo de desamassar as notas de dinheiro-*hadiya* acumuladas em um evento *murid* é capaz de representar imagetivamente a transição simbólica dessa materialidade entre o aperto de um corpo emocionado - expressivo aos presente ou não - e o ordenamento contábil por parte da tesouraria da *dahira* que a permite planejar gastos:

Membros da diretoria da *dahira* Mouhadimatoul Hitma desamassando e organizando as cédulas ofertadas como *hadiya* por fiéis *murid* presentes no Grand Magal 2020 em Porto Alegre.



Fonte: arquivo de campo.

No capítulo anterior, descrevi a visita de um xarife (descendente de Maomé) ao IKHRA em fevereiro de 2022, e como um dos fiéis presentes passou por um *danu dièle*, indo até a mesa da qual a autoridade falava e tomando um dos microfones ali

dispostos para si. Essa situação é representativa de um último ponto a destacar sobre a mistura que a *hadiya* constantemente refaz entre os interesses instrumental, cultural e relacional (CAILLÉ, 2009) e, por outro lado, a emoção na religiosidade *murid*. Isso porque o cantor em modalidade *rajass* (solo) que interrompeu a fala do xarife assumiu aquela posição de “excepcionalidade esperada” que, há pouco, mencionei ser muito comum nas celebrações e reuniões rotineiras na *Muridiyya*. Isto é, em geral, não se sabe quando e como, mas se espera que, em algum momento e de alguma forma, alguém terá uma reação explosiva às palavras ditas e cantadas, e buscará a forma mais intuitiva de amplificar ainda mais a paisagem sonora do ritual.

O *danu dièle*, ainda que nem sempre envolva o uso da voz, tem este papel de ruptura criadora quando o faz: diante do evento de alguém gritando melodicamente ao microfone, como neste caso, todos ao redor ficam atentos, uns de olhos arregalados, outros se distraíndo em conversa, e dentro de alguns segundos, quando se nota o que a pessoa em *danu dièle* pretende fazer, volta-se à concentração anterior e à emoção com o próprio evento ocorrido. Assim, o cantor em processo de *danu dièle* indiretamente produziu *hadiya*, na medida em que impactou muitos dos presentes de tal forma que se sentiram impelidos a saírem de seus lugares e levarem dinheiro-*hadiya* à mesa de onde o xarife continuaria sua fala após o episódio. Pela mesma razão, no Grand Magal 2020, ouvi um dos líderes da *dahira* de Porto Alegre usar o microfone para repetir, em sentido mântico, a frase “*hadiya* Serigne Saliou”, com voz estridente e melodiosa (diário de campo, 06/10/2020). Referia-se ao quinto califa geral da *Muridiyya*, falecido em 2007 e um dos filhos de Bamba que mais possui devotos, segundo costumavam me relatar os interlocutores. Durante a apresentação, vários presentes fizeram *hadiya* à *dahira* por meio dos montes de dinheiro formados, e dois dos fiéis passaram por *danu dièle* no meio do processo.

Assim, o *danu dièle*, quando simultâneo à *hadiya*, atualiza das mais variadas formas a ligação entre o estímulo emocional gerado pelo ambiente da *dahira* - com a paisagem sonora que nela se dá com o *kourel*, como vimos há algumas páginas - e a disposição a rubricar o dinheiro para fins religiosos que constitui parte do *habitus murid* (KANE, 2011). O dinheiro-*hadiya*, portanto, é resultado de uma habilidade (INGOLD, 2010) *murid* cujo aprendizado é constantemente atualizado na prática religiosa típica de uma *dahira*. É um mediador privilegiado de relações humanas e não-humanas,

materiais e imateriais, capaz de envolver o *murid* migrante em um ciclo de diferentes interesses e experiências emocionais:

O que é extraordinário em tais situações, e que portanto pode ser normatizado como sagrado, é a evocação no ritual de disposições pré-orquestradas que constituem seu sentido. O lócus do sagrado é o corpo, pois o corpo é a base existencial da cultura (CSORDAS, 2008, p. 145).

Esta e as demais variações da oferta do dinheiro-*hadiya* expõem a complexidade da religiosidade *murid*, especialmente em contextos migratórios como os investigados. Trata-se de um dinheiro adaptável à condição do migrante internacional, pois atende a um interesse instrumental que justifica a mobilidade (melhores condições de vida para si e para a família) e, paralelamente, aos interesses de pertencer a uma comunidade observando a norma cultural da oferta em dinheiro e ao de, por meio dessa, celebrar relações sociais em contexto comunitário. Em suma, os migrantes *murid* que acompanhei praticavam *hadiya* para atrair *baraka* a ser materializada em bons empregos no contexto de destino, para se sentirem parte da *Muridiyya* mesmo longe do Senegal, e para celebrar relações sociais de apoio mútuo, tudo isso mediado pela emoção que a *dahira* é capaz de causar em cada sujeito. Neste fim de capítulo, propus o conceito de “dinheiro-*hadiya*” e o descrevi etnograficamente em relação a outras noções êmicas, enfatizando a conexão flexível entre a entrega emocional deste tipo de oferta monetária e os interesses por retornos materiais e imateriais com que a mesma convive. No capítulo seguinte, trato de outro modo pelo qual os interlocutores acompanhados davam sentido à sua mobilidade internacional: tratando-a não como uma exceção, mas sim como um projeto duradouro em suas vidas.

7.6 RESUMO DO CAPÍTULO

Neste capítulo, tratei da religiosidade *murid* em mobilidade internacional conforme expressa em meu trabalho de campo, especialmente nos ambientes comunitários das *dahiras* de Porto Alegre e Atlanta. Comecei descrevendo a importância subjetiva dessas instituições aos interlocutores, que faziam questão de me direcionarem a tais ambientes de sociabilidade, apoio mútuo e fé muçulmana. Em seguida, propus que as *dahiras* acessadas eram territórios produtores de encontros

de três tipos: entre fieis, desses com melodias, e desses com bênçãos. Por fim, foquei nas noções êmicas de *hadiya* e *baraka* para descrever as trocas materiais e imateriais que permitiam aos fieis contatados se aproximarem de sua religiosidade de um modo simbolicamente conectado aos desafios e perspectivas cotidianas da mobilidade internacional.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho tratou de narrativas e práticas de imigrantes senegaleses estabelecidos em Porto Alegre (Rio Grande do Sul, Brasil) e Atlanta (Georgia, Estados Unidos) acerca de sua mobilidade internacional. Por meio de dados produzidos via observação participante, entrevistas semiestruturadas e conversas informais, procurei etnografar os sentidos dados à mobilidade pelos próprios migrantes contatados, tanto a partir do que falavam sobre o tema quanto do que faziam em diferentes dimensões de suas vidas cotidianas. Isto significou dedicar especial atenção a relações raciais, trabalho e religião, fenômenos que procurei abordar transversalmente ao longo dos capítulos. A investigação me permitiu defender a tese de que os imigrantes senegaleses contatados, em grande maioria homens de 25 a 40 anos de idade, tratavam a mobilidade internacional como uma decisão de fundo familiar e socioeconômico, um processo de novas vivências raciais e um projeto coletivo sustentado por solidariedade religiosa. Em suma, argumentei que os interlocutores davam centralidade aos ganhos econômicos do trabalho, às agências cotidianas no tema do racismo e à manutenção de sua religiosidade *murid* para explicar o que era ser imigrante e estar em mobilidade internacional.

A estrutura textual foi formada por sete capítulos para apresentar tal argumento. Após uma introdução em que desenvolvi o tema e objetos de análise, apresentei no capítulo 2 as principais coordenadas teórico-metodológicas da pesquisa, dando atenção especial à inserção desta tese nos campos brasileiro e estadunidense de estudos sobre a migração internacional de senegaleses. Dediquei o capítulo 3 à apresentação do trabalho de campo desenvolvido, descrevendo processos de decisão metodológica e ética conforme se apresentaram cronologicamente na investigação. No capítulo 4, tratei de introduzir o tema racial na análise, com enfoque sobre as interseccionalidades que mediaram minha posição como pesquisador branco entre interlocutores negros. Também apresentei uma definição etnográfica de restituição a partir da produção e troca de imagens com os envolvidos na pesquisa, iniciando a argumentação de que os imigrantes contatados tomavam como um dos sentidos de sua mobilidade internacional a agência sobre relações raciais e suas interseções nos contextos de destino. Continuei essa narrativa no capítulo 5, que mantive focado em situações etnográficas envolvendo riso e na produção de dois filmes resultantes de parte das relações antropológicas de campo. Argumentei, nesse momento, que esses

objetos de análise expressam esforços por parte dos imigrantes contatados em impactar positivamente relações raciais e suas interseções, gerando reflexividade nos sujeitos com que interagem nos contextos de destino migratório. Já no capítulo 6, passei ao tema do trabalho, focando no contato de sujeitos que se consideravam novatos no empreendimento migratório com posições laborais precárias, tomadas como sacrifícios necessários à idade adulta masculina e ao bom exercício da fé *murid*. Nesse capítulo, analisei o chamado “dinheiro-remessa” como expressivo dessas realidades subjetivas e razão primária para a mobilidade dos sujeitos contatados. Por fim, no capítulo 7, tratei de apresentar a religiosidade *murid* conforme produzida nos contextos de mobilidade acessados, especialmente pela atuação das *dahiras* enquanto instituições a promoverem três tipos de encontros: entre fieis, entre fieis e melodias, e entre fieis e bênçãos. Atenção especial foi dada ao *kourel*, grupo de cantores de uma *dahira*, e ao dinheiro-*hadiya*, uma forma tipicamente *murid* de oferta cerimonial de dinheiro.

Demonstrei que essa circulação de bens materiais e imateriais, como os demais processos analisados ao longo da tese, desafia a separação entre interesse e desinteresse nas trocas humanas. Em suma, os interlocutores descreviam e viviam suas mobilidades internacionais – tanto seus deslocamentos entre origens e destinos quanto sua presença imigrante – como processos de (i) produzir mudanças em termos de relações raciais e suas interseções, (ii) trabalhar como homens provedores e bons fieis *murid*, e (iii) manter laços de solidariedade religiosa, todos implicados em diferentes combinações entre razões econômicas e razões simbólicas, realidades materiais e realidades imateriais. Vale destacar algumas possíveis contribuições e lacunas da descrição etnográfica realizada sobre tais processos.

Em primeiro lugar, procurei estabelecer diálogos teórico-analíticos entre autores dos campos brasileiro e estadunidense de estudos sobre migração internacional de senegaleses, evidenciando as vantagens mútuas que os enfoques analíticos caros a cada tradição – e a cada contexto empírico acessado – possuem quando postos lado a lado. Esse movimento também contribuiu para que este trabalho superasse uma limitação, ainda comum, do campo conforme configurado no Brasil: a de se manter um exagerado foco sobre a contextualização de processos migratórios como “fluxos” com início, origem, fim e destino lineares ao longo do tempo, uma estratégia de produção acadêmica que acaba tangenciando o ideal de inovação

analítica. Em terceiro lugar, e por correspondência, procurei tratar das posicionalidades dos sujeitos envolvidos nesta pesquisa de um ponto de vista plurivocal, atentando paralelamente aos sentidos sociais de cada narrativa e vivência sem deixar de construir os argumentos etnográficos como realidades “em aberto”, pois referentes às mais diversas formas de se estar em mobilidade e viver as diferenças humanas implicadas na mesma.

Por outro lado, estes avanços estão acompanhados por limitações, recomendadas para trabalhos futuros na área. Em primeiro lugar, as diferentes configurações temporais dos trabalhos de campo desenvolvidos impediram que a análise se aproximasse da comparação etnográfica, uma discussão retomada em Antropologia contemporânea e capaz de fornecer *insights* novos no campo de estudos sobre mobilidade internacional de senegaleses. Outra característica de minha investigação que forneceu limitações em termos dos dados empíricos gerados foi a da adaptação metodológica intensa que se fez necessária por conta da pandemia da COVID-19. Apesar das concessões feitas, um trabalho com mais tempo de observação participante em formato presencial poderia desenvolver focos de análise que, aqui, não puderam ser explorados em profundidade – as dinâmicas sociais da categoria êmica de “senegaúcho” são um dos tantos exemplos nesse sentido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila. Writing Against Culture. In: FOX, Richard. **Recapturing Anthropology: Working in the Present**. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. **Mana**, vol. 21, n. 3, p. 483-498, 2015a.

_____. **Migrações, Descentramento e Cosmopolitismo: uma antropologia das fronteiras**. São Paulo: Editora da Unesp, 2015b.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2018.

AL-BĀ'ŪNIYYAH, 'A'ishah. **The Principles of Sufism**. New York: New York University Press, 2014.

ALVARADO, Lina; ZUBRZYCKI, Bernarda. **Redes y proyectos migratorios de los senegaleses en Argentina**. Montevideu: XI Reunión de Antropología del Mercosur, 2015.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. Londres: Verso, 2006 [1983].

ANDERSON, Nels. **The Hobo: The Sociology of the Homeless Man**. Chicago: The University of Chicago Press: Phoenix Books, 1967 [1923].

ANDRÉ, Pierre. **L'Islam noir: contribution à l'étude des confréries religieuses islamiques en Afrique occidentale**. Paris: Geuthner, 1924.

ANDREWES, Janet. **Bodywork, Dress as Cultural Tool: Dress and Demeanor in the South of Senegal**. Boston: Brill, 2005.

APPADURAI, Arjun. Soberania sem territorialidade: notas para uma geografia pós-nacional. **Novos Estudos CEBRAP**, vol. 1, n. 49, p. 33-46, 1997.

_____. **The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition**. Londres: Verso, 2013.

_____. **Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

ARYA, Rina. Cultural appropriation: what is it and why it matters?. **Sociology Compass**, vol. 15, n. 10, p. 1-11, 2021.

ASSIS, Glaucia e SASAKI, Elisa. Teoria das Migrações Internacionais. **Anais do XII Encontro Nacional da ABEP 2000**, vol. 1, n. 12, p. 1-19, 2000.

AZEVEDO, Renan. **A expressão da esperança na diáspora senegalesa em Caxias do Sul, RS**. Brasília: Anais da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2018.

BABOU, Cheikh Anta. **Fighting the greater jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913.** Athens: Ohio University Press, 2007.

_____. **The Murid Ethic and the Spirit of Entrepreneurship: Faith, Business and Mobility among Murid immigrants in Gabon.** Philadelphia: DRI Conference, 2015.

_____. **The Muridiyya on the Move: Islam, Migration and Place-Making.** Athens: Ohio University Press, 2021.

_____. Migration and Cultural Change: Money, “Caste”, Gender, and Social Status among Senegalese Female Hair Braiders in the United States. **Africa Today**, vol. 55, n. 2, p. 3-22, 2008.

BANKS, Marcus. **Ethnicity: Anthropological Constructions.** Nova Iorque: Routledge, 1996.

BAPTISTA, José Renato. Os Deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no Candomblé. **Mana**, vol. 13, n. 1, p. 7-40, 2007.

BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras: o guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000 [1969].

BASCH, Linda, BLANC, Cristina e SCHILLER, Nina Glick. **Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States.** Londres: Routledge, 1994.

BAUBÖCK, Rainer e FAIST, Thomas (eds.). **Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods.** Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

BAVA, Sophie. De la “baraka aux affaires”: ethos económico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides. **Revue européenne des migrations internationales**, Poitiers, nº 2, vol. 19, p. 1-13, 2003.

_____. Variations autour de trois sites mourides dans la migration. **Autrepart**, vol. 1, n. 36, p. 105-122, 2005.

_____. Le dahira urbain, lieu de pouvoir du mouridisme. **Les Annales de la Recherche Urbaine**, vol. 1, n. 96, p. 135-143, 2004.

BEAUMEL-CHEVALIER, Ellen; MORALES, Orlando. Aproximación etnográfica a la nueva migración africana en Argentina. Circulación y saberes en el caso de los senegaleses arribados en las últimas dos décadas. **Astrolabio**, v. 1, n. 8, p. 381-405, 2012.

BEYE, Cheikhouna. **La communauté mouride du Sénégal et de la diaspora: pour une approche communicationnelle de la tradition et de l'écriture en contexte de transformation médiatique.** Avignon: Université d'Avignon, 2014.

BHABHA, Homi. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 1998.

BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luís Felipe. Gênero, Raça, Classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades. **Mediações**, vol. 20, n. 2, p. 27-55, 2015.

BITTENCOURT, Luís Augusto; REDIN, Giuliana. Imigrantes senegaleses no Brasil: tratamento jurídico e desafios para a garantia de direitos. In: HERÉDIA, Vânia et al. **Migrações Internacionais: o caso dos senegaleses no sul do Brasil**. Caxias do Sul: Belas-Letras, 2015.

BLEDSOE, Caroline; SOW, Papa. Back to Africa: Second Chances for the Children of West African Immigrants. **Journal of Marriage and Family**, vol. 74, n. 4, p. 747-762, 2011.

BOAS, Franz e HUNT, George. **Kwakiutl Texts**. Nova Iorque: Stechert & Co., 1905.

BONI, Valdete; QUARESMA, Sílvia Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, v. 2, n. 1, p. 68-80, 2005.

BORDES BENAYOUN, Chantal. Diásporas y Movilidades. **Relaciones**, vol. 21, n. 83, p. 101-117, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **É possível um ato desinteressado?** In: BOURDIEU, Pierre. Razões práticas: Sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus, 2003.

_____. **The Logic of Practice**. Stanford: Stanford University Press, 1990.

_____. **Esboço de uma Teoria da Prática** – Precedido de Três Estudos de Etnologia Cabila. Oeiras: Editora Celta, 2002 [1972].

_____. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: EDUSP, 2007.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, vol. 26, n. 1, p. 329-376, 2006.

BRASIL. Lei n. 13.445, de 24 de maio de 2017. Institui a Lei da Migração. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Ato2015-2018/2017/Lei/L13445.htm#art124. Acesso em: 11 nov. 2019.

_____. Lei n. 9.474, de 22 de julho de 1997. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9474.htm. Acesso em: 11 nov. 2019.

_____. Projeto de lei n. 2.516, de 04 de agosto de 2015. Institui a Lei de Migração. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF. Disponível em: http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=D613A00

[7521A0422B8B03D99413A46.proposicoesWebExterno2?codteor=1366741&filenam
e=PL+2516/25](https://www.cambridge.org/core/terms/https://doi.org/10.1017/S0022278X13000000). Acesso em: 11 nov. 2019.

BRIGNOL, Liliana. Usos sociais das TICs em dinâmicas de transnacionalismo e comunicação migrante em rede: uma aproximação à diáspora senegalesa no sul do Brasil. **Comunicação, Mídia e Consumo**, v. 12, n. 35, p. 89-109, 2015.

BUGGENHAGEN, Beth. *Muslim Families in Global Senegal: Money Takes Care of Shame*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.

_____. *Beyond Brotherhood: Gender, Religious Authority, and the Global Circuits of Senegalese Muridiyya*. In.: DIOUF, Mamadou; LEICHTMAN, Mara. **New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity**. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2009.

BÜSCHER, Monika e VELOSO, Leticia. Métodos móveis. **Tempo Social**, vol. 30, n. 2, p. 133-151, 2018.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 [1990].

CAILLÉ, Alain. O Dom entre o interesse e “desinteressamento”. In: MARTINS, Paulo Henrique e BIVAR, Roberta. **Polifonia do Dom**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2006.

_____. Nem holismo nem individualismo metodológicos - Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 13, n. 38, p. 5-37, 1998.

_____. **Théorie anti-utilitariste de l'action** – fragments d'une sociologie générale. Paris: La Découverte/M.A.U.S.S, 2009.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. A construção da imagem na pesquisa de campo em antropologia. **Iluminuras**, vol. 13, n. 31, p. 11-29, 2012.

_____. Imagem e Ciências Sociais: Trajetória de uma relação difícil. In: BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar da; HIKIJI, Rose (Orgs.). **Imagem-conhecimento: Antropologia, cinema e outros diálogos**. Campinas: Papius, 2009.

CALLON, Michel. **Sociologie des agencements marchands - Textes choisis**. Paris: Presses des Mines, 2013.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Pesquisa *em versus* pesquisa *com* seres humanos. In: VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben; MACIEL, Maria; ORO, Ari. **Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil**. Niterói: EdUFF, 2004.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. **Cultura com Aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

CAVALCANTI, Leonardo et al (Org.). **A inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro. Relatório Anual 2017**. Brasília: OBMigra, 2017.

CÉSAIRE, Aime. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

_____. **Return to My Native Land**. Londres: Penguin Books, 1969 [1956].

CHANIAL, Philippe. Ce que le donner donne a voir: esquisse d'une grammaire des relations humaines en cle de don. In: CAILLÉ, Alain e HART, Keith (orgs.). **Mauss Vivant**. Séminaire international, Cerisy-la-Salle, 2009.

CHEN, Jau-Yon. **Migration as a Strategy of "Authentic" Development? The Case of Senegal**. Orientador: Wilfred David. 2013. 239 p. Tese (Doutorado em African Studies and Research) – Graduate School, Howard University, Washington, 2013.

COULON, Christian. Paroles mourides: Bamba, père et fils. **Politique Africaine**, vol. 1, n. 4, p. 101-110, 1981.

CLIFFORD, James e MARCUS, George (eds.). **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.

COHEN, Abner. **Urban Ethnicity**. London: Tavistock Publications, 1974.

COLLINS, Patricia. **Intersectionality as Critical Social Theory**. Durham: Duke University Press, 2019.

CONNELL, Robert. Políticas da Masculinidade. **Educação e Realidade**, vol. 20, n. 2, p. 185-206, 1995.

COPANS, Jean. **Les marabouts de l'arachide - la confrérie mouride et les paysans du Sénégal**. Paris: Editions L'Harmattan, 1985.

CORALLO, Michelle. Electronic Monitoring as an Electronic Panopticon: A Foucauldian Perspective. **Manchester Review of Law, Crime and Ethics**, vol. 10, n. 1, p. 110-120, 2021.

CORTES, Geneviève; FARET, Laurent. **Les circulations transnationales: lire les turbulences migratoires contemporaines**. Paris: Armand Colin, 2009.

COULON, Alain. **A Escola de Chicago**. Campinas: Papyrus, 1995.

CREEVEY, Lucy. Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal in 1985. **The Journal of Modern African Studies**, vol. 1, n. 23, p. 715-721, 1985.

CSORDAS, Thomas. **Corpo / Significado / Cura**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DAMATTA, Roberto. **O que faz do brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. **O ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues**. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, n. 27, 1978.

DAMO, Arlei. **Do dom à profissão**: uma etnografia do futebol de espetáculo a partir da formação de jogadores no Brasil e na França. Orientador: Ruben George Oliven. 2005. 435 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

DANG, Christine. Pilgrimage Through Poetry: Sung Journeys Within the Murid Spiritual Diaspora. **Islamic Africa**, v. 4, n. 1, p. 69-101, 2013.

DARLING, Jonathan. From Hospitality to Presence. **Peace Review**, n. 26, vol. 2, p. 162-169, 2014.

DAVIDSON, Shauna. **Senegalese Family Values and SOS Village d'Enfants**. Dakar: School for International Training, 2007.

DE CERTEAU, Michel. **The Practice of Everyday Life**. Los Angeles: University of California Press, 1984.

DE CÉSARO, Filipe. **“Tem que conversar, senão não vende, né?”**: a inserção de imigrantes senegaleses no comércio de rua de Santa Maria (RS). 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Maria, 2018.

_____. “Parece que tão escondendo alguma coisa”: discursos coloniais sobre a venda de rua senegalesa em Porto Alegre (RS). **Caderno de Campo: Revista de Ciências Sociais**, vol. 1, n. 30, p. 183-208, 2021.

_____; BARBOSA, Lorena; ZANINI, Maria Catarina. Um panorama das migrações internacionais para o sul do Brasil: haitianos e senegaleses em movimento. In: ZIMERMANN, A. (Org.) **Impacto dos fluxos migratórios recentes no Brasil**. Santo André: Editora da UFABC, 2017.

_____; ZANINI, Maria Catarina. Migração senegalesa e mouridismo: um breve exercício interpretativo. In: TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele. **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina**: múltiplos olhares. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

_____. “Tem que estar bonito pra vender”: a produção senegalesa de espaços de venda em Santa Maria (Rio Grande do Sul, Brasil). **REMHU**, v. 26, n. 52, p. 95-110, 2018.

DIAZ, Oriana. A Muridiyya e a internet: dinâmicas on-line de transnacionalização de uma confraria islâmica senegalesa. **Antropolítica**, vol. 1, n. 42, p. 114-139, 2017.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Devolver uma imagem. In: ALLOA, Emmanuel (Org.). **Pensar a Imagem**. São Paulo: Autentica, 2015.

DIOME, Fatou. **The Belly of the Atlantic**. Londres: Serpent's Tail, 2003.

DIOP, Momar-Coumba. Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal). **Cahier d'études africaines**, vol. 21, n. 81-83, p. 79-91, 1981.

DIOP, Aminata. **Positioning and Repositioning**: transnational identity (re)construction and (re)negotiation by American-Senegalese children. Orientador: Wendy Luttrell. 2020. 246 p. Tese (Doutorado em Urban Education) – Graduate Faculty in Urban Education, The City University of New York, New York, 2020.

DOUGLAS, Mary. O mundo dos bens, vinte anos depois. **Horizontes Antropológicos**, vol. 13, n. 28, p. 17-32, 2007.

_____. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976 [1966].

DU BOIS, William. **The Souls of Black Folk**. New York: Oxford University Press, 2007 [1903].

DUNCAN, Otis; LIEBERSON, Stanley. Ethnic Segregation and Assimilation. **American Journal of Sociology**, vol. 64, n. 4, p. 364-374, 1959.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1893].

_____. **Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse**. Paris: Quadriage/PUF, 1968 [1912].

DUTRA, Rogéria; RIBEIRO, Nádia. A Antropologia Urbana no Brasil. **Teoria e Cultura**, vol. 8, n. 1, p. 127-138, 2013.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana da. Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana. **Illuminuras**, v. 4, n. 7, 2003.

EISENSTADT, Shmuel. Analysis of Patterns of Immigration and Absorption of Immigrants. **Population Studies**, vol. 7, n. 2, p. 167-180, 1953.

ELIAS, Alexsânder. Devolver a imagem: a fotografia como ato etnográfico. **Revista Mundaú**, vol. 1, n. 3, p. 106-121, 2017.

ELIAS, Norbert. **Os Estabelecidos e os Outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000 [1965].

ESCOBAR, Arturo; RIBEIRO, Gustavo Lins. **Antropologías del mundo**: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. Popayán: Envión Editores, 2008.

ESPIRO, Luz. Dilemas y negociaciones en la representación de la alteridad. A propósito de migrantes senegaleses en Argentina. In: TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele. **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

FAIST, Thomas; SCHILLER, Nina Glick. **Migration, Development, and Transnationalization: A Critical Stance**. Berghahn Books, 2010.

FALL, Papa Demba. **Des francenabe aux modou-modou: l'émigration sénégalaise contemporaine**. Dakar: L'Harmattan Sénégal, 2017.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

_____. Anthropology and ethnography: the transnational perspective on migration and beyond. **Etnográfica**, vol. 22, n. 1, p. 195-215, 2018.

FIGUEIREDO, Júlia Petek de. **Novos fluxos de imigrantes para o Sul do Brasil: O caso dos senegaleses em Porto Alegre**. 2020. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2020.

FIRTH, Raymond. **Primitive Economics of the New Zealand Maori**. Nova Iorque: Routledge, 2011 [1929].

_____. **Essays on Social Organization and Values**. Londres: Routledge, 1967.

FITZGERALD, David; WALDINGER, Roger. Transnationalism in Question. **American Journal of Sociology**, vol. 109, n. 5, p. 1177-1195, 2004.

FONSECA, Claudia. Lucro, cuidado e parentesco: traçando os limites do “tráfico” de crianças. **Civitas**, vol. 13, n. 2, p. 269-291, 2013.

GAMA, Fabiene. Sobre emoções, imagens e os sentidos: estratégias para experimentar, documentar e expressar dados etnográficos. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, vol. 15, n. 45, p. 116-130, 2016.

GARRITANO, Carmela. West-African Video-Movies and Their Transnational Imaginaries. In: QUAYSON, Ata e DASWANI, Girish. **A Companion to Diaspora and Transnationalism**. Oxford: Blackwell, 2013.

GELLNER, Ernest. **Naciones y nacionalismo**. Madri: Alianza Editorial, 2001 [1983].

GLOVER, John. **Sufism and jihad in modern Senegal: the murid order**. New York: University of Rochester Press, 2007.

GODBOUT, Jacques . Homo donator versus homo oeconomicus. In: MARTINS, Paulo (org.). **A dívida entre os modernos**. Discussão sobre os fundamentos e as regras sociais. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985 [1959].

GOLDBERG, Alejandro; SOW, Papa. **Migrantes senegaleses en Argentina: contexto sociopolítico laboral y vulneración de derechos**. In: TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele. **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

GOLDSTEIN, Donna. **Laughter Out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown**. Los Angeles: University of California Press, 2003.

GOLUB, Stephen; HANSEN-LEWIS, Jamie. Informal Trading Networks in West Africa: The Mourides Of Senegal/The Gambia And The Yoruba Of Benin/Nigeria. In.: BENJAMIN, Nancy; MBAYE, Ahmadou Aly. **The Informal Sector In Francophone Africa: Firm Size, Productivity, And Institutions**. Washington: World Bank, 2012.

GOMES, Laura; LEITÃO, Débora. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Revista Antropolítica**, vol. 1, n. 42, p. 41-65, 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRAEBER, David. **Bullshit Jobs: A Theory**. Londres: Allen Lane, 2018.

GRAVLEE, Clarence. How Race Becomes Biology: Embodiment of Social Inequality. **American Journal of Physical Anthropology**, vol. 1, n. 139, p. 47-57, 2009.

GRUNVALD, Vitor; ABREU, Carolina. Montagem, teatro antropológico e imagem dialética. In: BARBOSA, Andréa; CAYUBI NOVAES, Sylvia; HIKIJI, Rose; CUNHA, Edgar. (Orgs.). **A Experiência da Imagem na Etnografia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2016.

GUBER, Rosana. **El selvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo**. Buenos Aires: Paidós, 2004.

GUILHERME, Ana Julia. **Imigrantes haitianos e senegaleses no Brasil: trajetórias e estratégias de trabalho na cidade de Porto Alegre - RS**. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

HALBWACHS, Maurice. **The Collective Memory**. New York: Harper Colophon, 1980.

HALL, Stuart. **Identity and Diaspora: Selected Essays Vol. 2**. Londres: Duke University Press, 2019.

_____. When was “the post-colonial”? Thinking at the limit. In: CHAMBERS, Iain e CURTI, Lidia. **The post-colonial question: Common Skies, Divided Horizons**. Londres: Routledge, 1996.

HANN, Chris; HART, Keith. **Economic Anthropology: History, Ethnography, Critique**. Cambridge: Polity Press, 2011.

HANNERZ, Ulf. **Exploring the city: Inquiries Toward an Urban Anthropology**. 1a. ed. New York: Columbia University Press, 1980.

_____. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional. **Mana**, vol. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, vol. 14, n. 3, p. 575-599, 1988.

HARPALANI, Vinay. To Be White, Black, or Brown? South Asian Americans and the Race-Color Distinction. **Washington University Global Studies Law Review**, vol. 14, n. 1, p. 609-636, 2015.

HART, Keith. **The Memory Bank: Money in an Unequal World**. Londres: Profile Books, 2000.

HEIL, Tillman. Interweaving the fabric of urban infrastructure: Senegalese city-making in Rio de Janeiro. **International Journal of Urban and Regional Research**, vol. 45, n. 1, p. 133-149, 2020.

_____. Perder, só perder. Vendedores senegaleses durante os jogos olímpicos no Rio de Janeiro. In: TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele. **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

HELLER, Monica; MCELHINNY, Bonnie. **Language, Capitalism, Colonialism: Toward a Critical History**. Toronto: University of Toronto Press, 2017.

HERÉDIA, Vânia et al. **Migrações Internacionais: o caso dos senegaleses no sul do Brasil**. Caxias do Sul: Belas-Letras, 2015.

HOBBSAWM, Eric. **Naciones y nacionalismo desde 1780**. Barcelona: Crítica, 1990.

_____. **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HONNETH, Axel. Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição. **Civitas**, vol. 8, n. 1, p. 46-67, 2008.

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, vol. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

JOHNSON, Miles. **Teranga**: the role of associations in the Senegalese Community in the City of Buenos Aires (2012- 2018). Orientador: Mark Rom. 2019. 131 p. Dissertação (Mestrado em Development Management and Policy) – Graduate School of Arts and Sciences, Georgetown University, Washington, 2019.

DAMO, Arlei. **Do dom à profissão**: uma etnografia do futebol de espetáculo a partir da formação de jogadores no Brasil e na França. Orientador: Ruben George Oliven. 2005. 435 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

JOSEPH, Handerson. La negrización de las migraciones. In: MIRANDA, Bruno et al. **(Trans)Fronteriza**: movilidades y diásporas negras en las Américas. Buenos Aires: CLACSO, 2021.

_____. Diaspora. Sentidos sociais e mobilidades haitianas. **Horizontes Antropológicos**, vol. 21, n. 43, p. 51-78, 2015.

KANE, Ousmane Oumar. **Homeland Is the Arena**: Religion, Transnationalism, and the Integration of Senegalese immigrants in America. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011.

_____. Les marabouts sénégalais et leur clientèle aux États-Unis: Une économie spirituelle transnationale. **Afrique Contemporaine**, vol. 1, n. 231, 2009.

KILANI, Mondher. Que de Hau! Le débat autour de l'Essai sur le don et la construction de l'objet en anthropologie. In: ADAM, Jean-Michel et al (orgs.). **Le discours anthropologique**. Paris: Editions Payot Lausanne, 1990.

KILOMBA, Grada. A máscara. **Cadernos de Literatura em Tradução**, vol. 1, n. 16, p. 171-180, 2015.

KINGSBURY, Kate. Staging Touba: The Performance of Piety. **Journal of Religion in Africa**, vol. 1, n. 48, p. 312-346, 2020.

KLEIDERMACHER, Gisele. Entre Cofradías y Venta Ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires. **Cuadernos de Antropología Social**, n. 38, p. 109-130, 2013.

_____. **Miradas sobre la otredad**. Producción de representaciones sociales en torno a migrantes senegaleses y argentinos en la ciudad autónoma de Buenos Aires (2010-2014). 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret. Introduction. In: _____. **Social Suffering**. University of California Press. Berkely, 1997.

KOFES, Suely; MANICA, Daniela (orgs.) **Vida & grafias**: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

LACOMBA, Joan. Identidad y Religión en Inmigración. A propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses. **Cuadernos de Trabajo Social**, vol. 1, n. 4, p. 59-76, 1996.

LATOURE, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do Ator-Rede. Salvador: EDUFBA, 2012.

LEACH, Edmund. Review of Marcel Mauss' The Gift. **Man**, vol. 55, n. 30, p. 1955.

LEICHTMAN, Mara. The Authentication of a Discursive Islam: Shi'a Alternatives to Sufi Orders. In.: DIOUF, Mamadou; LEICHTMAN, Mara. **New Perspectives on Islam in Senegal**: Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2009.

LESSER, Jeffrey. **Negotiating National Identity**: Immigrants, Minorities, and the Struggle for Ethnicity in Brazil. Durham: Duke University Press, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1950].

LEWIS, Oscar. Urbanization without Breakdown: A Case Study. **The Scientific Monthly**, vol. 75, n. 1, p. 31-41, 1952.

LIMA, Diana. Ethos "emergente": as pessoas, as palavras e as coisas. **Horizontes Antropológicos**, vol. 13, n. 28, p. 175-202, 2007.

LINDE, Charlotte. **Life Stories**: The Creation of Coherence. Nova Iorque: Oxford University Press, 1993.

LOMNITZ, Larissa. **Cómo sobreviven los marginados**. Madri: Siglo Veintiuno, 1993 [1975].

M'CHAREK, Amade. Fragile differences, relational effects: stories about the materiality of race and sex. **European Journal of Women's Studies**, vol. 17, n. 307, p. 307-322, 2010.

MAFFIA, Marta. Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina. **Cuadernos de Antropología Social**, v.1, n. 31, p. 7-32, 2010.

MAGNANI, José Guilherme. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: Magnani, José Guilherme C. & Torres, Lilian de Lucca (Orgs.). **Na Metrópole** - Textos de Antropologia Urbana. São Paulo: Edusp, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1984 [1922].

MARTIN, Richard (Ed.). **Encyclopedia of Islam and the Muslim World**. New York: Thomson Gale, 2004.

MARTINS, Paulo. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, vol. 73, n. 1, p. 45-66, 2005.

MARTY, Paul. **Études sur l'Islam au Sénégal**. Paris: Ernest Leroux, 1917.

MAURER, Bill (2006). The Anthropology of Money. **Annual Review of Anthropology** vol 35, 2006, p. 15-36.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1924].

_____. Parentés à plaisanteries. **Annuaire de l'École pratique des hautes études**, vol. 36, n. 1, p. 3-21, 1926.

MBACKÉ, Bachir. **Les Bienfaits de l'Éternel ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké**. Dakar: IFAN, 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MCAULIFFE, Marie e KHADRIA, Binod (Eds.). **World Migration Report 2020**. Geneva: International Organization for Migration, 2019.

MCDERMOTT, Monica; SAMSON, Frank. White Racial and Ethnic Identity in the United States. **Annual Review of Sociology**, vol. 31, n. 1, p. 245-261, 2005.

MEDRADO, Benedito; LYRA, Jorge. Por uma matriz feminista de gênero para os estudos sobre homens e masculinidades. **Estudos Feministas**, vol. 16, n. 3, p. 809-840, 2008.

MERRY, Sally. Measuring the World: Indicators, Human Rights, and Global Governance. **Current Anthropology**, vol. 52, n. 3, p. 583-595, 2011.

MEYER, Birgit. "There is a Spirit in that Image": Mass-Produced Jesus Pictures and Protestant-Pentecostal Animation in Ghana. **Comparative Studies in Society and History**, vol. 1, n. 52, p. 100-130, 2010.

MILLER, Daniel; HORST, Heather (eds.). **Digital Anthropology**. Londres: BERG, 2012.

MINH-HA, Trinh. **O Cinema de Trinh T. Minh-ha**. Rio de Janeiro: Caixa Cultural, 2015.

_____. Olho mecânico, ouvido eletrônico, e a atração da autenticidade. In: BARBOSA, Andréa; CAYUBI NOVAES, Sylvia; HIKIJI, Rose; CUNHA, Edgar. (Orgs.). **A Experiência da Imagem na Etnografia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2016.

_____. A busca totalizante do significado. In: **O Cinema de Trinh T. Minh-ha**. Rio de Janeiro: Caixa Cultural, 2015.

MOCELLIN, Maria Clara. Senegaleses na Região Central do Rio Grande do Sul: deslocamentos, trabalho, redes familiares e religiosas. In: HERÉDIA, Vânia et al. **Migrações Internacionais: o caso dos senegaleses no sul do Brasil**. Caxias do Sul: Belas-Letras, 2015.

MOL, Annemarie. **The Body Multiple: Ontology in Medical Practice**. Durham: Duke University Press, 2002.

MONTEIL, Vincent. **L'Islam noir**. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

MONTEIRO, Cristiano. O que cabe na mala? Deslocamentos e circulação de objetos da diáspora senegalesa em “terra de italianos”. **Século XXI**, vol. 8, n. 1, p. 203-232, 2018.

MOREIRA, Evelize. **Comida de Teranga: a migração senegalesa à mesa**. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NDIAYE, Gana. Mobility and Cultural Citizenship: The Making of a Senegalese Diaspora in Multiethnic Brazil. In: MEERZON, Yana, DEAN, David; MCNEIL, Daniel (eds.). **Migration and Stereotypes in Performance and Culture**. Londres: Palgrave, 2019.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de Marca: as relações raciais em Itapetininga**. São Paulo: EDUSP, 1998.

O'BRIEN, Donal; COULON, Christian (eds.). **Charisma and Brotherhood in African Islam**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

OBEID, Michelle. Home-Making in the Diaspora: Bringing Palestine to London. In: QUAYSON, Ata e DASWANI, Girish. **A Companion to Diaspora and Transnationalism**. Oxford: Blackwell, 2013.

OCDE. **Panorama de l'émigration sénégalaise**. Paris: OECD Publishing, 2020.

OLIVEIRA, Francisco de. **A economia brasileira: crítica à razão dualista**. São Paulo: Editora do CEBRAP, 1972.

OLIVEIRA, Nemuel; MAIO, Marcos. Estudos de Comunidade e ciências sociais no Brasil. **Revista Sociedade e Estado**, vol. 26, n. 3, p. 521-550, 2011.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15, 1998.

OLIVEN, Ruben. **A parte e o todo**: a diversidade cultural no Brasil-Nação. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. De Olho no Dinheiro nos Estados Unidos. **Estudos Históricos**, vol. 15, n. 27, p. 206-235, 2001.

_____. **Urbanização e mudança social no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

_____. A Malandragem na Música Popular Brasileira. **Latin American Music Review**, vol. 5, n. 1, p. 66-96, 1984.

ORTIZ, Renato. *Mundialización y cultura*. Bogotá: Cultura Libre, 2004.

ORTNER, Sherry. Teoria na antropologia desde os anos 60. **Mana**, vol. 171, n. 2, p. 419-466, 2011.

_____. Uma atualização da teoria da prática e Poder e Projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, Miriam; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter. (Orgs.) **Conferências e diálogos**: saberes e práticas antropológicas. Blumenau: Nova Letra, 2007.

PARK, Robert. Human Migration and the Marginal Man. **American Journal of Sociology**, vol. 33, n. 6, pp. 881-893, 1928.

PARRY, Jonathan e BLOCH, Maurice (eds.). **Money and the Morality of Exchange**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1989].

PERRY, Donna. Rural Ideologies and Urban Imaginings: Wolof Immigrants in New York City. **Africa Today**, vol. 44, n. 2, p. 229-260, 1997.

PASCHEL, Tianna. **Becoming Black Political Subjects**: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil. Princeton: Princeton University Press, 2016.

PASSERON, Jean Claude. **O Raciocínio Sociológico**: o espaço não-popperiano do raciocínio natural. Petrópolis: Vozes, 1995.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

PEIXOTO, João. As Teorias Explicativas das Migrações: Teorias Micro e Macro-Sociológicas. **SOCIUS Working Papers**, vol. 1, n. 11, p. 1-36, 2004.

PINE, Frances. Migration as Hope: Space, Time, and Imagining the Future. **Current Anthropology**, vol. 55, n. S9, p. 95-104, 2014.

PIORE, Michael; DOERINGER, Peter. **Internal labor markets and manpower analysis**. Londres: Routledge, 1971.

PIRES, Rogério. Dinheiro, tecidos,- rum e a estética do eclipsamento em Saamaka. **Mana**, vol. 23, n. 3, p. 545-577, 2017.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, vol. 11, n. 2, 263-274, 2008.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

QUASHIE, Hélène. La “blanchité” au miroir de l’africanité: Migrations et constructions sociales urbaines d’une assignation identitaire peu explorée (Dakar). **Cahiers d’études africaines**, vol. 4, n. 220, p. 761-786, 2015.

REECE, Robert. Color Crit: Critical Race Theory and the History and Future of Colorism in the United States. **Journal of Black Studies**, vol. 50, n. 1, p. 3-25, 2019.

REITER, Paula. Contextos de origen: colonización y religiosidad en la región de Senegambia. In: TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele. **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RICCIO, Bruno. Senegal is our home: The anchored nature of Senegalese transnational networks. In: AL-ALI, Nadjie; KOSER, Khalid. **New Approaches to Migration? Transnational communities and the transformation of home**. Londres: Routledge, 2002.

ROBINSON, David. **Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920**. Athens: Ohio University Press, 2000.

ROSSA, Juliana. **Cantos religiosos de senegaleses murides: escrita, leitura, poética vocal e performance**. 2018. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2018.

SALAZAR, Noel. Theorising mobility through concepts and figures. **Tempo Social**, v. 30, n. 2, p. 158-168, 2018.

SASSEN, Saskia. Será este o caminho? Como lidar com a imigração na era da globalização. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, vol. 1, n. 54, p. 41-54, 2002.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os Paradoxos da Alteridade**. São Paulo: EDUSP, 1998.

_____. **The Suffering of the Immigrant**. Cambridge: Polity, 2004.

_____. Les trois “âges” de l’émigration algérienne en France. **Actes de la recherche en sciences sociales**, v. 15, p. 59-79, 1977.

_____. O retorno: elemento constitutivo da condição de imigrante. **Travessia**, ano XII, p. 7-32, 2000.

SCHILLER, Nina Glick; LEVITT, Peggy. **Haven’t We Heard This Somewhere Before?** A Substantive View of Transnational Migration Studies by Way of a Reply to Waldinger and Fitzgerald. Princeton: The Center for Migration and Development, 2006.

_____; WIMMER, Andreas. Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. **Global Networks**, vol. 2, n. 4, p. 301-334, 2002.

SCHMITZ, Jean. Le souffle de la parenté: mariage et transmission de la baraka chez les clercs musulmans de la Vallée du Sénégal. **L’Homme**, vol. 1, n. 154-155, p. 241-278, 2000.

SCHWARCZ, Lilia. **Nem preto, nem branco, muito pelo contrário:** cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Claroenigma, 2012.

SEYFERTH, Giralda. Imigração e Diferenciação Cultural: algumas questões conceituais. In: ZANINI, Maria Catarina. et al. **Migrantes ao Sul do Brasil**. Santa Maria: EDUFMS, 2010.

_____. As identidades dos imigrantes e o *melting pot*. **Horizontes Antropológicos**, vol. 6, n. 14, p. 143-176, 2000.

_____. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, M.C. e SANTOS, R.V. (Orgs.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1996.

SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do “Ensaio sobre o Dom”. **Mana**, vol. 5, n. 2, p. 89-124, 1999.

SILVA, Rejane Pinheiro da. **O sertanejo além-mar:** identidade regional e imigração goiana na República da Irlanda. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

SILVERMAN, David. **Interpretação de dados qualitativos.** Métodos para análise de entrevistas, textos e interações. Porto Alegre: ArtMedi, 2009.

SIMMEL, Georg. O estrangeiro. In: MORAES FILHO, Evaristo de (org.). **Georg Simmel: Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1983 [1908].

_____. O dinheiro na cultura moderna. In: SOUZA, Jessé e OËLZE, Berthold (orgs.). **Simmel e a modernidade**. Brasília: Editora UnB, 1998 [1896].

_____. The Metropolis and Mental Life. In: SIMMEL, Georg. **On individuality and social forms**. Chicago: The University of Chicago Press, 1971 [1903].

SOW, Fatoumata. **Les logiques de travail chez les mourides**. Paris: Université de Paris I, 1998.

STOLLER, Paul. **Money Has No Smell: The Africanization of New York City**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

_____; MCCONATHA, Jasmin. City Life: West African Communities in New York. **Journal of Contemporary Ethnography**, vol. 30, n. 6, 651-677, 2001.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. Introduction: a question of context. In: EDWARDS, Jeanette et al. (orgs.). **Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception**. Londres: Manchester University Press, 1999.

SVASEK, Maruska (ed.). **Moving Subjects, Moving Objects: Transnationalism, Cultural Production and Emotions**. Nova Iorque: Berghahn Books, 2012.

TARRIUS, Alain. Territoires circulatoires et espaces urbains: différenciation des groupes migrants. **Les Annales de la Recherche Urbaine**, vol. 1, n. 59, p. 51-60, 1993.

TEDESCO, João Carlos; DE MELLO, Pedro. **Senegaleses no centro-norte do Rio Grande do Sul: imigração laboral e dinâmica social**. Porto Alegre: Letra & Vida, 2015.

_____; KLEIDERMACHER, Gisele. **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

THOMAS, William; ZNANIECKI, Florian. **The Polish Peasant in Europe and America: Monograph of and Immigrant Group**. Boston: The Gorham Press, 1918.

THRASHER, Frederic. **The gang: A study of 1,316 gangs in Chicago**. Chicago: The University of Chicago Press, 1963 [1927].

TOURÉ, Mafakha. **Critique historique d'un concept: l'Islam noir**. Dakar: Université Cheikh Anta Diop, 1990.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of the otherness. In: FOX, Richard. **Recapturing Anthropology: Working in the Present**. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

TYLOR, Edward. A ciência da cultura. In: CASTRO, Celso. **Evolucionismo Cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005 [1889].

UEBEL, Roberto. Senegaleses no Rio Grande do Sul: panorama e perfil do novo fluxo migratório “África-Sul do Brasil”. In: TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele. **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

_____. **Análise do perfil socioespacial das migrações para o RS no início do século XXI: redes, atores e cenários da imigração haitiana e senegalesa**. 2015. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

VARI-LAVOISIER, Ilka. The economic side of social remittances: how money and ideas circulates between Paris, Dakar, and New York. **Comparative Migration Studies**, vol. 4, n. 20, p. 1-34, 2016.

VENEMA, L. B. **The Wolof of Saloum: social structure and rural development in Senegal**. Wageningen: Center for Agricultural Publishing and Documentation, 1978.

VENTURIN, Kelvin. **Construindo projetos na mobilidade: práticas musicais e experiência migratória entre senegaleses e ganeses no Rio Grande do Sul**. 2020. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

_____; LUCAS, Maria. “Lugares de ressonância” e a produção de uma diáspora musical senegalesa no sul do Brasil. **REMHU**, vol. 29, n. 62, p. 79-97, 2021.

_____. Recursos performáticos da mobilidade senegalesa: agenciamentos sonoro-musicais migrantes no Brasil. **REMHU**, vol. 30, n. 66, p. 23-41, 2022.

VERTOVEC, Steven. The cultural politics of nation and migration. **Annual Review of Anthropology**, vol. 40, n. 1, p. 241-256, 2011.

_____. **Transnationalism**. London: Routledge, 2009.

VIANNA, Oliveira. **Raça e assimilação**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

VIGOYA, Mara Viveros. **As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

VOGL, Joseph. **Le Spectre du capital**. Paris: Diaphanes, 2013.

WADE, Abdoulaye. **La doctrine économique du mouridisme**. Dakar: Annales Africaines, 1970.

WANG, Yuting. **Between Islam and the American Dream: An Immigrant Muslim Community in Post-9/11 America**. Nova Iorque: Routledge, 2014.

WEBER, Florence. Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles: une ethnographie économique après le Grand Partage. **Genèses**, vol. 4, n. 41, p. 85-107, 2000.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1981.

_____. Economy and Society: an outline of interpretative sociology. Los Angeles: University of California Press, 1978.

_____. **Economy and Society**: an outline of interpretive sociology. Los Angeles: University of California Press, 1978 [1922].

WILLEMS, Emilio. **Assimilação e Populações Marginais no Brasil**: estudo sociológico dos imigrantes germânicos e seus descendentes. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

WIRTH, Louis. Urbanism as a Way of Life. **The American Journal of Sociology**, v. 44, n. 1, p. 1–24, 1938.

WITTGENSTEIN, Ludwig; ALMEIDA, José (Trad.). **Investigações Filosóficas**. Curitiba: Horle Books, 2022.

YANG, Phillip. **Ethnic Studies**: Issues and Approaches. Nova Iorque: State University of New York Press, 2000.

YOUNG, James; BRUNK, Conrad (Eds.). **The Ethics of Cultural Appropriation**. Hong Kong: Wiley-Blackwell, 2009.

ZANINI, Maria Catarina. et al. **Migrantes ao Sul do Brasil**. Santa Maria: EDUFMS, 2010.

ZELIZER, Viviana. Circuits within Capitalism. In: NEE, Victor; SWEDBERG, Richard (eds.). **The Economic Sociology of Capitalism**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

_____. **The Social Meaning of Money**: pin money, paychecks, poor relief & other currencies. Nova Iorque: BasicBooks, 1994.

_____. Dualidades Perigosas. **Mana**, vol. 15, n. 1, p. 237-256, 2009.

ZORBAUGH, Harvey. **The Gold Coast and the Slum**: a sociological study of Chicago’s Near North Side. Chicago: The University of Chicago Press, 1976 [1929].

ZUBRZYCKI, Bernarda. Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridyya y sus asociaciones religiosas. **Boletín Antropológico**, Buenos Aires, n. 81, p. 49-64, 2011.