



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS GRADUAÇÃO EM ESTUDOS  
ÉTNICOS E AFRICANOS**

**AMANDA MEDEIROS OLIVEIRA**

**“NO FINAL, EU FALO QUE SOU AFRICANA”: UMA  
ETNOGRAFIA MULTI-SITUADA DAS TRAJETÓRIAS  
MIGRATÓRIAS DE MULHERES AFRICANAS NO  
BRASIL(SÃO PAULO)**

Salvador

2021

**AMANDA MEDEIROS OLIVEIRA**

**“NO FINAL, EU FALO QUE SOU AFRICANA”: UMA  
ETNOGRAFIA MULTI-SITUADA DAS TRAJETÓRIAS  
MIGRATÓRIAS DE MULHERES AFRICANAS NO BRASIL(SÃO  
PAULO)**

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Área de Concentração: Antropologia/Estudos Africanos

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Patricia Alexandra Godinho Gomes

Salvador

2021

Biblioteca CEAO - UFBA

O48 Oliveira, Amanda Medeiros.

"No final, eu falo que sou africana": uma etnografia multi-situada das trajetórias migratórias de mulheres africanas no Brasil ( São Paulo) / Amanda Medeiros Oliveira. - 2021.  
169 f.

Orientadora : Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Patrícia Alexandra Godinho Gomes.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais 2021.

1. Mulheres africanas. 2. Trajetórias. 3. Migração. I. Gomes, Patricia Alexandra Godinho.  
II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Centro de Estudos Afro - Orientais III. Título.

CDD - 305.42

Em 15 de Abril de 2021, a Banca Examinadora da Defesa de Dissertação de Mestrado intitulada: “No final, eu falo que sou africana”: uma etnografia multi-situada das trajetórias migratórias de mulheres africanas no Brasil (São Paulo) composta pelos/as os/as professores/as doutores/as a seguir descritos/as, em sessão pública virtual, considerou aprovada a candidata Amanda Medeiros Oliveira.

### **BANCA EXAMINADORA**

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>– Patricia Alexandra Godinho Gomes** - Presidente  
Doutora em História e Instituições da África – Università degli Studi di Cagliari  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Andréa de Souza Lobo** -Examinadora Externa à Instituição  
Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB)  
Universidade de Brasília (UnB)

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Cristiane Santos Souza** – Examinadora Interna  
Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

**Prof. Dr. Diego Ferreira Marques** - Examinador Interno  
Doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)  
Universidade Federal da Bahia(UFBA)

A Ata de Defesa nº 121, com as respectivas assinaturas dos membros, encontra-se no SIGAA/Sistema Integrado de Gestão de Atividades Acadêmicas e na Secretaria do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação de Estudos Étnicos e Africanos, da Universidade Federal da Bahia.

**7 músicas para essa dissertação:**

*Music is an espiritual thing, you don't play with music.*

*-Fela Kuti*

- 1- Pra que me chamas? (Xênia França)
- 2- Vapor di Imigrason (Mayra Andrade)
- 3- Sowa (Aminatamata Diawara)
- 4- Palea (Dober Gnahoré)
- 5- Yeyo (Burna Boy)
- 6- Tyinbo (Christine Salem)
- 7- Heavy Baile Mixtape (Leo Justi)

## AGRADECIMENTOS

Agradecer é também sobre afecção. Como disse Sobonfu Somé, existe uma palavra em Dagara que pode ser traduzida como “a coisa que o conhecimento não pode comer”, também existe aquilo que a palavra não come. Foram muitos caminhos, abismos, montanhas e mares para chegar até aqui, por isso é preciso estar atenta, é preciso confiar no mistério da vida. Quero agradecer:

À todxs aquelxs que são donxs do meu orí e do meu corpo, a aquelxs que me trouxeram ao mundo, aquelxs que não dormem e não têm sombra. A todxs xs ancestrais que permitiram que eu estivesse aqui: Viva!

À minhas mães, pela vida, pelo amor que é feitura feita todo dia e pela sintonia que não se explica. Ao meu pai pela vida, pela confiança e amor. Às minhas tias pelas sábias palavras, por saberem ouvir, por caminharem comigo, ao tio, primas/os, dindos/as, tias-avós, avôs, avós, irmãos/as, às minhas famílias que me cuidam, nutrem com amor e carinho. Obrigada por confiarem em mim! Amo vocês!

Às encruzilhadas da vida que me fizeram encontrar Salvador, agradeço a cidade por me abraçar e me deixar fazer casa, por aquelxs que permitiram eu pisasse nesse chão devagarinho!

À Professora Patrícia Godinho Gomes, por escolher a minha pesquisa para orientar, pelos ensinamentos nas aulas de História da África e Estudos de Gênero na África Negra, nas reuniões e leituras no grupo de leitura Lidas e Vidas -Mulheres Africanas e Escrita Literária (MAFEL- UFBA), por confiar em mim e no meu trabalho em tempos difíceis!

À Professora Dr<sup>a</sup> Andréa de Souza Lobo e ao Professor Dr. Diego Ferreira Marques, por aceitarem fazer parte da minha banca e pelas importantes contribuições no exame de qualificação, à Professora Dr<sup>a</sup> Cristiane Santos Souza, por aceitar fazer parte da banca de dissertação na reta final. Agradeço a vocês pela confiança!

Às interlocutoras dessa pesquisa Efua, Helena, Pauline, Christine e Aminata por compartilhar um pouco das suas trajetórias e vida comigo. Pelo afeto, pelas risadas, pelo tempo e pelas tardes conversando! Aos outros/as interlocutores com quem conversei pelos bairros do Brás, República e centro de São Paulo!

À Ana Paula por me receber na sua casa, pelo cuidado, pelas conversas, afeto,

carinho e incentivo! À Bertha e Tina pela companhia e carinho! A minha estadia em São Paulo não teria sido a mesma sem o afeto e o apoio de vocês!

À Ana Lídia e Elisa pela companhia no campo, pelo tempo, pelas risadas, pelas leituras e pelas conversas no final do trabalho. Muito Obrigada!

Às amigas Julia e Bia, pela amizade e carinho, pelas conversas, pela comida, pelos almoços, danças, pelos encontros ancestrais!

Ao amigo Tayran pela amizade, e pelos encontros ancestrais, pelas conversas, pela companhia, pelas aventuras nas ruas de Salvador, e por ser erê como eu!

À namorada Anastácia, pelo amor, sintonia ancestral e companhia, pelas conversas, pelas danças, por ouvir minhas histórias de campo!

Ao amigo William, pela amizade ancestral, pelas risadas, pelo afeto, pelo cuidado e carinho!

Ao amigo Wellington(Tchu), pelo afeto, pelas risadas, pelo cuidado!

Ao amigo Uilliam, pelas conversas, o carinho, a amizade e o afeto!

À Estefani pela amizade, afeto, carinho e muita ancestralidade a distância!

À Neia pelo apoio, cuidado, carinho e incentivo!

À Jess pelas conversas, pela companhia, pelas leituras, pelas trocas, pelas festas, pelo afeto!

Aos amigos/a Elisia, Gás, Zé e Gabriel pelas conversas, pelos rolês, pelo carinho à distância!

Ao ITAN – Grupo de Pesquisa: Poéticas da Imagem, Narrativas Insurgentes, aos coordendores/as Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Cristiane Santos Souza e Prof Dr Elias Alfama Vaz Muniz, aos integrantes Aline, Alexandra, Leomar, Uilliam, William Emerson, Issa, Emily, Giovana, Victoria, Lindinalva, pelos ensinamentos, pelo afeto, pelo carinho, por fazerem da produção de conhecimento um espaço seguro!

Ao Coletivo Angela Davis, A Escola Internacional Decolonial Feminista Negra e a

coordenadora de ambos, Prof<sup>a</sup> Angela Figueiredo, agradeço pelos encontros, aulas e reuniões do coletivo! Agradeço pela oportunidade de participar das duas edições da Escola, onde nutri encontros diaspóricos, troca de conhecimento e muito afeto. Aprendo muito com vocês!

À XX Fábrica de Ideias: Escola Doutoral Avançada em Estudos Étnicos e Africanos de 2019, agradeço a todos/as envolvidos/as, e principalmente ao GT: Memória, trajetórias e formas de resistência no Atlântico Negro, pelas aulas, bares, discussões e debates.

À Coletiva GIRA- Grupo de Estudos de Raça e Política(USP), pelo afeto, pelas leituras coletivas, pelos bares, pelas conversas e pela companhia em São Paulo.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pela bolsa concedida.

Ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, pelos ensinamentos, as aulas, os eventos que contribuíram para a minha formação.

À turma de 2018.1, pela companhia, os debates em aula, as festas, os almoços e bares, pela alegria e resistência!

À todes que contribuíram para que essa dissertação fosse possível!

Do que eu ouvi, colhi essas histórias. Nada perguntei. Uma intervenção fora de hora pode ameaçar a naturalidade do fluxo da voz de quem conta. Acato as histórias que me contam. Do meu ouvir, deixo só a gratidão e evito a instalação de qualquer suspeita. Assim caminho por entre vozes. Muitas vezes ouço falas de quem não vejo nem o corpo. Nada me surpreende do invisível que colho. Sei que a vida não pode ser vista só ao olho nu. De muitas histórias já sei, pois vieram das entranhas do meu povo. O que está guardado na minha gente, em mim dorme um leve sono. E basta apenas um breve estalar de dedos para as incontidas águas da memória jorrarem os dias de ontem sobre os dias de hoje. Nesses momentos em voz pequena, repito intimamente as passagens que já sei desde sempre. Não de me perguntar: por que ouço então as outras vozes, se já sei. Ouço pelo prazer da confirmação. Ouço pela partição da experiência de quem conta comigo e comigo conta. Outro dia me indagaram sobre a verdade das histórias que registro. Digo isto apenas: escrevo o que a vida me fala, o que capto de muitas vivências. Escrevivências. Ah, digo mais. Cada qual crê em seus próprios mistérios. Cuidado tenho, sei que a vida está para além do que pode ser visto, dito ou escrito. A razão pode profanar o enigma e não conseguir esgotar o profundo sentido da parábola.

- Histórias de Leves Enganos e Parecenças

Conceição Evaristo

OLIVEIRA, Amanda Medeiros. **“No final, eu falo que sou africana”**: uma etnografia multi-situada das trajetórias migratórias de mulheres africanas no Brasil (São Paulo) 2021. 169 fls. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

## RESUMO

Essa dissertação é uma etnografia multi-situada, sobre as trajetórias migratórias de cinco mulheres nascidas em diferentes países do continente africano, que têm inicialmente o Brasil como seu país de destino. Focando nas percepções e experiências antes e depois da migração para o Brasil, possibilidades e impossibilidades deixam evidente a coluna vertebral dessa etnografia: a multi-situação das experiências de mulheres africanas de diferentes países, religiões, etnias, línguas e vozes frente à migração. Em um primeiro momento, a partir da análise de identidades narrativas das interlocutoras desde o país de origem, discuto a construção dos projetos migratórios e como o tipo de organização familiar, as relações de gênero, a religião, a etnia, a nacionalidade, entre outros marcadores que influenciam a construção desses projetos. Posteriormente, a centralidade se direciona aos percursos migratórios das interlocutoras em prol do sucesso do seu projeto, além de analisar seus circuitos afetivos. Na última parte, as narrativas das interlocutoras e suas experiências enquanto mulheres africanas migrantes encontram as trajetórias e discursos de outras/os migrantes. Da experiência de etnografia de rua na cidade de São Paulo, é possível perceber que viver a cidade para as pessoas africanas, sobretudo as mulheres, é conhecer e refletir sobre as representações que os/as brasileiros/as têm do continente africano, e, portanto, sobre as pessoas africanas.

Palavras-chave: Mulheres Africanas, Trajetórias, Migração

OLIVEIRA, Amanda Medeiros. **"In the end, I say that I am an African": a multi-sited ethnography of the migratory trajectories of African women in Brazil (São Paulo)** 2021. 169 fl  
Dissertation (Master in Ethnic and African Studies) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas,  
Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

## ABSTRACT

This dissertation is a multi-sited ethnography on migratory trajectories of five women born in different countries of the African continent, who initially have Brazil as their destination country. Focusing on the perceptions and experiences before and after migration to Brazil, possibilities and impossibilities make evident the spine of this ethnography: the multi-situality of the experiences of African women from different countries, religions, ethnicities, languages, and voices within the migration. At first, from the analysis of narrative identities of the interlocutors from the originary country, I discuss the construction of migratory projects and how the family organization, gender relations, religion, ethnicity, nationality, among other markers that influence the construction of these projects. Later, centrality is directed to the migratory paths of the interlocutors, looking to the success of their project, and analyzing their affective circuits. In the last part of the dissertation, the narratives of the interlocutors and their experiences as african migrant women encounter the trajectories and discourses of other migrants. From the experience of street ethnography in the city of São Paulo, it is possible to realize that living the city for African people, especially women, is to know and reflect on the representations that Brazilians have of the African continent, and, therefore, about african people.

Keywords: African Women, Trajectories, Migration

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1 - Mapa Geopolítico do Continente Africano .....</b>	<b>19</b>
<b>Figura 2 - Mapa Geopolítico do Togo.....</b>	<b>81</b>
<b>Figura 3 - Mapa Geopolítico da República Democrática do Congo e de Angola .....</b>	<b>100</b>
<b>Figura 4 - Mapa Geopolítico do Senegal .....</b>	<b>121</b>
<b>Figura 5 - Mapa dos percursos migratórios de Efua.....</b>	<b>128</b>
<b>Figura 6 - Mapa do percurso migratório de Aminata.....</b>	<b>135</b>
<b>Figura 7 - Mapa do percurso migratório de Christine e sua família .....</b>	<b>142</b>

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>20</b>
<b>1 CAMINHOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS.....</b>	<b>31</b>
1.1 Etnografia Multi-situada e Migração .....	31
1.2 Chegando a São Paulo.....	38
1.3 Você é brasileira? A pesquisadora frente à interpelação multi-situada .....	42
1.4 A antropóloga no armário e a pesquisa etnográfica .....	46
<b>2 CONSTRUINDO OS CAMINHOS TEÓRICOS NA RUA .....</b>	<b>50</b>
2.1 Pensando as categorias no trabalho de campo .....	50
2.2 Trajetórias migratórias de mulheres africanas na cidade: conceitos e definições.....	53
2.2.1 Projeto migratório e narrativa .....	54
2.2.2 O percurso migratório, narrativas e o viver a cidade .....	60
2.3 Todo migrante africano é homem? Mulheres, Gênero e Migração Africana .....	65
<b>3 EM BUSCA DO FUTURO: OS PROJETOS MIGRATÓRIOS, IMAGINAÇÃO, SONHOS, E REDES NA MIGRAÇÃO ÁFRICA-BRASIL.....</b>	<b>75</b>
3.1 A migração na/da África .....	77
3.2 Efua .....	79
3.2.1 <i>Posso te chamar de Efua?</i> Nascidas numa Sexta-Feira .....	79
3.2.2 Efua: a identidade no nome.....	85
3.2.3 Efua: <i>Eu vim pra crescer</i> .....	88
3.3 Helena, Pauline e Christine: Fazendo família entre fronteiras.....	97
3.3.1 Lola na Lola: o projeto migratório é delas!.....	97
3.3.2 De Kinshasa para Luanda: quando a família (des) faz as fronteiras nacionais.....	104
3.4 De Luanda para São Paulo .....	110
3.4.1 Pauline: <i>“Eu não escolhi, foi minha irmã que convidou”</i> .....	110
3.4.2 Helena: <i>“No Canadá agora tá bom pra migrante, eu vou pro Canadá!”</i> .....	112
3.4.3 Christine: <i>“Não quero viver toda vida aqui”</i> .....	115

3.5 Aminata.....	118
3.5.1 Aminata: “No Senegal, homem manda na mulher, quando eu casar não vou deixar homem mandar!”.....	118
3.5.2 Aminata: um projeto migratório, um projeto de vida .....	123
<b>4 VIVENDO NO FUTURO: AS NARRATIVAS DOS PERCURSOS MIGRATÓRIOS E OS CIRCUITOS AFETIVOS DE EFUA, AMINATA E CHRISTINE.....</b>	<b>127</b>
4.1 Efua: “Vou lá e volto...” .....	128
4.2 Aminata: “Senegalês é assim, aonde tem trabalho ele vai” .....	135
4.3 Christine: “Elas são as minhas meninas!” .....	142
<b>5 EM JEITO DE CONCLUSÃO: “SÓ QUEM SABE ONDE É LUANDA SABERÁ LHE DAR VALOR”, O VIVER A CIDADE E AS EXPERIÊNCIAS AFRICANAS EM SÃO PAULO .....</b>	<b>146</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>155</b>

## APRESENTAÇÃO

No quadro do programa Jimmy Kimmel Live!, apresentado e produzido pelo estadunidense branco Jimmi,<sup>1</sup> a brincadeira do dia é: *Can You Name a Country?*<sup>2</sup> Repórteres desse programa de televisão saem às ruas das cidades estadunidenses convidando pessoas a localizarem e nomearem um ou mais países no mapa *mundi*. Nesse dia a repórter começa animada e pergunta:

*Você pode nomear algum país nesse mapa? uma mulher branca e loira responde “Sim!”, então ela rapidamente aponta para a silhueta que representa o continente africano. A repórter fala: Isso é um continente” A mulher então responde “Ah... um continente” A repórter insiste e pergunta “Você pode mencionar qualquer país em África?” A mulher responde “Não! Quem sabe uma coisa dessas?” Ao continuar a brincadeira a repórter pergunta agora para um homem negro com dreads: Você pode identificar um país nesse mapa? Ele afirma que sim e aponta para o continente africano, então a repórter novamente fala: Isso é um continente. Você pode nomear um país em África? Ele responde: não.<sup>3</sup>*

Muitas das pessoas entrevistadas nesse programa não conseguiam também nomear países da América do Norte, América do Sul, Europa ou Ásia, ou seja, o ponto aqui não é o desconhecimento geográfico que essas pessoas têm sobre a localização geopolítica dos países, tampouco a desinformação sobre seus nomes. A questão que surge é a forma quase automática como as pessoas entrevistadas localizavam o continente africano como um país. Algumas ainda se mostraram surpresas quando a repórter revelava que a África é um continente, e não um país. Ainda que tenha ocorrido num país do Norte Global<sup>4</sup> como os Estados Unidos, essa situação se aproxima das experiências das mulheres africanas migrantes com quem conversei no Brasil. A

---

<sup>1</sup> Ele é o apresentador e produtor executivo de um programa de entrevistas noturnas que estreou na ABC em 26 de janeiro de 2003 no Hollywood Masonic Temple em Hollywood, Califórnia;

<sup>2</sup> Você pode assistir o vídeo nesse link:

[https://www.youtube.com/watch?v=kRh1zXFKC\\_o&feature=share&fbclid=IwAR0Jm7VL2Lf3w3GdwXg7qyIUmmSWD3BxU84rynvlzGxxzd9HfA71-9-qAnw](https://www.youtube.com/watch?v=kRh1zXFKC_o&feature=share&fbclid=IwAR0Jm7VL2Lf3w3GdwXg7qyIUmmSWD3BxU84rynvlzGxxzd9HfA71-9-qAnw)

<sup>3</sup> A tradução foi de minha autoria.

<sup>4</sup> Para Odeh (2010), após a Segunda Guerra Mundial, quando muitas sociedades colonizadas começavam a se tornar nações independentes, surgiu um interesse acadêmico em relação a esse desenvolvimento pós-colonial. Desses estudos comparativos entre nações criadas após a saída da administração colonial e as nações colonizadoras, foram utilizadas as categorias analíticas “subdesenvolvido” e “desenvolvido”, “Metrópole” e “satélite” “centro” e “periferia” em uma tentativa de classificação das sociedades de acordo com o nível de seu desenvolvimento econômico. A partir do fim da guerra fria, os conceitos de Norte Global e Sul Global foram introduzidos nesses estudos. Enquanto o Norte Global se refere às economias desenvolvidas, o Sul Global refere-se às economias subdesenvolvidas. Desde os estudos de Chandra Mohanty (2003) e Walter Mignolo (2011), compreendo essa categoria como fruto da epistemologia de países que se auto-intitularam Norte e definem outros como Sul Global. Prescrevem a régua econômica e política das relações mundiais, desde idiomas, moedas. Essa noção opera a partir de uma legitimação global, na qual Norte Global é um exercício de poder em oposição ao Sul Global, isso é relacional, por ex: a Inglaterra pode considerar o Brasil como um país do Sul Global, enquanto Brasil, ideologicamente, se considera frente ao Madagascar como um país do Norte Global.

representação do continente como “um país” perpassa as trajetórias migratórias das interlocutoras e está presente no seu percurso migratório e na forma como são travadas as suas relações como brasileiros/as. Essa questão está presente nas escolhas migratórias, diante das informações que recebem ou mesmo nas imagens construídas antes de assumirem uma rota ou definirem um percurso.

O título da dissertação remete a uma entrevista realizada com Efua, uma das cinco interlocutoras da pesquisa, migrante nascida no Togo<sup>5</sup>, e que está no Brasil há cinco anos. Efua me conta que quando é interpelada por brasileiros/as com a pergunta: *Você é de onde?* Ela responde: *Africana*. Para a interlocutora, *“não adianta falar, brasileiro acha que Haiti é na África, brasileiro não conhece a África”*. Essa reconfiguração identitária é experienciada tanto por estudantes, ou os/as chamados/as “migrantes temporários/as”, quanto por imigrantes que vêm para o Brasil por outros motivos e em outras condições. O título também remete à experiência do trabalho de campo realizado na cidade de São Paulo, seja nas ruas do Bairro da República, na Galeria Presidente ou nas ruas do Brás, quando eu perguntava para pessoas nascidas no continente africano: *Você é de onde?* A pessoa respondia: *África*. Depois dessa resposta eu questionava novamente: *Mas qual país?* A expressão de surpresa dessas pessoas era quase um padrão. No início do campo me impressionei diversas vezes com esses inícios de conversa, depois de algum tempo percebi que ele revelava também experiências das interlocutoras no Brasil.

Nesse sentido, a pesquisa que aqui desenvolvo é um estudo antropológico e etnográfico multi-situado<sup>6</sup> junto às mulheres africanas migrantes, desde suas trajetórias migratórias, da construção do projeto migratório e do percurso migratório na cidade, focando nas percepções e experiências antes e depois da migração para o Brasil.

Foi em busca de “etnografar – construir descrições interpretativas a partir da partilha, da escuta, das teorias, de perguntas, dos silêncios, das lacunas, dos sorrisos e das observações em campo” (SILVA, 2012, P. 13) – que pude adentrar os universos multi-situados apresentados pelas interlocutoras, seja no lugar de origem ou nos lugares por onde passaram desde o seu primeiro impulso migratório. Embora tivesse um esqueleto de como eu desejava que essa dissertação fosse organizada, ela só ganhou corpo depois do mergulho na leitura e rememoração

---

<sup>5</sup> Mais informações sobre este país serão tratadas no capítulo 3.

<sup>6</sup> A multi-situação da pesquisa será abordada de forma mais detalhada no capítulo “Caminhos teórico-metodológicos”.

das experiências de campo. Foi necessário cortar, retirar, transplantar, re (criar) para construir uma veia que ligasse as partes desse corpo. Os fios entre a construção do projeto migratório, o desmanche dele desde o percurso migratório e as negociações fabricadas dentro desses campos de possibilidades e impossibilidades deixam evidente a coluna vertebral desse trabalho: a multi-situação das experiências de mulheres africanas de diferentes países, religiões, etnias, línguas e vozes frente à migração. (Ver mapa 1)

A primeira interlocutora que conheci durante o trabalho de campo foi Efua, nascida no Togo e que está no Brasil há cinco anos. Conheci Efua em Salvador, ambas nascemos em uma sexta-feira! A segunda interlocutora chama-se Aminata, nascida no Senegal está no Brasil há quase três anos, fomos apresentadas por outra pesquisadora durante o trabalho de campo em São Paulo. Eu e Aminata passamos horas conversando sentadas, enquanto a cidade passava aos nossos olhos. Posteriormente, na Galeria Presidente, também em São Paulo, conheci Helena, Christine e Pauline que são nascidas na mesma família, na República Democrática do Congo. Desde o encontro etnográfico com as interlocutoras nas cidades de Salvador e São Paulo, sigo, através de suas narrativas, os projetos migratórios e seus percursos migratórios, desde a saída de seus locais de origem até o Brasil.

A dissertação está organizada a partir da introdução e cinco capítulos, cujos conteúdos e abordagens serão explicitadas a seguir. Na Introdução apresento minhas aproximações com a temática, a delimitação do problema e as justificativas de estudo, enfim os caminhos que me levaram a esta dissertação. No Capítulo 1 apresento as discussões teórico-metodológicas que fundamentam e que vão dar lugar a etnografia multi-situada com mulheres migrantes africanas, oriundas de quatro países. A multi-situação dos projetos, das experiências e dos percursos migratórios das interlocutoras no país de origem, e nos países de destino me levaram a utilizar abordagens, métodos, técnicas e categorias analíticas que dessem conta da complexidade dessas trajetórias migratórias.

O capítulo 2, *Construindo os caminhos teóricos na Rua*, tem como centralidade discutir de que forma construí o pensamento teórico sobre o tema. No qual apresentei, os conceitos e definições para analisar a multi-situação das trajetórias das sujeitas da pesquisa. Nesse sentido, a narrativa do projeto e o percurso migratório dessas interlocutoras e a minha experiência em campo, me permitiram conhecer o universo migratório das interlocutoras no centro da cidade de São Paulo. As experiências em campo e o (re) encontro com as teorias fizeram com que eu questionasse alguns conceitos que apareciam como centrais no início da

pesquisa, acrescentando alguns e retirando outros. O capítulo tem por objetivo configurar essas discussões conceituais para a compreensão das trajetórias e do universo transnacional no Brasil.

No terceiro capítulo, *Em busca do futuro: os projetos migratórios, imaginação, sonhos, e redes na migração África-Brasil*, sigo os projetos migratórios de Efua, Helena, Aminata, Pauline e, Christine através de suas narrativas, desde a saída de seus locais de origem até o Brasil. O capítulo está dividido em três eixos migratórios desde o continente africano. O tipo de organização familiar, as relações de gênero, a religião, a etnia, a nacionalidade entre outros marcadores influenciam a construção da identidade narrativa do projeto migratório dessas mulheres. Argumento que a escolha do país de destino é fluida, e passa, muitas vezes, por uma análise afetiva, econômica e sobre as representações, imaginações e esperanças que as interlocutoras nutrem por esses lugares.

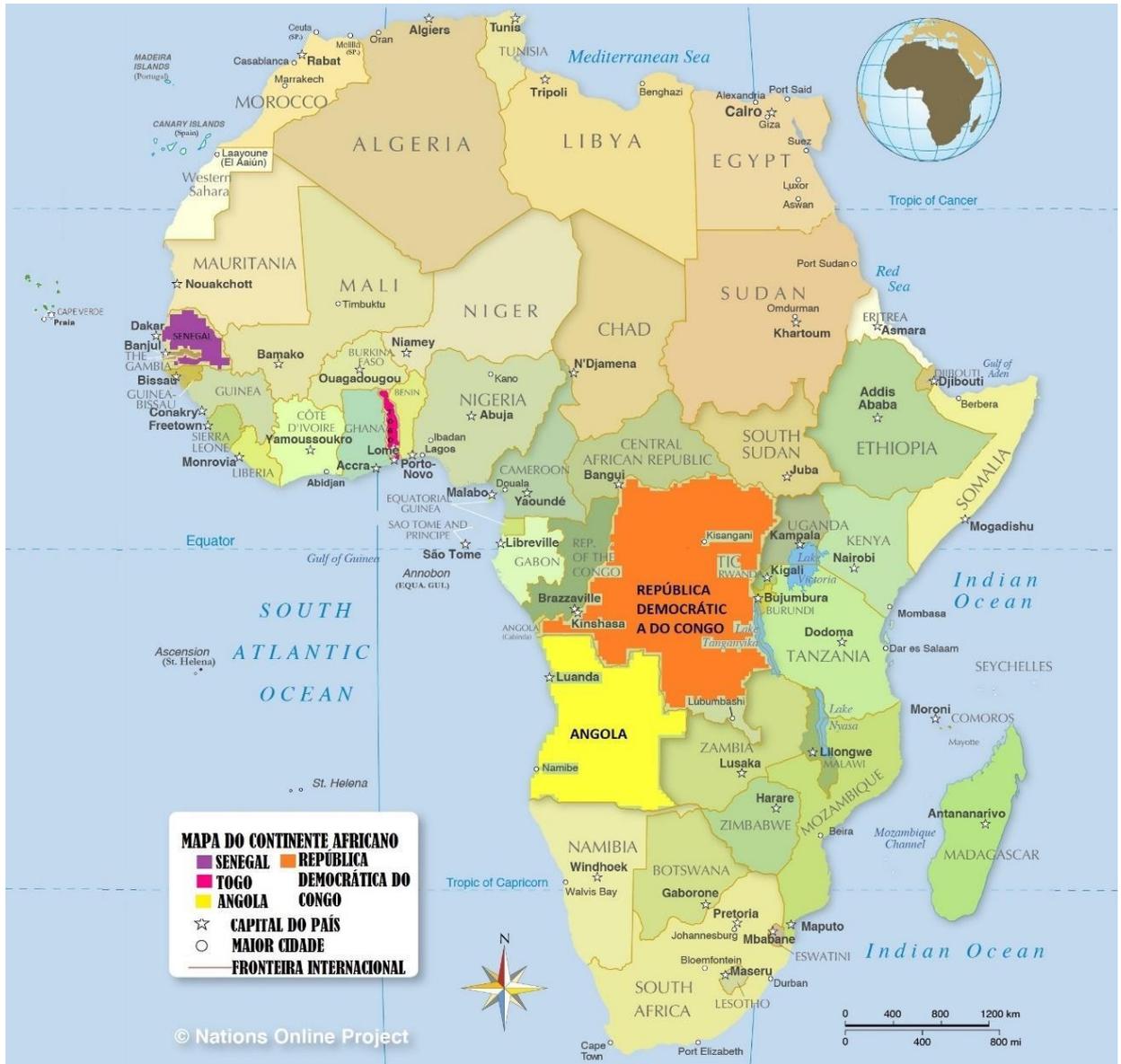
No quarto capítulo *Vivendo no futuro: As narrativas dos percursos migratórios e os circuitos afetivos de Efua, Aminata e Christine*, escolho as narrativas do percurso migratório das três interlocutoras para compreender diferentes experiências no Brasil desde a categoria circuitos afetivos. Busco refletir como, já no país de destino diante do desmanche inicial da imaginação que elas tinham do Brasil, as redes de relacionalidade<sup>7</sup> como a amizade e outras redes sociais afetam o percurso migratório dessas mulheres. Elas circulam em diversos espaços, cidades e relações em busca do seu sucesso migratório, aqui, a esperança e a imaginação continuam operando na trajetória das interlocutoras, mas desde a sua realidade vivida no Brasil.

No capítulo cinco, as narrativas das experiências afetivas sobre o percurso migratório das interlocutoras encontram outros personagens citadinos como brasileiros negros/as e brancos/as, haitianos, bolivianos, venezuelanos. Desde a experiência de etnografia de rua na cidade de São Paulo, é possível perceber que viver a cidade para as pessoas africanas, sobretudo as mulheres, é conhecer as representações que os/as brasileiros/as têm sobre o continente africano, e, portanto, sobre as pessoas africanas. Também é desfazer o imaginário construído sobre o Brasil, e que em muitos casos, sustenta a escolha do Brasil como o país de destino. Desde a experiência das interlocutoras em sentir o racismo na pele, em diferentes estados do país, pude perceber representações sobre migrantes de diferentes nacionalidades do continente africano, sobre as relações raciais no Brasil e nos lugares por onde passaram.

---

<sup>7</sup> Termo *relatedness* utilizado por Carsten(2000)(2004), e traduzido no artigo da autora A Matéria do Parentesco(2014) como relacionalidade. Essa categoria será melhor discutida no capítulo 2.

**Figura 1 - Mapa Geopolítico do Continente Africano**



Fonte: Retirado do site Nations Online(2020) e modificado pela autora.

## INTRODUÇÃO

*“Como a vida é tecelã imprevisível, ponto dado aqui vezenquando só vai ser arrematado lá na frente”. Caio Fernando Abreu*

### ***O caminho percorrido até o tema pesquisa...***

Há várias possibilidades de começar a narrar sobre a encruzilhada onde a vida da pesquisadora se encontra com o tema ou com o problema de pesquisa de uma dissertação. Acredito que apresentar brevemente esse encontro aqui abra os caminhos para entender algumas posturas e orientações epistemológicas que tomei nessa pesquisa. O movimento sempre me fascinou. Foi com o desejo de conhecer o movimento das pessoas que comecei a pesquisar migração.

O primeiro momento foi quando eu não havia ainda ingressado na universidade. Eu e minha mãe estávamos em São Paulo para visitar uma parte da nossa família, que havia migrado de Pelotas para São Paulo, no início dos anos 70. Na Avenida Paulista, enquanto caminhávamos, passando o olho nos produtos artesanais, um homem negro com um sotaque diferente me chamou, elogiando os meus *dreads*. Ele estava atrás de uma banca de tecidos muito coloridos, os chamados, “tecidos africanos”<sup>8</sup>. Conversamos um pouco e ele me disse que era nigeriano, e já morava há três anos no Brasil. Contou das viagens que já havia feito para alguns países da América. Contei que gostaria de comprar o tecido, mas que não tinha dinheiro no momento, mas voltaria no último dia de viagem para buscar. Retornei no último dia para comprar o tecido, chovia e já anoitecendo, a avenida estava um caos, alguns outros imigrantes já estavam recolhendo seus produtos para se proteger da chuva, e lá estava ele fazendo o mesmo. Ele havia guardado o meu tecido, paguei e avisei que já estava indo embora da cidade. A chuva e a correria não permitiram que conversássemos mais que isso e eu não guardei o seu nome. Interessava-me conhecê-lo mais, sobre o lugar de onde ele vinha e, por onde ele havia passado, os percalços, as mudanças que estruturavam todo o seu movimento.

O meu impulso por conhecê-lo era fincado na sua experiência “andarilha” no mundo. Assim, como me interessava pelas narrativas ciganas, os lugares experienciados pelas famílias

---

<sup>8</sup> Desde a etnografia multi-situada de Amah Edoh(2016) Utilizo aspas, para demarcar as tensões e conflitos dos jogos de autenticidade no espectro da globalização, na qual produção e comercialização *Dutch wax prints* criam imaginários sobre África no Brasil.

circenses, como a experiência nômade de muitas pessoas em situação de rua. (MAGNI, 1994) Durante a graduação em antropologia, entre 2015 e 2016, realizei uma pesquisa etnográfica coletiva na qual pesquisei, junto às pessoas em situação de rua, aprendendo a permitir que as histórias pessoais, tão singulares, pudessem me provocar um gosto e um respeito pelas aventuras e histórias das viagens que eles escolhiam me contar. Na minha concepção, eram/são contadores de histórias.

O segundo momento em que tive contato com a migração africana foi durante o segundo ano do curso de Antropologia na Universidade Federal de Pelotas. Nos primeiros quatro semestres da graduação, o meu foco de estudo era teoria feminista, antropologia de gênero e antropologia das relações raciais, desde as categorias de raça e gênero. Eu já me interessava pelos estudos de gênero no continente africano desde os textos de Oyèrónké Oyěwùmí. No último semestre de 2015, eu estava cursando a disciplina de Família e Parentesco e uma disciplina de Etnomusicologia, a disciplina exigia uma experiência de trabalho de campo.

Não tenho ideia de quando exatamente percebi pela primeira vez a presença dos imigrantes senegaleses na cidade de Pelotas. Lembro-me de caminhar pelo centro da cidade ou de estar dentro do ônibus e avistar aquele grupo de homens negros, na sua maioria altos, caminhando rápido pelo centro, com suas maletas abertas enquanto as bijuterias balançavam. Não imaginava que meses depois eu estaria ali “caminhando rápido” também. Decidi que iria me aproximar para realizar uma pesquisa, junto a essa comunidade senegalesa. Em um primeiro momento, a ideia era uma pesquisa para as duas disciplinas, articulando o sentimento de saudade às relações familiares, e a experiência de escutar música. Mas o tempo foi passando e foram dois anos realizando etnografia, entre as interações, risadas, conversas, brigas, aventuras, fofocas, junto a um grupo de senegaleses, vendedores ambulantes no centro da cidade, dando origem ao meu trabalho de conclusão de curso.

No verão de 2015, depois de alguns meses de trabalho de campo resolvi questionar Ousmane<sup>9</sup> sobre a ausência de mulheres senegalesas, na migração em Pelotas-RS. Eu sabia que o assunto era delicado, primeiro pelo fato de eu ser considerada uma possível pretendente, pelo fato de ter relativamente a mesma idade dos/as interlocutores. Depois pelo fato de que minha sexualidade era percebida como ambígua por muitos dos interlocutores. Assim, falar sobre

---

<sup>9</sup>Ousmane, é um nome fictício para um dos interlocutores com quem mais tive contato durante o trabalho de campo na cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul.

mulheres poderia parecer como “sondagem”, porque isso implicava falar sobre casamento, assunto desconfortável para muitos senegaleses jovens. Era comum, depois de criar intimidade, que alguns senegaleses me contassem que seus irmãos, ou eles mesmos não eram “solteiros” e que tinham esposas e filhos/as no Senegal, ou seja, que as remessas que enviavam mensalmente ou semanalmente não eram somente para a mãe. Essa narrativa sempre era acompanhada por uma informação adicional, mas percebida pelos senegaleses como fundamental: a possibilidade de ter várias esposas e a explicação de como funciona esse arranjo familiar<sup>10</sup>.

Era um fim de tarde de sábado, e os senegaleses já estavam se organizando para fazer compras no mercado para a janta, que seria *thiep*, um prato senegalês feito à base de arroz e peixe. Era comum eu realizar o trabalho de campo com Simone, uma colega de curso, que estava a fazer uma etnografia que tinha os senegaleses como interlocutores principais. Os senegaleses conheciam a família de Simone<sup>11</sup>, o esposo e a filha, que tinha a minha idade. Comentei com Simone sobre a possibilidade de conversarmos com Ousmane sobre o assunto, pois ele era um dos interlocutores mais animados. Estava sempre conversando com alguém e parecia mais aberto para esse tipo de assunto tabu. Trago então uma passagem do meu diário de campo:

*“Sábado<sup>12</sup> finalmente tomei coragem para falar com Ousmane sobre as mulheres. A Simone estava comigo, então ela que deu início à conversa, comentando sobre quando ela viajou de São Paulo para Porto Alegre de ônibus, e o ônibus estava lotado de senegaleses e tinham três ou quatro mulheres senegalesas, algumas delas com crianças. Ousmane riu, como sempre. Então antes que ele respirasse perguntei ”E não tem mulheres senegalesas em Pelotas?” Ele me respondeu sorrindo, com um ar deboche.” Não, não tem mulheres senegalesas em Pelotas, tem só uma em Rio Grande”. [...] Aqui (Rio Grande do Sul) tem mais mulher em Caxias (Caxias do Sul)”. (Diário de Campo, dezembro de 2016, Pelotas - Rio Grande do Sul)<sup>13</sup>*

---

<sup>10</sup>Segundo Rizwana Latha(2010), embora o Senegal tenha um Estado Laico, a religião é fortemente entrelaçada na política nacional e local; 95% dos/as senegaleses/as são muçulmanos/as e os políticos continuaram o padrão de cooperação com as irmandades sufistas muçulmanas. Nesse sentido, o islã produzido no Senegal incorpora as regras locais, desde as estruturas familiares baseadas na poliginia, onde um homem tem a possibilidade de ser esposo de várias mulheres. Assim, é possível a presença de famílias com uma esposa, e um homem-marido que circula entre as casas das esposas. (SOW, 2006)

<sup>11</sup> Simone Assis, é uma antropóloga e amiga com quem realizei campo junto aos imigrantes senegaleses entre os anos de 2015-2017, na cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul.

<sup>12</sup> Utilizo itálico e as vezes recuo no texto quando me refiro a fragmentos do diário de campo e conversas com as interlocutoras.

<sup>13</sup>Essa passagem me lembra duma outra situação experienciada, agora em 2019, na Galeria do Presidente, em São Paulo, ao conversar com um imigrante nigeriano sobre minha pesquisa, mas isso é conversa para outro momento. (Será detalhado no capítulo 5)..

A migração senegalesa no Rio Grande do Sul teve início depois de 2005 e está, principalmente, concentrada em Caxias do Sul e Passo Fundo, as primeiras cidades onde os imigrantes se instalaram e criaram associações. A primeira comunidade fica situada na serra gaúcha, e a segunda no norte do estado. Depois de mais de um ano realizando trabalho de campo, entre 2015 e 2016, junto aos imigrantes senegaleses no centro de Pelotas, no inverno de 2017, resolvi conhecer a “única senegalesa de Rio Grande”. Tive contato, por intermédio de uma professora de Antropologia, com uma estudante de ciências sociais que havia apresentado um trabalho final de disciplina sobre a imigração senegalesa na cidade de Rio Grande. O trabalho menciona algumas mulheres. Conversei com a estudante e marcamos de ir a campo juntas. Fui apresentada por ela aos senegaleses. Eles falaram apenas de uma mulher com quem seria possível conversar, pois essa já “*conversava bem*” português e já estava em Rio Grande havia mais de um ano. Thiam<sup>14</sup> contou-me sobre mulheres que estavam há mais tempo no Brasil, mas elas tinham viajado com seus maridos, e as que residiam na cidade tinham acabado de chegar e não “*falavam nada*” em português.

Nesta passagem da pesquisa, consegui enfim conhecer Mariama, uma mulher senegalesa, migrante que residia em Rio Grande, cidade do extremo litoral sul, do Brasil. Ela vendia as três refeições para imigrantes senegaleses que eram comerciantes ambulantes no centro da cidade: o café da manhã, o almoço e o lanche da tarde. Saía com um carrinho de supermercado distribuindo a marmita; eram três turnos. Mariama não era casada e tinha chegado a Rio Grande através do contato de seu irmão.

Depois de algumas dificuldades para conseguir conversar com Mariama, liguei para ela e afirmei que estava na cidade para fazer a entrevista. Então ela avisou que eu deveria esperar, pois não estava em casa e que iria me buscar no ponto onde Thiam vendia. Trago então uma passagem do trabalho de campo:

*“Demorou um pouco e quem chegou foi uma moça branca, baixinha e magra e disse: Você é que vai entrevistar Mariama? Vem comigo. Afirmei que sim e saímos andando. A moça avisou-me que trabalhava para Mariama “de ajudante”, contou-me também que era da Igreja Universal e que ela e Mariama tinham “o mesmo Deus, mas que eles (os senegaleses) rezavam de um jeito diferente”, mas eram muito disciplinados e trabalhadores. Quando fui apresentada a Mariama, ela me recebeu com um sorriso enorme; era negra, alta, gorda e usava uma jaqueta de couro, uma calça, e botas combinando. Mariama usava também uma peruca de cabelos castanhos escuros presos com um coque despretensiosamente desalinhado. Estava*

---

<sup>14</sup> Os nomes aqui utilizados são fictícios.

*surpresa: é você a pesquisadora? Respondi que sim. Então elogiou minhas tranças compridas, perguntando quem as tinha feito. Afirmei que era eu mesma que trançava meu cabelo, então disse: você também pode fazer em mim! Saímos conversando e ela me encheu de perguntas: Mas você é muito novinha! Quantos anos você tem? Você é casada? Você quer ir pro Senegal? Depois de algumas horas entregando comidas pelo centro e fui percebida como a irmã mais nova de Mariama, por muitos senegaleses que vinham até mim falando wolof<sup>15</sup>. Fomos para a casa de Mariama, ela esquentou o almoço, serviu-nos e tirou a jaqueta jogando-a ao sofá e sentou-se à mesa, antes de começar a comer tirou a peruca revelando seu cabelo tecido com tranças embutidas. Sem cerimônia, jogou-a no sofá junto à jaqueta. Depois de alguns minutos, lá estava sua ajudante, tentando consertar a pia que estava entupida por causa da massa dos beignet.<sup>16</sup> (Janeiro, 2017, Rio Grande- Rio Grande do Sul).*

Durante a graduação, não tive a oportunidade de conhecer outras mulheres senegalesas. No meu trabalho de conclusão de curso, as experiências vividas com Mariama e as suas narrativas sobre o Brasil, não apareceram de forma preponderante, por não ter tido contato com outras imigrantes senegalesas-wolof. Preocupava-me a construção de uma personagem etnográfica excepcional, sem ter contato com outras narrativas; eu poderia, sem querer, individualizar a tal ponto a experiência dessa sujeita ao colocá-la como “única senegalesa de Rio Grande”. Haveria um certo desequilíbrio e as experiências de Mariama poderiam aparecer como exceção frente à maioria de interlocutores homens.

Essa insatisfação que me acompanhava no campo, também me despertou o desejo de conhecer outras narrativas para compreender as dinâmicas da experiência migratória de mulheres senegalesas wolof no Brasil. Por essa razão construí o projeto de mestrado, tendo as senegalesas-wolof como as interlocutoras principais. Com a entrada no mestrado, o projeto de pesquisa foi modificado e o universo e as sujeitas da pesquisa mudaram, ampliando para mulheres africanas, o que discutirei mais adiante no texto.

Na presente pesquisa, o projeto migratório pode ser entendido enquanto um “esquema futurista” que envolve uma confiança no futuro e no imprevisível, onde é implementada uma lógica de mobilidade simultaneamente real, simbólica e social a partir do campo de possibilidades e impossibilidades, “existindo como meio de comunicação, como maneira de

---

<sup>15</sup> Segundo, Fiona Mc Laughlin(2008), em 2008, o Senegal tinha uma população de 11 milhões de pessoas, na qual aproximadamente, 44% pertenciam ao grupo étnico Wolof, e 90% da população falava Wolof como primeira ou segunda língua. A autora afirma que embora o francês seja a língua oficial, o Wolof é percebido como um idioma nacional.(p.148)

<sup>16</sup> Beignet é um bolinho que nos remete ao bolinho de chuva. Ele é sem recheio, e tem um marcante sabor de laranja e côco, pode levar noz moscada ou não (MOREIRA, 2019).

expressar, articular interesses, objetivos, sentimentos, aspirações para o mundo frente às realidades sociais, econômicas, as redes de parentesco, as políticas restritivas entre outros. (XAVIER, 2010; LOBO, 2016, DEFREYENE; 2015)

Diante disso, esta pesquisa procura entender como são forjadas e experienciadas as trajetórias migratórias dessas mulheres africanas. Desde o movimento migratório, compreender a construção, os “desmanches” ou a “reconfiguração”, “desconstrução” do projeto migratório a partir dos percursos migratórios realizados pelas interlocutoras nas cidades por onde passaram, principalmente São Paulo. Algumas questões me inquietavam: (a) Como foi construído o projeto migratório das interlocutoras? (b) Como as interlocutoras imaginavam o Brasil? (c) Como são vividos os percursos migratórios? Como as interlocutoras experienciam e percebem a realidade de ser considerada “mulher africana migrante” no contexto brasileiro? Foi a partir destes questionamentos que fui construindo a minha problemática de pesquisa, a seguir apresentada.

### **A construção do problema de pesquisa**

Segundo Sansone (2004) América Latina, Caribe e o Continente Africano mantiveram entre si uma relação sul-sul, bem mais antiga que aquela selada pela noção de “Global South”, embora instauradas inicialmente como resultado do processo escravizador e colonizador nos dois lados do Atlântico. Segundo o autor, elas sempre tiveram uma relação específica e relativamente intensa em termos de fluxos culturais, acrescento aqui, populacionais, forjadas pela primeira modernidade. (p.4) O fenômeno dos retornados, na costa dos escravos, o lusotropicalismo, as lutas anti-racistas e anti-coloniais... São várias as possibilidades de pensar as relações e as presenças do Brasil no continente africano e vice-versa.

Visentini (2010) sugere que o grande giro capitalista em direção sul-global fez com que a África virasse uma das protagonistas relações exteriores brasileiras, fenômeno esse que foi potencializado pela existência de laços coloniais e acordos bilaterais na década de 60”. O autor afirma que além da presença através de empresas estatais como a Petrobras e a Embrapa, o setor privado brasileiro também está presente no continente, desde as “empresas privadas de remédios, cimento, construção civil, carvão, exportação de celulares e venda de máquinas coletoras”. Somado a isso, acrescento aqui, a cooperação internacional no âmbito da Educação, como os convênios de ensino superior nos institutos públicos e privados e a criação de universidades públicas federais com o interesse político econômico de cooperação sul-sul (BAENINGER, 2018). Mendes(2012) também mostrou o lugar das novelas brasileiras em

diversos países do continente africano, onde a novela se constitui como “uma verdadeira vitrine do Brasil, para vender modas, comportamentos, estilos de vida, entre outras coisas”.(p.9) Além disso, o caso de missionários, ajudantes humanitários, igrejas neopentecostais e a própria narrativa de migrantes que estão a viver em países da América Latina ou Caribe provocam a proliferação “dessas conexões globais que intensificam a produção de possibilidades materiais e subjetivas para a construção do Brasil como um país de destino” (BAENINGER, 2018).

Nos últimos quinze anos, as migrações sul-sul de africanas/os em direção aos países da América Latina, principalmente o Brasil, revelam diversos movimentos migratórios que desafiam os paradigmas convencionais e rompe com as explicações baseadas nos fatores expulsão e atração,” inserindo-se no arcabouço teórico das migrações transnacionais Sul-Sul” (ELIZALDE, THAYER CORREA, CÓRDOVA, 2013). Segundo Baeninger (2018), a maioria dos/as imigrantes africanos que chegam no Brasil são jovens e adultos, a maioria homens.

As trajetórias migratórias de Efuá, Aminata, Helena, Christine e Pauline revelam experiências multi-situadas desde os seus países de origem até os percursos migratórios no Brasil. Existe uma gama de singularidades presentes nas suas narrativas,mas também pluralidades fazem com que suas experiências encontrem aproximações com as de homens africanos migrantes. Por isso, as trajetórias migratórias das interlocutoras não podem ser determinadas pelas pesquisas protagonizadas por imigrantes africanos homens, a pesquisa com mulheres migrantes fornece uma nova uma parte da migração africana que não é considerada quando se pesquisa o campo da migração africana no Brasil.

A trajetória migratória que começa em um único espaço, sociedade de origem e destino, onde os/as imigrantes não deixam completamente a sociedade de origem, mas que nunca chegam a sociedade de destino estão sempre aqui e ali”, o desejo pelo trânsito migratório entre a o país de destino e o de origem, as relações estabelecidas no país de destino, as redes de relacionalidade permitem que as trajetórias das interlocutoras possam ser consideradas transmigrantes.

Para Elizalde, Thayer Correa, Córdova (2013), os efeitos dessas migrações têm gerado três grandes campos problemáticos a serem identificados: as sociedades de origem, as de destino e a subjetividade na experiência diária dos próprios sujeitos migrantes. Para as autoras, em relação à sociedade de origem, os impactos das remessas revitalizam as economias familiares e locais, além de alimentar a promessa de um projeto migratório coletivo fincado na

construção de um imaginário transnacional. As autoras afirmam que o surgimento e o crescimento de identidades e práticas transnacionais trouxeram à luz novidades e complexidade que muitos/as migrantes experienciam; a trajetória migratória que começa em um único espaço, sociedade de origem e destino, onde os/as imigrantes não deixam completamente a sociedade de origem, mas que nunca chegam a sociedade de destino, estão sempre aqui e ali. Essa realidade extrapola os limites discursivos clássicos da antropologia para o continente africano, como etnia, nação, “tribo”, e que devem ser questionados à luz dessas práticas transnacionais que revelam a fragilidade do que determina essas categorias. Em relação às sociedades de destino, os discursos políticos e estatais frente à nova realidade migratória, a reorganização de setores das economias de algumas regiões e o surgimento de novas identidades transformam as referências culturais das cidades. Por outro lado, os usos práticos diários modificam a fisionomia de bairros e cidades, acrescidos da violência social, do racismo e da xenofobia que se adaptam a novos alvos, vão desenhando apenas alguns dos fenômenos mais óbvios que as sociedades de destino experimentam. Em relação à subjetividade, a pessoa que migra enfrenta processos de frustração como o não reconhecimento das qualificações acumuladas no local de origem, a violência racista e xenófoba diária e o medo dos fracassos dos projetos e as promessas constituídas junto às famílias.(p.5)

São muitas as influências para a construção do projeto migratório e para a escolha da sociedade de destino. Seja o Brasil primeira, segunda ou terceira opção, existe um imaginário acerca do país. O imaginário tem implicações nas motivações de qualquer tipo imigração e na elaboração do projeto migratório, exercendo impactos nas decisões de migrar. Segundo Appadurai (1996) esses imaginários são globalizados e é posto que os processos de globalização são estruturados nas dinâmicas geopolíticas de supranacionais de raça, gênero, sexualidade, classe e nação que lhe são próprios, mas não só. (FURTADO, 2015; COLLINS, 2009)

Antonio Elizalde, Luis Eduardo Correa e Maria Córdova (2013) afirmam que o/a migrante contemporâneo interroga a ideologia que fundamenta a nação de destino, ao complexificar o sistema de distribuição de recursos, oportunidade e direito, alterando as condições de realização da democracia. Esse efeito é dialético, pois a partir das experiências migratórias, a/o migrante também interroga a si mesma/o, contesta e/ou reafirma suas certezas culturais perante a sociedade de origem. Nesse sentido, discuto os efeitos desses percursos migratórios que extrapolam a rota geopolítica Sul-Norte na experiência das/os migrantes. Para Pilar Uriarte (2006),

Neste tipo de deslocamentos muitos dos pressupostos construídos da perspectiva dos países “desenvolvidos” devem necessariamente ser reformulados colocando na discussão elementos de relevância construídos localmente. Descentrar o debate migratório do eixo norte-sul possibilita uma visão mais acabada da diversidade e complexidade das dinâmicas de mobilidade de população e resulta uma necessidade para entender os significados dos deslocamentos para as pessoas envolvidas neles e a sociedade que os recebe. (p. 213)

Se a iconografia dos estudos clássicos de migrações globais/transnacionais estava ancorada no/a migrante como “homem heterossexual em busca de trabalho” e fundamentada no paradigma do imigrante branco ( ANDRADE,2017; BRAH, 2005; SAN JUAN, 1991), essa noção fincada na experiência do “migrante econômico” já era problemática porque não incluía outras possibilidades de modelos migratórios. Foi nos anos 70, influenciados/as pelos movimentos feministas, através do conceito “feminização das migrações”, que as/os estudiosas/os do fenômeno migratório “abriram o olho” para as experiências das mulheres nesse processo. Esses estudos abriram caminho não só para pensar gênero relacionado às mulheres, mas também nas experiências migratórias dos homens. As discussões sobre sexualidade, enquanto orientação sexual e de identidade de gênero, só chegam aos estudos migratórios a partir dos anos 2000. (ANDRADE, 2017)

Ao romper com a iconografia homogeneizadora dos modelos migratórios, essa proposta aponta as mulheres africanas migrantes como protagonistas na narrativa do projeto migratório, ao questionar os modelos explicativos que “olham para o homem como o protagonista central da migração tendo em conta o seu papel de provedor da família enquanto à mulher é atribuída o lugar secundário”, pois acredito que esses modelos estão baseados na idéia ocidental de família, a nuclear. (FORTES, 2013, OYEWUMI,2005).

A partir da perspectiva teórico-epistemológica da Oyewumi(2005), a minha proposta etnográfica se propõe vigilante em relação masculinização do poder nas hierarquias sociais, presente nas análises realizadas por teóricos/as ocidentais feministas ou não, nas pesquisas sobre gênero, migração, família, que tendem a reproduzir e justificar preocupações geopolíticas do norte global. (ÉVORA,2015). Nos estudos migratórios as mulheres, geralmente, são retratadas desde uma perspectiva masculinista porque as pessoas tendem a pensar que elas migram somente com os maridos, com os primos, com os namorados ou com os irmãos.

A ensaísta e crítica cultural, Dionne Brand sugere que:

Origens. Uma cidade não é um lugar de origens. É um lugar de transmigração e transfiguração. As cidades recolhem extraem e perdem e deliberam os/as viajantes. Origens são reabilitadas e reconstruídas aqui. Um/a torturador/a no Chile se torna um/a motorista de táxi, um ladrão/a inglês torna-se um vendedor/a de ações e um senhor/a da guerra da Eritréia se torna um mensageiro de bicicleta. Um homem de negócios indiano, um guarda de segurança, um policial de Hong Kong, um garçon, uma garota ucraniana de sexta geração, uma assassina, um professor caribenho, um caseiro, um fazendeiro dos Açores, um operário da construção civil. (BRAND, 2001, p. 62-63)[tradução minha]<sup>17</sup>

A migração também é imprevisível e é necessário entender como essas experiências são vividas pelas/os migrantes transnacionais, desde o contexto cultural prévio, mas também desde a capacidade criativa e de transformação desses sujeitos durante o percurso e a sociedade de destino, acionando a idéia de agência (UNIARTE,2006; P.215).

Embora muitos estudos baseados na discussão da feminização das migrações ainda apresentem a trajetória das mulheres migrantes como “mães” e “esposas”, reduzidas a “acompanhantes” no projeto migratório dos maridos, as pesquisas como a de Fortes, Lobo, Rocha e Évora, e também minha experiência etnográfica, revelam mulheres africanas que viajam sozinhas ou acompanhada de outras mulheres. Revelam que o “viajar sozinha” significa que o projeto migratório tenha um objetivo individual, mas que essa(s) mulheres migrantes tornam-se as responsáveis pelo projeto coletivo familiar. Além disso, a realidade de escolaridade, casamento, religião, nação, etnia, *background* socioeconômico e redes sociais, desde o país de origem, variam, tangenciando diferentes projetos migratórios que produzem múltiplas trajetórias.

Posto isso, compreender os caminhos traçados por cinco mulheres oriundas de diferentes países do continente africano, pode ampliar meus conhecimentos nos estudos sobre migrações, além de poder identificar nas trajetórias de mulheres, diferentes formas de migrar.

Esses percursos migratórios são realizados em diversas cidades do Brasil por onde as interlocutoras passaram. Assim, a interpretação que elas fazem do Brasil está inscrita nesse itinerário urbano marcados por circuitos afetivos nas grandes e médias cidades de diferentes

---

<sup>17</sup> Origins. A city is not a place of origins. It is a place of transmigrations and transmogrifications. Cities collect people, stray and lost and deliberate arrivants. Origins are rehabilitated and rebuilt here. A torturer in Chile becomes a taxi driver, an English thief becomes a stock hawker, an Eritrean warlord becomes a bicycle courier. An Indian businessman a security guard, a Hong Kong policeman a waiter, a sixth-generation Ukrainian girl a murderer, a teacher from the Caribbean a housekeeper, a farmer from Azores a construction worker. (BRAND,2001 p.62-63)

estados brasileiros. Escolhi a cidade de São Paulo para realizar o campo pois, desde minha experiência de campo com imigrantes senegaleses, São Paulo aparecia como uma cidade que possuía uma diversidade de modelos migratórios e pessoas africanas de diversas nacionalidades, o que significava a possibilidade de eu conseguir encontrar mais mulheres migrantes. Na sequência do trabalho de campo, surgiu a necessidade de compreender esses percursos migratórios das que extrapolam o eixo paulistano, e passam por Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Minas Gerais, Alagoas, Rio de Janeiro, Salvador, e aparecem na narrativa das interlocutoras. Enquanto em relação a esses espaços urbanos, eu as acompanho através da narrativa, na cidade de São Paulo, eu tenho a oportunidade de observar e viver esse lugar praticado pelas interlocutoras. São Paulo aparece na narrativa de muitas interlocutoras como “um lugar para onde elas nunca querem voltar”, ou como lugar que foi de passagem, mas também um lugar onde as interlocutoras constroem projetos de vida, desde fazer família, trabalhar, ter filhos/as.

No primeiro capítulo, que virá a seguir, vou apresentar os caminhos teórico-metodológicos para conhecer as trajetórias migratórias dessas mulheres africanas e analisar a narrativa sobre seus projetos e percursos.

# 1 CAMINHOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

## 1.1 Etnografia Multi-situada e Migração

*“A palavra “travessia”, na origem, era o vento contrário à direção da navegação. Pela via do latim, “transversus”, é prima etimológica de “travessão”, o símbolo que corre no fluxo contrário das frases- criando um hiato no centro do sentido – e devora nossos caminhos retos” (Sofia Netroviski, Amarello #32)*

*O mundo é como uma máscara dançando. Se você quer vê-lo bem, não deve ficar parado num lugar só. – A Flecha de Deus, Chinua Achebe*

A primeira citação acima performa uma sensação que George Marcus (1995), chamou de ansiedade metodológica. Esse sentimento tomou-me durante o trabalho de campo junto a imigrantes senegaleses na cidade de Pelotas no Rio Grande do Sul, de 2015-2017. O trabalho foi realizado em meio ao fluxo citadino do centro de Pelotas, entre bolhas de sabão, vendas de mercadorias, música, trânsito de animais, pessoas e carros. Desde o primeiro encontro expliquei o que pretendia fazer ali e perguntei se poderia ficar, era um grupo de três senegaleses, como eles já me conheciam, pois, uma colega nos havia apresentado, confirmaram que sim. Nos encontros posteriores enquanto eu andava pela cidade com esse grupo, eles foram me apresentando a outros senegaleses que também eram vendedores ambulantes. Assim, depois de um tempo eu já conhecia o rosto e o nome de quase todos imigrantes senegaleses que eram vendedores ambulantes. Naquele momento, eu tinha contato com mais vinte imigrantes senegaleses, todos homens, de 20 a 35 anos, que transitavam entre várias cidades do extremo sul do Brasil, mas tinham casa na cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul. A pesquisa tinha como tema as relações de família e parentesco frente ao sentimento de “saudade”, que delineava a experiência migratória dessas pessoas.

No entanto, as fortes experiências de campo que envolviam violências e representações de raça e gênero me levaram a pensar outros aspectos, que estruturavam a representação e as políticas citadinas para os imigrantes senegaleses. sobretudo os comerciantes que ocupavam o centro da cidade de Pelotas, conhecida por sua nostalgia escravocrata. Assim como os senegaleses transitavam com suas mercadorias pelo centro da cidade, transitavam também pelo território sul do continente.

No mês de dezembro do ano de 2015, lembro-me de conversar com Abduh cerca de três horas sobre suas viagens pelo continente americano, pela República Dominicana, Argentina... entre outros, sobre a saudade que sentia de sua mãe que havia ficado no Senegal e do ciúme em relação a um dos irmãos por parte de mãe que, segundo ele, não morava no Senegal, mas conseguia viajar para visitá-la frequentemente. Depois daquele encontro, voltamos a conversar na mesma semana, na outra semana fui procurá-lo e recebi a notícia de que ele havia viajado para outra cidade. Na primeira experiência, senti uma grande falta de Abduh, tínhamos trocado músicas, conversado sobre experiências de suas viagens, discordado e até iniciado uma possível briga. Na época, perguntei para vários imigrantes senegaleses se eles possuíam o número de telefone de Abduh, ninguém me forneceu, eles desconversaram. Fui me acostumando com essa mobilidade. O grupo mudou diversas vezes, seja com a saída, seja com a entrada de novos imigrantes.

Chinua Achebe performa uma possibilidade epistemológica de solucionar esse desconforto. Desde 2015 eu já estava experienciando os efeitos de uma modalidade migratória multi-localizada e transnacional, tendo contato com um grupo fluido de imigrantes, pois os caminhos retos oferecidos pelas ideias de origem/ destino já haviam sido borrados pela narrativa dos interlocutores e pela minha experiência de campo. Por isso, no projeto de mestrado, quando decidi continuar a realizar uma etnografia da migração procurei utilizar abordagens, métodos, técnicas e categorias analíticas que dessem conta da complexidade desses percursos migratórios. Escolhi a etnografia multi-situada, conceito introduzido por George Marcus (1995). Esse tipo de etnografia é caro aos estudos migratórios, pois para autor, entra no “campo das aplicações óbvias das estratégias multisituadas”. Lobo (2016) afirma que “a perspectiva de Marcus, atenta para a complexidade das unidades domésticas dos/as migrantes e para a importância de seguir biografias (individuais e familiares) e coletar narrativas”. Como afirma Marcus (1995) a etnografia é baseada na atenção ao cotidiano, um conhecimento íntimo das comunidades e grupos face a face. A noção de que a “etnografia pode ampliar seu localismo comprometido para representar um sistema mundo parece antitético à sua própria natureza e, portanto, além de seus limites” (p.40). Isso é o que causaria as ansiedades metodológicas. No entanto, como critica Tomlinson (2011) apesar de Marcus apresentar três razões para as ansiedades metodológicas, a causa dessas ansiedades é que a noção de etnografia multi-situada desafia a própria ideia da etnografia e do que é central para a disciplina. Nesse sentido, como explicam Gupta e Ferguson (1997), o cerne da proposta etnografia multi-situada está enraizada no reconhecimento de que o "campo" da investigação etnográfica não é simplesmente um lugar

aguardando para ser inserido, mas um "espaço conceitual" cujos significados e limites são negociados continuamente pelo etnógrafo e seus informantes.

Ao longo dos dois semestres de 2018, o projeto que submeti no processo seletivo foi modificado. De início, o projeto de dissertação foi intitulado como “Raça-gênero e Parentesco no contexto transnacional da diáspora senegalesa”. Depois, já no primeiro encontro de orientação, após alguns acordos o projeto recebeu o seguinte título: “Percurso Migratórios de Mulheres Africanas no Brasil: percepções sobre raça e gênero”. Se, antes as interlocutoras seriam apenas mulheres senegalesas-wolof, o universo de pesquisa fora ampliado para mulheres de outras nacionalidades do continente africano. Essa mudança de universo exigiu esforços teórico-metodológicos para compreender diferentes localidades sem excluir o global. Além disso, a categoria “mulheres africanas”, dizia especificamente das sujeitas de pesquisa que eu planejava conhecer, ou seja, a primeira proposta de abordagem em campo era “estar aberta” às possibilidades, para depois a partir dos dados, localizar os países. No entanto, em campo, essa categoria assumiu outra conotação, pois diz respeito às reconfigurações identitárias dessas pessoas no contexto brasileiro. Nesse sentido, durante o texto, irei oscilar entre as nacionalidades das interlocutoras e a categoria de “mulheres africanas”.

Ao expandir o universo de pesquisa, procurei desfazer-me do nacionalismo metodológico muito caro aos estudos africanos. Para Peirano (2004), o nacionalismo metodológico refere-se à maneira pela qual as ciências sociais ficaram presas às relações de poder e tradições confinadas em fronteiras nacionais e, em última instância, requerem diferentes abordagens metodológicas e instrumentais. No entanto, é preciso dizer que no contexto dos Estudos Africanos, existe outro tipo de “nacionalismo metodológico”; esse tipo de nacionalismo diz respeito aos países, regiões ou localidade onde os/as antropólogos “africanistas” possuem sua especialidade, “onde cada antropólogo se tornou uma instituição em si mesmo, muitas vezes inibindo pesquisas de campo em suas áreas de estudo.” (p.50) O transnacionalismo metodológico oferecido pela rejeição do estudo do movimento migratório a partir do binário origem ou destino, ou de uma abordagem que muitas vezes informou os estudos antropológicos no continente africano e no sul asiático, permitiram que eu pudesse ampliar o universo de pesquisa para sujeitas nascidas em vários países do continente africano. Nesse sentido, o transnacional aparece primeiro como uma rede social sustentada pelos afetos, parentesco, remessas enviadas a sociedade de origem, mas também ao constante retorno seja para visitar familiares, casar, batizar os/as filhos/as nascidos/as no Brasil, realizar rituais

religiosos e espirituais, comprar uma casa, mas também a partir dos contatos via internet, com programas locais de televisão, jornais e músicas.

Através da narrativa do percurso migratório dessas mulheres de diferentes países do continente africano, mais especificamente da África Ocidental (Senegal e Togo), África Central (República Democrática do Congo) e da África Austral, (Angola) durante o trabalho de campo, os fluxos “circulação de significados culturais, objetos e identidades”, são incorporados nas relações sociais e nas experiências das/os migrantes que moldam ativamente esses campos internacionais, borrando as fronteiras entre os países. (Gallo, 2016)

A etnografia multisituada é interessante nesse universo, por possibilitar a recusa ao presentismo etnográfico e histórico, muitas vezes produzido por antropólogos/as sobre a África, no continente ou fora dele, que mostram desinteresse nos temas como globalização, antropologia urbana, entre outros (Marc Ela, 2013). Muitos trabalhos que vêm sendo realizados sobre migrantes africanos/as no Brasil focam na experiência migratória a partir do destino, ignorando a experiência vivida em África e/ou outros continentes antes de chegar ao Brasil, além de estabelecerem um destino final, como se não existissem modelos migratórios prevendo o retorno, além do modelo migratório de estudantes africanos. O interesse de conhecer a experiência anterior das pessoas que eu pretendia conversar provocou-me interesse pelas histórias dos lugares habitados pelas interlocutoras e suas famílias. Essa narrativa do lugar praticado (Certeau, 1998), é pensada nessa pesquisa desde a narrativa das interlocutoras.

A forma como encontramos e compreendemos os/as sujeitos de pesquisa afeta profundamente os resultados da etnografia, mas também a própria escolha de métodos reflete a forma como a migração é conceitualizada. Nesse sentido, como informa Évora (2015), ao concordar com a perspectiva de Berriane e De Hass (2012), as escolhas metodológicas devem considerar a necessidade de capturar aquilo que mais caracteriza a mobilidade contemporânea: a diversidade e fluidez e a natureza transnacional crescente da vida do/a migrante pela qual o movimento não mais se detém na ligação entre uma origem e um destino, mas envolve redes que atravessam países, culturas, redes de sociabilidades. (p. 115) Nesse sentido, a pesquisa de cunho antropológico será realizada a partir da etnografia. Para Peirano (1995), a etnografia não deve ser entendida enquanto método, pois a experiência etnográfica é estruturante da Antropologia, ou seja, o fazer antropológico está inexoravelmente ligado ao fazer etnográfico. No fazer etnográfico, prática e teoria são inseparáveis, pois esse fazer-com é perpassado o tempo todo pela teoria. Na etnografia, portanto, estamos desenvolvendo o que

Pierre Bourdieu definiu como uma teoria em ato. (p.15) Segundo Magnani a etnografia “não se confunde nem se reduz a uma técnica; pode usar ou servir-se de várias, conforme as circunstâncias de cada pesquisa; é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos” (2002, p.17).

Nessa pesquisa, ao etnografar o percurso migratório de mulheres africanas, caminho para superar a dicotomia nos estudos migratórios, sobretudo os das migrações africanas: o binário emigração/imigração; origem/destino. Utilizar o percurso enquanto abordagem é guardar a intenção biográfica no exercício etnográfico. Nesse sentido, experiências passadas e experiências presentes se cruzam frente às redes de relacionalidade e os laços transnacionais. Aqui, não se pretende realizar uma história de vida dos/as interlocutores/as, mas focar na experiência do/a sujeito/a sem a pretensão de reconstrução narrativa de sua vida. Não interessa a esse projeto de pesquisa a linearidade da narrativa do/a sujeito/as sobre a sua vida, mas as tramas, os enredos presentes no processo de configuração de uma experiência social singular. As narrativas dos percursos migratórios, podem aparecer enquanto “fonte de informação quando falam de uma experiência que ultrapassa o sujeito que relata); como evocação quando transmitem a dimensão subjetiva e interpretativa do sujeito; E como reflexão quando contêm uma análise sobre a experiência vivida”. Por isso, a própria pessoa que narra articula a relação entre reflexão e evocação. (KOFES, 1994). Por isso, essa etnografia foi informada mais por relações profundas com informantes fundamentada em localidades específicas do que em "encontros de viagem" (CLIFFORD 1997).

Além disso, uma etnografia da migração, ao analisar o poder do movimento nas dinâmicas e conflitos sociais, também desestabiliza com a possível autoridade da/o antropóloga/o a, que, herdada da etnografia clássica movia-se “entre aqui e lá”, enquanto acreditava erroneamente que as/os sujeitas/os de pesquisa ficavam estagnados a espera das novas questões a serem feitas pelos/as antropólogos/as. (FORTES, 2015) A migração é, neste contexto, como “uma herança das representações práticas partilhadas por todas as pessoas” que se cruzam ao longo da experiência migratória, onde a abordagem multi-situada aparece semelhante a uma ideia de “um único campo”, onde há peculiaridades relacionadas com cada lugar narrado pelxs interlocutorxs, mas esses não representam o cerne do meu estudo, mas alguns dos vários aspectos da pesquisa. (DEFREYNE, 2015, p.238-39).

Ancorada nas ideias de Marcus (1995) e Lobo (2016) sigo desde as narrativas das interlocutoras, “pessoas e suas redes de relacionalidade” traçando suas trajetórias por meio de

suas narrativas para entender a construção do projeto migratório e seu percurso, as percepções antes e depois da migração, os laços transnacionais, os arranjos familiares. Essa análise de percurso migratório possibilita a interconexão de temporalidades e de lugares (Kofes, 2001). No entanto, para Lobo, “seguir as pessoas não implica necessariamente em fazer pesquisa em múltiplos espaços, mas é combinar distintas experiências metodológicas: observação participante, entrevistas, pesquisa em arquivos, (p.129). O trabalho de campo foi realizado, através da observação flutuante e da observação participante, da realização de entrevistas informais e da descrição densa dessas ações no diário de campo. Segundo Colette Pétonnet (1982) a observação flutuante consiste em permanecer vago e disponível em toda a circunstância, não recomendável mobilizar atenção a um lugar ou objeto específico, mas em deixar-se “flutuar” de modo que as informações o penetrem sem filtro, sem a priori, sem o que a autora nomeou como “informante privilegiado”, até o momento em que pontos de referência, de convergências, apareçam e nós chegamos, então, a descobrir as regras subjacentes. Para a autora, esse tipo de observação acaba quando começa a do tipo participante. Segundo Ingold (2016) essa última consiste em

“se manter atento ao que os outros estão fazendo ou dizendo, ao que acontece à sua volta; a acompanhar os demais aonde quer eles vão, ficar à sua disposição, não importando o que isso implique e para onde o leve. Fazê-lo pode ser perturbador, e implicar riscos existenciais consideráveis. É como lançar o barco na direção de um mundo ainda não formado - um mundo no qual as coisas ainda não estão prontas, são sempre incipientes no limiar da emergência contínua. Comandados não pelo dado, mas pelo que está a caminho de sê-lo, deve-se estar preparado para esperar, deve-se estar disposto a esperar” (p.408)

Minha entrada e inserção em campo na cidade de São Paulo aconteceu acompanhada por duas pessoas, em diferentes lugares da cidade. Conitei, com Ana Lidia Aguiar, doutoranda em Sociologia(USP), mulher branca, com quem realizei campo no bairro do Brás. E com Elisa Hipólito, mestranda em Antropologia(USP), mulher negra, com quem realizei campo no bairro da República. Conheci ambas através de redes de antropólogas e sociólogas com quem estabeleci contato a partir de redes de parentesco e em congressos de antropologia. Ambas estudam migração na cidade de São Paulo, e estão a pesquisar junto a imigrantes africanas/o. Quando as conheci, Ana Lydia estava a pesquisar com migrantes de diferentes nacionalidades e proveniente de dois continentes, americano, principalmente latino-americano e do continente africano. Já Elisa, estava interessada nas sociabilidades e redes das mulheres africanas, nos salões de beleza, principalmente em relação a circulação dos cabelos, tranças etc. As duas pesquisadoras não são nascidas na cidade, e chegaram até São Paulo em função de estudo e

trabalho. Não é minha intenção reduzir a inteiridade dessas pesquisadoras em uma breve descrição. No entanto, acredito que o campo se deu de forma completamente diferente também por causa da identidade racial e de gênero, pelas trajetórias religiosas, e também pela personalidade das pesquisadoras com quem realizei o campo. Não foram todas as saídas a campo que fiz com elas, no entanto, a minha experiência inicial e inserção foram a partir desse campo compartilhado. Nesse sentido, contei com a rede de pessoas com quem Ana está a pesquisar, e ela apresentou-me a Aminata. O campo na Galeria do Presidente, realizei com Elisa, nos inserimos no contexto da Galeria e realizamos saída de campo juntas, cada uma com seu roteiro de pesquisa.

No que diz respeito às entrevistas, realizei diferentes, formais e informais, ambas com roteiro específico, com algumas perguntas orientadoras, agrupadas desde eixos: projeto migratório, sociedade de origem, família, imaginação, sociedade de destino, racismo. O objetivo era acessar algumas reflexões sobre o percurso migratório, e iniciar o assunto. Quando conversei com Aminata, por exemplo, não realizei nenhuma entrevista. Por isso, a discussão e análise de seu percurso migratório estão em terceira pessoa, e é baseada somente nas minhas anotações do diário de campo. Já as entrevistas de Helena, Pauline e Christine foram realizadas em meio ao fluxo citadino, mas as interlocutoras revelaram-se ansiosas para a utilização do gravador, pois queriam saber se eu estava anotando e ouvindo exatamente o que elas estavam contando. Mesmo as entrevistas realizadas com apoio do gravador, foram descritas no diário de campo pois, além do conteúdo discursivo, eu estava atenta à dimensão performativa do discurso, pois como afirma Butler (1993), as palavras têm efeitos materiais nas pessoas. Desse modo, a entrevista assume uma densidade de uma observação participante, quando interpretada desde os atos performativos a ela inerentes.

Porque o campo não é linear ou organizado a partir do desejo de quem escreve a etnografia, os meus encontros etnográficos foram possibilitados pelo que eu chamo de “provas de conhecimento sobre a África” aplicado por interlocutoras/es africanos. Foi desde a confirmação de que eu sabia onde estava localizada Angola, que a Nigéria possuía mais de 20 estados ou nomes de alguns pratos típicos da comida senegalesa que a minha presença foi aceita e perguntas foram permitidas. Por isso, o que eu localizo como na etnografia o “depois” da migração, chegou mais cedo na reflexão das interlocutoras do que o “antes”, ou seja, as discussões sobre a sociedade de origem. As entrevistas foram realizadas a partir do fluxo citadino em dois bairros que comportam o centro da cidade de São Paulo (Brás e República),

apesar de algumas das interlocutoras terem residência na Zona Leste e Zona Norte. Optei por utilizar nomes fictícios para todos os interlocutores, a fim de resguardar sua privacidade e porque – como muitos outros/as migrantes – revelam estratégias que, muitas vezes, estão fora da área jurídica dos países e localidades por onde viajaram.

## 1.2 Chegando a São Paulo

*"As ruas já não conduzem apenas a lugares,  
elas mesmas são lugares" (Michel Agier)*

*Cheguei em São Paulo em outubro de 2019 e fui recebida com um dia nublado e frio. Por causa do voo, cheguei a Campinas primeiro, no aeroporto Viracopos. Peguei um ônibus até a Rodoviária Tietê, durante a viagem, senti saudade do sol de Salvador e das cores. Quando desci do ônibus e cheguei até a estação de metrô, levei um susto! A cidade corria, era tudo muito cinza, poucas pessoas usavam roupas coloridas, era muito jeans, azul, marinho, preto, cinza. Eu estava com uma mochila e duas sacolas, as pessoas batiam em mim sem querer, pois estavam caminhando em outro tempo, o tempo cidade-metrópole. Perguntei a um guarda com uniforme do metrô como poderia chegar até a Barra Funda, ele me deu as coordenadas e eu anotei no celular, para não me perder. Comprei a passagem para o metrô, quando desci para a plataforma vi uma multidão de gente, todas pessoas esmagadas para entrar no metrô. Entrei e sabia que deveria sair na Sé, para pegar uma baldeação. As pessoas me encaravam no metrô, e eu encarava de volta.*

*Era tudo muito diferente para mim, e parece que eu também era diferente para a cidade. Desci do metrô e procurei a saída mais próxima para chamar um Uber, descobri que o sinal da minha internet 3G não estava funcionando. Eu estava numa cidade enorme, sem dinheiro físico, pois eu só tinha cartão. Chamar um táxi poderia ser um problema, primeiro, por causa das concorrências com uber e 99, os taxistas normalmente faziam rotas muito mais extensas para clientes despreparados/as, e eu era essa pessoa, visivelmente uma possível turista, cheia de mochilas e com a roupa colorida. Uma moça branca, toda de preto com uma mochila nas costas ao meu lado, mexia no celular, fiquei olhando para ela, na ânsia de puxar assunto: - Moça, você sabe algum lugar que têm wi-fi por aqui? A moça me olhou e disse: Não, não sei. Então tomei coragem: É que eu acabei de chegar de viagem e minha 3G não está funcionando,*

*não tenho como chamar o Uber! A moça então falou: eu até poderia chamar, mas eu chamei o meu e é compartilhado. Então afirmei que eu tinha dinheiro para pagar, apenas não conseguia chamar o Uber por causa do sinal de celular, perguntei então se ela poderia compartilhar seu sinal de 3G comigo, ela aceitou e eu chamei o Uber. O primeiro dia em São Paulo, havia sido conturbado, mas agora tudo tinha sido encaminhado, pensei: Afinal, que essa cidade não seria uma cidade de total anônimos e pessoas individualistas, ou a tal selva de pedra que muitos cantavam.*

*Eu estava certa e equivocada. Nos dias seguintes visitei museus, andei pelas ruas, apresentei um trabalho na universidade de São Paulo, fui a um seminário, encontrei colegas que estavam em São Paulo fazendo pesquisa também. No entanto, passado alguns dias eu não tinha mais contato com essas pessoas, pois não estava no dia-dia da universidade. Estava em São Paulo para fazer trabalho de campo<sup>18</sup>. Eu já havia cartografado a partir de reportagens de jornais, os bairros onde visitar para fazer contato com possíveis interlocutoras. Decidi que primeiro iria até o bairro da República, na área central da cidade. Na tarde de uma sexta-feira, me arrumei, fazia calor. Optei por não procurar na internet como era o bairro, e descobrir por mim mesma. Coloquei um short amarelo, uma camisa e um casaco fresquinho bege, minha mochila da Venezuela, que comprei aqui mesmo em São Paulo, em 2012. E minha bolsa que sempre me acompanha, com estampas amarelas e pretas, da Colômbia. Na rua, a andar pela divisa entre o bairro Higienópolis e Santa Christine, até o metrô Marechal Deodoro, os olhares me fitavam, caretas e olhares que se direcionavam para o meu cabelo. O bairro é conhecido por ter uma alta presença da comunidade judaica. Até chegar a rua direta para a estação de metrô, olhares brancos me fitavam, e uma menina branca judia, junto com seu pai que vestia uma roupa, como se fosse um tipo de terno que se alongava até o joelho, enquanto empurrava o carrinho. A menina corre na frente do pai e passa ao meu lado e me encara, então diz: Daddy, e esse cabelo? Sigo andando, não olho para trás, o pai, não responde nada a filha. Sigo caminhando. Sai então, de um dos prédios uma família, judia também, a esposa e o marido andam na frente, enquanto uma moça negra com o cabelo alisado, preso em um coque, e vestindo um uniforme de babá empurra o carrinho com o bebê branco. Eu passo, ela me olha e sorrimos uma para outra. No metrô, a situação se repete: os olhares continuavam a ser direcionados para mim. Senti-me confusa. Quando cheguei na República, ativei o Google*

---

<sup>18</sup> Procurei através de reportagens sobre imigrantes africanos, os bairros com maior presença no centro de São Paulo. Identifiquei que, no bairro da República, existia a Galeria do Reggae ou a Galeria Presidente, por onde circulavam muitos migrantes, chamada por alguns jornalistas como a pequena África em São Paulo.

*Maps, para me guiar até a Rua 24 de Maio. Segui o trajeto que o aplicativo me oferecia, trajeto que depois dessa primeira vez em campo não iria mais utilizar, pois existiam alguns atalhos. Caminhei. Eu estava disposta a fazer uma observação flutuante, o sol já havia desaparecido, mas não era noite, ainda era tarde. Essa oscilação é muito comum em São Paulo, às vezes o sol se esconde. As ruas cinzas da República, as cores das roupas das pessoas, tudo era azul, cinza, preto, verde. Enquanto eu andava, em alguns paletes de madeira fincados na calçada e organizados formando um “u” quadrado, abrigavam três pessoas em situação de rua, que de pé descalços e sentados no chão, almoçavam. Mais a frente, outra pessoa em situação de rua utilizava os paletes para colocar seu corpo rente à madeira e cobrir-se, como se estivesse pronta para dormir. Acredito que era o horário de intervalo de algumas empresas, pois grupo de pessoas se aglomeravam perto no balcão das lanchonetes, e falavam alto. Eram poucas pessoas negras na rua, sempre acompanhada de um grupo de pessoas brancas. Ao visualizar uma galeria, resolvi entrar, subi as escadas rolantes e percebi que não estava na Galeria do Presidente, também chamada de Galeria do Reggae - informação que eu só iria descobrir depois. Eu estava na Galeria do Rock. Cada loja tocava músicas diferentes, mas a maioria tocava indie, heavy metal...As pessoas, atendentes das lojas, usavam camisetas de banda. Sentei-me em um banco em forma de círculo e fiquei a observar a paisagem, dentro de um salão de cabeleireiro, um homem negro alisa o cabelo de outro homem, o vapor, efeito da fusão entre o ferro quente da prancha e o produto no cabelo do cliente tomam conta do espaço do salão. Leio a fachada: “Salão Zulu: arte em cabelos exóticos”, a fachada tem o fundo roxo, o letreiro branco, e cercado de imagens de penteados variados, a maioria das pessoas nas fotos são pessoas negras. Procurei novamente no Google Maps, como chegar à Galeria do Reggae, é no outro lado da rua de trás, caminho para sair da galeria, ao chegar na rua, faço o trajeto a partir do aplicativo. Chego à esquina, da rua Rua 24 de maio e avisto, uma mulher negra sentada no meio da calçada, com as mãos dentro do bolso. Ela veste uma jaqueta preta e uma calça jeans, uma bandana está presa a sua peruca lisa que vai até a cintura. Ao lado, outra mulher conversa com ela. Dobro a esquina o cheiro de maconha invade o meu nariz, pessoas brasileiras dançam reggae e fumam maconha. Alguns homens negros africanos falam em línguas que eu desconheço, estão encostados na lateral da Galeria. Entro.*

*A galeria possui 5 andares, os elevadores ficam na lateral, ao lado das escadas normais. As escadas rolantes estão localizadas no meio da galeria. O som é alto, mas é impossível notar de onde está saindo, desconfio que de alguma das lojas. Não conheço o ritmo, mas me encanta algo que lembra o que seria no Brasil chamado de funk com lambada. As*

fachadas revelam letreiros em diversas línguas, inglês, francês e português, muitas fachadas recebem o nome de pessoas, ou de famílias. Muitos salões de beleza, a maioria vazia e alguns completamente lotados, com pessoas dentro e outras sentadas à frente. Os restaurantes e bares se localizam nas pontas, onde se aglomeram homens africanos a conversar, se vê poucas mulheres nos restaurantes e poucos homens nos salões. Decido subir todos os andares, ao subir, percebo olhares de homens, pois percebem que eu só estou a observar e olhar, sem parar em nenhum lugar específico. Ensaio entrar em um salão de beleza, paro na frente um salão que expõe cabelos jumbo e kanekalon, crochet braids e entrelace na parede. Quando ameaço entrar, um homem negro se revela sentado, almoçando. Um menino se balança na cadeira frente ao espelho, brincando na cadeira giratória. O homem toma um susto e diz: boa tarde, e baixa a cabeça e se direciona a porta para sair, enquanto isso uma mulher negra aparece e fala: boa tarde moça, o que você quer comprar? Assusto-me, penso que não desejo comprar nada pois não tenho dinheiro. Não falo nada disso, pergunto o preço de um cabelo jumbo loiro, da cor de meus dreads, e mostro-os como exemplo. Ela fala que está 20 reais, pergunto se tem ombré hair<sup>19</sup> e ela fala: tem esses aqui. Me mostrando outras cores. Dá uma batidinha no meu ombro e diz: pode olhar. Ela sai e volta com o prato na mão, não sei o nome da comida, mas com certeza tem muito amendoim, o perfume do amendoim toma conta do salão. Ensaio minha saída e ela pergunta: qual vai levar? afirmo que nenhum, então ela fala: “tem outros tipos, eu tenho outra loja e me leva para fora do salão. Entramos em outra loja e ela diz, tem esses aqui: uma mulher mais velha aparece e elas conversam em alguma língua que eu não conheço. A mulher mais velha abraça uma cliente brasileira negra que está com o cabelo dividido em triângulos para colocar tranças: Que bonita, Como você tá? Pergunta a mulher mais velha. Elas conversam e eu continuo a olhar o cabelo. A mulher mais velha vem e me pergunta, vai levar qual? Repito que não sei, ela fala: 12 reais no dinheiro. Afirmo que vou pensar. As mulheres que trançavam o cabelo e a mulher mais velha me olham, e ela fala: pensar? Então ela sai andando, como se estivesse brava. Eu saio do salão meio perdida, então um homem olha para mim e diz: moça, você quer sair? Afirmo que sim e ele me mostra as escadas normais, pois a partir do quarto andar as escadas rolantes que descem não funcionam.

Vou em direção à rua, para sair da Galeria. Na frente da Galeria procurei algum lugar para descansar meus olhos e ter a possibilidade de avistar a movimentação da galeria. Muitas pessoas entravam e saíam de um prédio rosa e cinza. Dentro do prédio, no térreo, era possível

---

<sup>19</sup> Ombré hair é uma mistura de tonalidade cor para a outra, geralmente do tom escuro até o claro.

*perceber alguns sofás no salão. Percebi que o térreo tinha uma saída para a outra rua, as pessoas atravessavam como se também fosse uma galeria, algumas outras sentavam-se no espaço para atender o telefone, descansar e até dormir. Decidi então que iria ficar um pouco ali, descansando meu olhar. Meu olhar não descansa, enquanto procuro algo na bolsa, uma mulher negra passa por mim com um vestido feito com um tecido que eu desconheço, lembra cetim, todo rosa bebê e azul, as cores vibram frente a uma cidade aparentemente cinza. Estou sentada, dentro do prédio, avistando a fachada da Galeria Presidente. Mulheres negras africanas conversam, enquanto trançam o cabelo de uma menina que deve ter uns 13 anos de idade. Três mulheres estão a trançá-la, a menos de um metro do espaço onde passam os carros, homens brasileiros negros ofertam promoções de tatuagem e body piercing, alguns homens negros brasileiros agulham dreads de pessoas brancas brasileiras que estão sentadas nas fachadas das lojas, em frente às bancas de bijouterias. [...](Outubro, 2019)*

### 1.3 **Você é brasileira? A pesquisadora frente à interpelação multi-situada**

*“Eu escrevo com o corpo. Etnografia não é para compreender, mas para incorporar. Entender é parede; procure ser árvore.”  
(Parafraseando Manoel de Barros, 1998, p.37)*

Para Michel Trouillot (2016) é preciso sair da Antropologia para entender “a construção da “autoridade etnográfica”, não como um requerimento tardio do discurso antropológico (Clifford 1983) sem um componente temporal deste campo temático mais amplo que é constitutivo da antropologia”, mas exercitar uma reflexão que examine completamente a reprodução ampliada o discurso antropológico. Para o autor, a crítica pós-moderna da Antropologia insiste em tratar a disciplina como produtora de um discurso fechado, “esquecendo” a raiz da relação entre a disciplina e a invenção do Ocidente, ou o que Trouillot (2016) entende por “geografia da imaginação do Ocidente”. Embora a proposta da etnografia multi-situada proporcione uma crítica central ao complexo malinowskiano, o próprio Marcus (1995), assume que as universidades ainda “treinavam” e, mais de duas décadas depois, pode-se afirmar que esse complexo ainda é ensinado, de forma relativamente acrítica, pelos centros universitários tanto do Sul-Global quanto do Norte. Esse ensino é marcado por frustrações, ou ansiedades metodológicas, experienciadas pela maioria dos/as estudantes de pós-graduação que não são apresentados à fluidez do contexto do trabalho de campo na contemporaneidade, e pelos

diversos atores que atravessam “determinado grupo” a ser pesquisado. Segundo Marcus (1995), esses são os três conjuntos de ansiedades metodológicas: “uma preocupação em testar os limites da etnografia, uma preocupação em atenuar o poder do trabalho de campo e uma preocupação com a perda do subalterno”. Malinowski(1978) disse “O mais importante é manter-nos afastados da companhia de outros homens brancos e num contato mais estreito possível com os nativos, o que só pode ser realmente conseguido acampando nas suas próprias povoações”. Essa passagem, a etnografia de Malinowski e os seus diários publicados, revelam como o complexo malinowskiano está diretamente ligado com o poder colonial, e as noções raciais que estruturam o que é considerado alteridade radical. Como afirma Ntarangwi(2006), chegou o momento de reverter a chave de interpretação e que não é somente o colonialismo que necessitou do empreendimento antropológico, mas o que seria da antropologia sem a empresa colonial?

Nesse sentido, de que autoridade etnográfica estamos falando? Que etnografia multi-situada é possível produzir? Alguns episódios me deixaram profundamente constrangida, mas serviram também para que eu atentasse o olhar crítico frente a minha experiência de trabalho de campo multi-situado. Em outras experiências de trabalho de campo junto a imigrantes senegaleses/a, eu já havia sido “confundida”, seja pelo fiscal da prefeitura da cidade de Pelotas, que mandou eu “Voltar para o Senegal”, enquanto recolhia de forma ostensiva e violenta a mercadoria dos imigrantes senegaleses. Outros momentos nesse mesmo campo, quando uma senhora branca atravessou a rua, e tirou uma foto minha enquanto eu conversava com um imigrante senegalês, e tocou no meu cabelo, chamando de “penteados exóticos”, ou quando depois de uma operação violenta da fiscalização da prefeitura, algumas pessoas vieram me perguntar se eu estava bem. Em outra cidade, em Rio Grande, eu também havia sido “confundida”, só que por imigrantes senegaleses, que pensaram que eu era irmã de Mariama, e começaram a falar comigo em wolof. No entanto, eu ainda não tinha experienciado a interpelação: Você é brasileira? Desde que cheguei em São Paulo, em diversos bairros, de diversas classes, com pessoas de diferentes raças e gêneros, a pergunta se repetiu mais de dez vezes, depois da terceira comecei a contar. Fiquei confusa, o que estava produzindo isso? Algumas pessoas tentavam oferecer-me respostas: “foi no seu campo, você tava junto com os imigrantes”, respondi, algumas vezes foi, outras não. Desde que cheguei a São Paulo, procurei conhecer diversos atores que compõem a migração africana nesse contexto. Visitei associações, exposições sobre o tema, e rodas de conversa com coletivos panafricanistas e sobre relações raciais e migração africana no Brasil. Também fiquei observando a Galeria do Presidente, ou pelas ruas do bairro da República e Brás. No entanto, fora desses espaços, eu também era

interpelada. Nesses encontros etnográficos, o método da observação flutuante me guiava pelo campo. Nesse sentido, nem as discussões que uma antropologia feminista brasileira e estadunidense têm travado, nem as discussões promovidas pelos estudos das relações étnico-raciais no Brasil me auxiliariam.

A Antropologia feminista discute gênero e sexualidade na pesquisa de campo como fatores que influenciam na formação e no fazer etnográfico das antropólogas. No entanto, essas produções científicas são majoritariamente realizadas por mulheres brancas, que priorizam gênero como definidor de suas experiências em campo. Assim, a experiência racial não aparece enquanto dado estruturante do trabalho de campo. Simmons (2001) critica a Antropologia Feminista que inaugurou a teorização a partir da similitude baseada na universalidade da vivência das mulheres dentro de um viés biologicista. Como Simmons critica, as experiências de mulheres brancas foram aceitas como a norma no contexto do feminismo estadunidense, entre as antropólogas feministas não foi diferente, as experiências de mulheres brancas no campo foram consideradas também como norma, inclusive nos estudos das relações raciais (2001, p.97).

O devir de, no mundo das aparências e certezas, ou no mundo fundamentado numa “biológica”, ou no que bell hooks(1984) compreende por um patriarcado-colonial-ocidental-imperialista-supremacista branco, eu ser considerada uma mulher negra lésbica me proporciona experiências que são corporificadas, pois estão marcadas pelo significado dado a minha “exterioridade” ou aquilo que se vê antes que eu abra a boca, ou aquilo que Frantz Fanon (2008) diria, que “esperam de mim.” Existe um lugar peculiar para quem experimenta o devir de pessoa negra nascida no Brasil, ou nos Estados Unidos, ou em qualquer lugar do mundo que não seja o continente africano. É experienciar outra forma de fazer etnografia, e por isso, de fazer antropologia, que extrapola aquela esperada tanto por os/as intelectuais brasileiros/as brancos/as quanto para os intelectuais africanos/as negros/as e brancos/as. Não temos o *background* de uma experiência branca que, mesmo que agora se compreenda dentro de um espectro de branquitude crítica e anti-racista, percebeu-se por muito tempo como sujeito transparente e universal. E também não temos as experiências africanas frente às dinâmicas raciais, coloniais, não falamos línguas do nosso grupo étnico, nem as do grupo vizinho, e não experienciamos as dinâmicas de intelectualidade e de geopolítica do conhecimento travadas entre o continente africano e europeu, ora, não temos a experiência de uma pessoa nascida no continente africano (APPIAH,2010).

Quero dizer que, uma antropologia realizada no âmbito dos Estudos Africanos, a partir de pessoas negras não nascidas no continente africano, não somos “eles”, mas também não somos “nós”. Não somos/as “nativos/as”. Sou uma “Outra”, pesquisando “Outras/as”, e juntas/os, formamos e não formamos um “nós”. Ora, não há como negar que todos/as estamos multi-situados/as, e que como nos avisou Amin Maalouf (2002), as identidades também são assassinas.

As fronteiras da alteridade são fluidas, nos diversos campos multi-situados: eu sou “nós”, quando uma interlocutora afirma que “nós negros”, sou “eles”, quando ela opera a diferença entre “brasileiros e africanos”, sou “nós”, quando reconheço que a África não é um país, sou “eles” quando não sou evangélica, sou “nós” quando o interlocutor angolano afirma que todas as pessoas negras são africanas, sou “eles”, quando interlocutoras afirmam que eu sou brasileira. Uma crítica à ideia de autoridade etnográfica não pode passar apenas pelo uso da primeira pessoa do singular, ou pela discussão da identidade de gênero e/ou racial do/a pesquisador/a. É necessário que exista um rosto, um corpo, uma vida que atravesse a etnografia. Pois como afirma Roy Wagner(2018), mais do que estrutura, instituições, organizações, os/as antropólogos estão interessados/as na vida. Nesse sentido, a etnografia pode ser compreendida enquanto dança, para Sodré (1988) a dança é impulso e expressão de força realizante. É a transmissão de um saber incomunicável em termos absolutos, pois não se reduz aos signos de uma língua, seja esta constituída de palavras, gestos imitativos ou escrita. É um saber colado à experiência de um corpo próprio. (p.137). Segundo Michel Trouillot (2016) “La antropologia es lo que hacen los antropólogos”, para o autor as fronteiras e as características distintivas da disciplina mudam com o tempo.

Dito de outro modo, “todo/a antropólogo/a está constantemente reinventando a antropologia, cada pesquisador/a repensando a disciplina” A própria teoria é aprimorada pelo constante confronto com dados novos, com novas experiências de campo, resultando em uma invariável bricolagem intelectual (PEIRANO, 2014, P.381). Por isso ancorada, nas críticas de Marc Ela (2013), Fortes (2015), McClaurin (2002) Ntarangwi (2006), procuro compreender “a empiria – eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos, ou seja, minha experiência, muitas vezes desconfortável, como um material que analiso e que, para não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação” (p.380). Nesse sentido, o redesenho do trabalho de campo para a etnografia multi-situada desafia a forte influência que os gêneros e convenções da escrita etnográfica tiveram sobre as

normas do trabalho de campo, e sobre a autoridade etnográfica. É necessário revelar as tensões, as angústias que acompanharam o fazer antropológico.

#### 1.4 A antropóloga no armário e a pesquisa etnográfica

##### O campo à flor da pele

*Eu quero escrever tudo o que sei sobre o medo, mas provavelmente nunca teria tempo suficiente para escrever mais nada – Audre Lorde*

Passei por alguns momentos constrangedores durante o trabalho de campo em São Paulo, o processo de escrita do diário revelou o quanto esses episódios me afetaram, o que me fez questionar sobre o lugar dos afetos, das amizades, das intimidades, das angústias, das irritabilidades, das castrações e das (i)mobilidades no trabalho de campo no contexto da migração africana no Brasil, para uma sujeita como eu. As discussões sobre a necessidade de pensar sobre a relação dos/as pesquisadores/as com seu tema de pesquisa e/ou com as/os sujeitas/os da pesquisa têm sido, segundo Miriam Grossi (1992), um tema recente no contexto da Antropologia. Ainda que os relatos da experiência em campo sejam relegados às poucas páginas introdutórias, ou publicações póstumas, como o caso de Malinowski, Evans Pritchard, Levi Strauss, ou como anexos da “pesquisa de verdade” (p.16)

Nesse sentido, a autora propõe compreender a diferença da interpretação como inerente à própria relação subjetiva, que marca indelevelmente cada trabalho de campo, experiência marcada também pela biografia individual de cada pesquisador/a. No entanto, desde a sociogênese de Fanon (2008), procuro não separar as experiências corporificadas subjetivas das ditas objetivas. É nessa esteira de pensamento que proponho refletir no texto etnográfico o que normalmente, como afirma Da Matta (1978), é relegado às anedotas de campo ou às conversas de bares entre colegas de disciplina, ou o que Paula Monteiro afirma: “as estratégias do pesquisador, seus afetos, o modo como o pesquisado o vê, o acolhe, as condições muitas vezes precárias em que sua pesquisa se realiza” precisa ser tomado como parte da pesquisa. (GROSSI, 1992, p.9) Por isso, nessa reflexão metodológica é necessário revelar o avesso do texto, aquilo que mostra os nós, os pontos, os remendos e a costura do tecido das relações em campo e do texto etnográfico

No livro *Subjetividade e trabalho de campo*, Miriam Grossi(1992) afirma que a relativização da experiência subjetiva do contato com o outro, tanto pelos pós-modernos quanto por algumas feministas antropólogas, sofre mudanças desde a perspectiva de gênero, o que antes era percebido como indiscrição ou exposição ao ridículo, e era publicado separadamente dos “livros antropológicos”, como um texto curioso, sobre as aventuras em campo do pesquisador, hoje é percebido como parte constitutiva da pesquisa etnográfica. No entanto, a crítica de antropólogos negros/as e intelectuais africanos/as nos permite perceber de dois lados que aquilo que constitui o trabalho de campo de pesquisadores/as brancos/as e negros/as não é o mesmo, da mesma forma que aquilo vivenciado por antropólogos não heterossexuais e não “cis”, não é enfrentado por antropólogos/as heterossexuais e cisgênero. Assim, a experiência antropológica do encontro entre pesquisador/a e sujeitas/os de pesquisa é informada pela interseccionalidade de raça, gênero, nacionalidade e sexualidade/orientação sexual.

*Efua, me perguntou: Você mora sozinha? Você é casada? Fiquei tensa, qual seria a próxima pergunta? Estávamos passando pela estátua de Castro Alves, descendo em direção a Carlos Gomes, a rua estava cheia, o sol aquecia minha cabeça, Respondi: moro sim, ri e falei: não sou casada não. Então para minha surpresa ela responde: Nossa, se eu soubesse disso tinha ido ficar na sua casa, porque lá [lugar onde ela estava se hospedando] é muito difícil. Eu podia ficar na sua casa e aí meu esposo ficar na casa de Eduardo. Não respondi nada, o que ela responderia se eu falasse que eu tinha uma namorada? Qual seria a sua resposta?(Outubro de 2019, Salvador)*

*Voltei a repensar sobre os olhares de Aminata para as pessoas que passam enquanto estamos na rua. Os olhares me incomodam, tanto os olhares dela para pessoas com performance lgbt quanto, os olhares que muitos/as brasileiros/as direcionam para nós, enquanto estamos sentadas no chão, em frente as roupas estendidas sob um plástico azul, e organizadas por sessões. (Outubro de 2019, São Paulo)*

*Percebi, que algumas perguntas são difíceis de fazer para Aminata,principalmente porque eu sei que ela vai me devolver a pergunta,e que vou ter de omitir a resposta, ou desconversar para que eu não tenha de dizer que não, não desejo me casar com o amigo que ela me apresentou, não pelos motivos que terei que explicar. Ontem perguntei para Aminata como ela percebia o comportamento dos/as brasileiros/as, e ela me questionou: Você prefere casar com quem? Africano ou Brasileiro? Senegalês ou Brasileiro?*

*[Quando pergunto a Aminata, se os homens também fazem esse procedimento estético ela responde surpresa, com um tom de reprovação: “Não, senegalês não é viado!*

*Lembrei quando Mariama me falou: “Na minha terra eles cortam a mão, de homem mulher, de mulher homem.*

*Calei, e mudei de assunto”Novembro de 2019]*

Ao localizar na prática feminista no trabalho de campo e nos textos antropológicos de mulheres a “emergência do sujeito”, a autora revela como nos relatos dessas mulheres antropólogas como elas se auto-questionam sobre o deslocamento da própria identidade, onde pesquisar o outro poderia ser um encontro com o *self*. No entanto, é necessário atentar para a importância dessas relações, nas quais os conflitos e os encontros presentes na pesquisa entre “mulheres”, sobre gênero e sexualidade geralmente, estão fundamentados em uma “universalidade feminina” enraizada na heterossexualidade.

Por isso, sem o intuito de homogeneizar as experiências das interlocutoras com quem pesquisei, como trajetórias construídas desde experiências de vida heterossexuais e através do discurso de algumas das interlocutoras, é necessário apontar a emergência desse dado, pois ele é um forte indicativo, das possibilidades de vida para migrantes não heterossexuais. Pois como nos inspira Sylvia Tamale (2011) ao reificar a imbricação entre gênero e sexualidade na experiência vivida, pensar em gênero sem considerar a sexualidade “é como cozinhar sopa de pimenta, sem pimenta”.

O olhar atento para as performances de gênero e sexualidade das interlocutoras, frente a performances dissidentes de gênero, nas ruas de São Paulo e das trajetórias de migrantes e refugiados/as africanos *queer* e LGBT presentes nesse campo transnacional demonstra a invisibilidade sobre o tema. Nesse sentido, mesmo que o trabalho esteja calcado em outras análises, essa dimensão não pode ser ignorada do ponto de vista metodológico. Desde uma culturas pesquisas antropológicas procuram analisar aqueles/as que diferem, desviam di ou seja, aqueles/as que friccionam a norma. Nesse contexto, é possível inverter essa análise desde Butler (2002) e Matebeni (2017), compreender que as construções das relações familiares e de amizade são influenciadas pelos discursos sobre sexualidade e apontar que as redes constituídas, antes e durante a migração, estão baseadas também em pactos heteronormativos, especialmente num contexto migratório, operam dentro de um discurso normativo encontrado nas próprias palavras dos/as migrantes sobre o seu lugar de origem.

Minha entrada em campo se deu através de pessoas e não instituições, minha intenção era fugir de alguns discursos sobre migração que estão marcados nas experiências dos/as migrantes e das próprias instituições como Ongs e Casa de acolhida. Por isso, realizei etnografia na rua, em meio ao caos de uma cidade megalópole onde eu não residia. Eu sou mais jovem do que quase todas as interlocutoras da pesquisa, não possuía a experiência de viver em uma “cidade grande” como São Paulo. Estava na maioria das vezes sozinha, e sem nenhum homem

a acompanhar-me no campo, por vezes estava acompanhada de mulheres também pesquisadoras. A partir dessas situações, muitas vezes as interlocutoras/es tentaram me “apresentar” pessoas, como por exemplo, Aminata ao revelar que desejava que eu fosse a segunda esposa de seu amigo.

Conversando com alguns/as amigas e amigos heterossexuais, LGBT e com minha namorada, eu comentava como algumas situações desconfortáveis em campo faziam com que eu enquanto antropóloga me sentisse no armário. A metáfora do armário, é utilizada para compreender a minha vulnerabilidade em campo frente aos discursos e perguntas das interlocutoras. No qual, muitas vezes a resposta poderia ter efeitos sobre o risco à minha pessoa e a pesquisa que eu estava realizando. Ela revela também, o desmantelamento de uma suposta “autoridade etnográfica” corporizada no mito branco do “antropólogo-herói”. (FLEISCHER E BONETTI,2010)

Essa sensação se dava pelo fato de já ter ouvido alguns comentários e olhares das interlocutoras sobre pessoas LGBT. Acreditava que se eu comentasse com elas, que eu tinha uma namorada, isso poderia alterar completamente nossas relações em campo, fazendo com que eu fosse afastada dessa comunidade. Principalmente, porque numa rede de relações migratórias, como as que eu frequentava no Brás e na República, quando uma pessoa tem conhecimento, várias também o tem, seja sobre oportunidade de trabalho, fofocas ou notícias da terra. (JARDIM, 2017) Eu já havia enfrentado situações próximas a essa, durante o trabalho de campo em Pelotas, onde os interlocutores da pesquisa eram majoritariamente homens, e em Rio Grande também, com Mariama. No entanto, eu nasci, me criei e fiz graduação em Pelotas, a minha relação com a cidade era diferente no trabalho de campo, além de ser uma cidade do interior e de médio porte eu havia estabelecido uma certa autonomia discursiva junto aos imigrantes senegaleses, relação que eu não possuía em São Paulo.

As pesquisas etnográficas têm cada vez mais revelado os encontros e desencontros entre pesquisador/a e sujeitos/as de pesquisa, desde suas experiências de vida. Isso também se estabelece por uma escolha do/a etnógrafo/a de trazer para o texto essas tensões. A emergência de uma antropologia realizada entre pessoas negras, não pode incorrer num vício da teoria das relações raciais e de gênero na crença de similitudes de trajetórias de vida, ignorando a sexualidade como eixo fundamental para o encontro etnográfico.

## 2 CONSTRUINDO OS CAMINHOS TEÓRICOS NA RUA

Após apresentar os caminhos percorridos, desde o trabalho de campo, cabe discutir de que forma estou construindo o pensamento teórico sobre o tema. O principal enfoque desta etnografia multi-situada é a trajetória migratória das mulheres africanas no Brasil. Nesse sentido, a narrativa do projeto e o percurso migratório dessas interlocutoras e a minha experiência em campo, me permitiram conhecer o universo migratório das interlocutoras no centro da cidade de São Paulo. As experiências em campo e o (re) encontro com as teorias fizeram com que eu questionasse alguns conceitos que apareciam como centrais no início da pesquisa, acrescentando alguns e retirando outros. O presente capítulo tem por objetivo configurar essas discussões conceituais para a compreensão das trajetórias e do universo transnacional no Brasil. Essa discussão não se esgota nesse capítulo, pois será analisada posteriormente.

### 2.1 Pensando as categorias no trabalho de campo

*Depois de alguns dias na cidade de São Paulo, eu já havia me estabelecido. Os prédios do bairro onde eu estava hospedada eram altos, todos com mais de 10 andares, sempre com uma pequena casinha na frente, com grades e um sistema de segurança instalado na calçada. Eram recuados para manter distância do contato direto com quem chegava, essa era responsabilidade dos porteiros. Os porteiros geralmente eram “morenos”, “nordestinos” ou “paraibas<sup>20</sup>”, assim como as empregadas domésticas, ou seja, eram majoritariamente formados por pretos e pardos. Muitos vestiam ternos e passavam quase todo o período de trabalho dentro daquelas casas que não passavam de 15m<sup>2</sup>. Algumas empregadas domésticas vestiam uniforme, outras não. O cabelo, independente da textura crespa, lisa, geralmente estava preso num rabo de cavalo ou coque. Eu estava caminhando por onde o bairro Santa Christine se confunde com a Vila Buarque. O bairro parecia tranquilo, era uma tarde de domingo e o sol teimava em desaparecer. No entanto, o calor produzia uma sensação estranha, sem a presença visível do sol, muitas pessoas combinavam roupas de verão com roupas de inverno, sem saber se decidiam pelo dia nublado ou pelo calor. Algumas passeavam com seus cachorros, outras se reuniam na frente de bares para conversar. O público que andava e frequentava os estabelecimentos naquele dia, não passava de 50 anos, e sua maioria*

---

<sup>20</sup> Essas categorias são classificadas a partir das falas cotidianas emergentes na cidade de São Paulo, para estabelecer diferenciações de cor, raça e procedência.

*era composta de pessoas brancas, com roupas, acessórios, cortes de cabelo e barba, muito semelhantes que lembrava um estilo hipster<sup>21</sup>.*

*Eu estava acompanhada da família com quem eu iria morar pelo próximo mês na cidade. Havíamos decidido ir almoçar num restaurante de origem alemã poucas quadras abaixo da rua onde estava residindo. Depois de andar algumas quadras, começamos a ouvir uma voz firme e grave, que dizia aos gritos “Idiotas, idiotas”. Conforme continuávamos a caminhar, eu ouvia a voz com mais nitidez, e consegui também visualizar a pessoa que estava falando. Andava para lá e pra cá, aparentava ser um homem, era negro de pele escura, com dreadlocks que desciam até a altura do pescoço. Ele usava muitas roupas, uma por cima da outra, ao vê-lo, se tinha a impressão, que ele vestia uma roupa por cima da outra, algumas mais antigas, já rasgadas, e outras novas, que contrastava com as de que ele estava. A pessoa estava sentada em um banco de madeira próximo a encruzilhada, e em um dado momento se levantou e foi para o meio da rua. Reproduzia diferentes expressões faciais, e depois novamente começou a gritar uma frase de forma repetida “VÃO SE FODER, VÃO SE FODER”, ele repetiu mais de cinco vezes enquanto caminhávamos em direção a esquina onde ele estava antes. As pessoas no bar (que também se localizava na esquina), bebiam e riam deste homem, debochando e cochichando. Naquele momento, o que mais me chamou atenção foi o sotaque, a partir da forma como ele utilizava o português, que ele não tinha como língua materna, tampouco era de um país que tinha como língua o português. Passamos por ele, dobramos a esquina e fomos em direção ao restaurante onde iríamos almoçar. Aquela cena ficou retumbando na minha cabeça durante aquele fim de semana. (Diário de campo, outubro, 2019)*

Quem pretende olhar a cidade, desde um olhar sensível, pode perceber as performances dos “loucos de rua”, a partir de sua constante fricção com a dita “normalidade” que a cidade carrega. Através de suas surpresas, estranhezas, que rompem e alteram a ordem nos convidam, desde as repetições de gestos, palavras e comportamento a refletir sobre o próprio fazer a cidade (CHAVES, 2009). Ao assistir a esse homem, - que eu acreditara ser imigrante, pude não só questionar a cidade e suas hierarquias, mas o lugar da experiência migratória na cidade. Isso me fez atentar para o fazer a cidade e as (im)possibilidades que constroem as trajetórias de migrantes africanos/as, ao ouvir os gritos dele, e a fúria com que dizia aqueles xingamentos, enquanto as outras pessoas riam e debochavam.

Imaginei: como teria sido a sua trajetória até aquele momento? “Quais teriam sido as rupturas, os desejos, as aspirações do projeto migratório desse homem que agora se encontrava

---

<sup>21</sup> Expressão utilizada para caracterizar pessoas, lugares e estabelecimentos amplamente associados à moda ligada e ao estilo musical de folk, indie e rock alternativo. Muito presente nos centros urbanos

como um “louco de rua”? A heterogeneidade de modelos e percursos migratórios revelam que quem migra, assiste também a outras pessoas migrarem. A narrativa de Efua, uma das interlocutoras que eu havia conhecido antes de chegar em São Paulo me revelava isso. Nesse sentido, eu não poderia apenas concentrar-me em três ou cinco trajetórias, sem perceber os efeitos do “testemunhar” (Das, 2011) outros percursos migratórios no próprio projeto dessas mulheres.

Por isso, nessa pesquisa, foi fundamental não só ouvir a narrativa das interlocutoras sobre o seu projeto migratório e o seu percurso, desde os seus discursos, mas trazer para a etnografia o ato de narrar na cidade, que só a experiência do “estar lá”, enquanto antropóloga, permite apreender. O narrar das interlocutoras enquanto trabalham, enquanto observam outros percursos migratórios em ação, as pessoas caminham pela rua aliado a minha experiência de “estar lá”, me fez perceber os olhares, as caras e bocas, as brigas, as fofocas, as paqueras, que a atenção somente ao discurso das interlocutoras sobre seu projeto e percurso, não me possibilitaria.

Depois, revisitando o diário de campo, aquela memória me surpreendeu mais uma vez. Durante os anos de pesquisa junto aos imigrantes senegaleses, eu não havia experienciado alguma cena parecida. Eu estava em um contexto completamente diferente da cidade de Pelotas, uma cidade de 350 mil habitantes, no sul do Rio Grande do Sul. Além disso, nessa cidade, a migração africana era majoritariamente composta por imigrantes senegaleses que pertenciam a confraria mouride, uma confraria islâmica central para as redes e a construção de laços afetivos, de apoio e de sociabilidade transnacionais entre imigrantes senegaleses. Agora eu estava em São Paulo, que possuía uma grande diversidade de experiências e trajetórias migratórias muito diferentes das que eu havia conhecido.

Ao mesmo tempo em que me surpreendi, não posso negar, que a chamada população de rua e também os “loucos de rua”, fazem parte do tecido cotidiano das ruas das megalópoles, metrópoles, grandes médias cidades pelo Brasil e pelo mundo. Para mim, era perceptível que aquele homem era um imigrante, não saberia se era nascido no continente africano. A lembrança de duas conversas que havia tido com pessoas africanas migrantes de diferentes países: Sid e Efua. Ambos me contaram sobre experiências migratórias que “não deram certo”, ou dos “altos e baixos” das suas trajetórias migratórias ou de pessoas com quem conviveram.

*Durante uma das minhas conversas com Sid, imigrante senegalês de 25 anos. Perguntei onde estava Amadou então ele me disse que Amadou era “cabeça fraca”. Amadou era um imigrante jovem que vivia “sumindo”, Sid me afirmou que “ pra viajar pro Brasil tem que ter cabeça boa, forte”. Segundo ele Amadou tinha a “cabeça fraca”, e teve que voltar para o Senegal, não teria “aguentado”. Amadou era um imigrante que havia chegado no Brasil alguns anos antes de Sid, mas era narrado pelos outros imigrantes senegaleses com quem eu conversava como uma pessoa que tinha como cotidiano um consumo “desenfreado” de psicoativos, além de demonstrar quadros depressivos e de viver “sumindo”, sem que os outros imigrantes soubessem onde ele estava. Era como entre esse grupo, o consumo de maconha para “se divertir”. No entanto, tanto Sid quanto os outros jovens colocavam o comportamento de Sid como fora do “normal”, pois ele não cumpria as regras morais do grupo, o que consiste em trabalhar, rezar e manter contato.*

Para Sid, ser “cabeça fraca”, significava assistir a falha do projeto migratório, a dependência de psicoativos, a falta de disciplina no trabalho e o fato que Amadou tinha “largar tudo” e voltado para o Senegal sem dinheiro. Já Efua, me afirmou que ela mesma, tinha tido depressão, que tinha sido “fraca”, mas que agora era forte novamente. Segundo ela, a ajuda que lhe foi oferecida foi fundamental para a sua recuperação, o que possibilitou continuar com o seu projeto migratório. No entanto, sua memória está marcada, desde o testemunhar do suicídio de outra imigrante africana.

Minha intenção inicial foi apenas descrever algumas lembranças etnográficas que fizeram com que eu percebesse os dados de campo desde um outro prisma. Nesse sentido não faço narrativa única de uma imigração vitimada e sofrida que as mulheres africanas com quem conversei tanto repudiam. No entanto, não há como ignorar a simultaneidade de experiências migratórias. Essas duas lembranças marcam o giro epistemológico que o trabalho de campo me proporcionou: o olhar para a migração na cidade, e a percepção das emoções na migração. A partir dessas duas lembranças em temporalidades diferentes não fazia mais sentido, eu pensar projeto e percurso como categorias separadas. Além disso, a experiência do habitar e fazer a cidade enquanto migrante e suas as redes de relacionalidades, se tornaram fundamentais para entender a trajetória migratória de mulheres africanas no Brasil.

## **2.2 Trajetórias migratórias de mulheres africanas na cidade: conceitos e definições**

Se no início da pesquisa o meu objetivo era pensar projeto e percurso enquanto categorias minimamente separadas, a partir do trabalho de campo pude perceber que eu

necessitava de uma categoria ampla que expressasse a relação retroalimentada entre essas duas categorias. Desde a narrativa das interlocutoras compreendi que, conforme o projeto inicial se desmanchava e o percurso migratório continuava em ação, outro projeto era erguido para fazer jus àque la realidade. A partir dos estudos de Velho (1994), para quem projeto e memória constroem as trajetórias individuais, e Sanchez((2012), que revela a trajetória como um potencial analítico, compreendi a multi-espacialidade das experiências migratórias, as continuidades e as rupturas no processo de percurso migratório. (p.455). Encontrei no conceito de “Trajetória Migratória” a possibilidade de compreender o empreendimento migratório desde uma perspectiva multi-situada. Aqui, a trajetória permite realizar uma análise desde uma intenção biográfica, sistematizar e interpretar a experiência migratória em diferentes espaços, imbricando o projeto migratório, percurso migratório e o viver na cidade das sujeitas migrantes. (SANCHEZ, 2012)

Como afirma Sánchez(2012) " a reconstrução analítica e sistemática desses eventos e episódios biográficos ocorridos no processo migratório contribui para entendermos os movimentos e identificar os efeitos do percurso migratório na vida das pessoas que migram, mas também nas suas famílias que estão nos lugares de origem, ou nas "famílias espalhadas" cujas vidas estão ligadas pela experiência migratória.

### **2.2.1 Projeto migratório e narrativa**

A noção de projeto migratório é fundamental para compreender o empreendimento migratório das interlocutoras, desde seus desejos, aspirações, motivações. (CARLING E COLLINS, 2018). Para a construção da noção de projeto migratório tomo as contribuições de Velho (1994) Boyer (2005) Jardim (2015) e os estudos migratórios de Lobo (2007) e Defreyene (2015).

Antes de pensar a noção de projeto migratório, me atento para a discussão de projeto, utilizada por Gilberto Velho. Segundo Alfred Schultz a ideia de projeto revela “conduta organizada para atingir finalidades específicas”, para o autor o agente pode ser um grupo social, um partido ou outra categoria. Ainda que Gilberto Velho (1994) esteja ancorado nessa definição de Schultz, para ele, a categoria de projeto é completamente imbricada à ideia de indivíduo-sujeito, “seria o indivíduo-sujeito quem faz o projeto” (p.38). A partir de uma ideia de sociedades ocidentais fincadas em compreensões “individualistas” da vida, é a memória que

firma a existência de uma biografia e proporciona a proposição de projetos. A memória e o projeto seriam fundamentais para a trajetória dos indivíduos.

Para o autor, o projeto de vida é o resultado de uma decisão consciente desde as circunstâncias dos campos de possibilidades e limitações onde a pessoa está inserida. O projeto seria um entre vários outros, mas existiria um principal ao quais todos os outros criados após esse, fariam referência. No entanto, o projeto não aparece como estático, puramente calculado e racional. Segundo Velho (1994) em uma sociedade complexa e heterogênea, a multiplicidade de motivações e a própria fragmentação sociocultural ao mesmo tempo em que produzem quase que uma necessidade de projetos, trazem a possibilidade de contradição e de conflito. Nesse sentido, o projeto, assim como a vida do sujeito pode ser reelaborado frente às novas mudanças. Assim, o pensamento do autor revela que o projeto muda a vida, e, portanto, a biografia do sujeito, ou a própria vida alteram esse projeto, passando por revisões e reinterpretções.

O autor também considera a ideia de um projeto coletivo, como por exemplo, um projeto familiar. Analisando o caso de uma família de imigrantes açorianos nos Estados Unidos, o autor revela a trajetória individual de Catarina, uma das filhas de um casal. O casal possuía um projeto coletivo para a família, mas a partir da experiência da segunda geração de imigrantes, a filha constrói um projeto seu, aos poucos, que se distancia do familiar, mas que é, de forma implícita e explícita, constantemente negociado com os pares. Como revela o autor “um projeto coletivo não é vivido de modo totalmente homogêneo pelos indivíduos que o compartilham. Existem diferenças de interpretação devido a particularidades de status, trajetória e, no caso de uma família, de gênero e geração”. (p.220)

Tomo de Gilberto Velho (1994) a ligação do conceito de projeto de vida com a memória, a trajetória, a biografia, o campo de possibilidades, para pensar a noção de projeto migratório nessa pesquisa. No entanto, desde os estudos de Lobo (2007), Riccio (2011) e Defreyene (2015), a noção de projeto migratório relacionado às trajetórias migratórias das mulheres africanas me impede de compreender esse tipo de projeto como uma categoria puramente individual. Além disso, como mencionado por afirma Xavier (2010) a migração é, em grande parte, um projeto coletivo, que carrega a participação, seja da família como impulsionadora da migração de um/membro/a ou mais, seja com a migração da família inteira, seja de a participação de um grupo social ou de parentesco. Por isso,

em geral, muitos só partem quando outros podem ficar: seja para cuidar dos filhos, da casa, investir o dinheiro enviado ou suplantar sua ausência: a migração implica, muitas vezes, na não-migração simultânea; ou seja, em geral, para sair, o migrante pode depender também daqueles que ficam.

Em sua análise sobre a organização familiar, e a emigração de mulheres cabo-verdianas, Andrea Lobo (2007), chama atenção nas relações de reciprocidade entre mulheres desde o lugar de origem, que compartilham laços e obrigações que permitem a emigração de outras mulheres. Essa análise da autora nos convida a refletir sobre outras redes de solidariedade que ultrapassam a configuração da família nuclear e monogâmica dentro dos projetos e percursos migratórios. A autora nos convida a questionar as categorias hegemônicas, na quais os conceitos clássicos da antropologia como a conjugalidade, paternidade, maternidade que tendem a normatizar nosso olhar, se não questionados desde o campo, podem implicar em percepções distorcidas do contexto estudado.

Para Boyer (2005), cada vez mais somos convidadas a compreender o fenômeno migratório desde uma perspectiva global e dinâmica, percebendo suas diferentes escalas. Assim, é fundamental atentar para as diferentes relacionais travadas no local de origem antes da migração, durante e depois no país de chegada. No entanto, a própria produção do projeto é contextual, incorpora a ideia da sociedade de destino no cenário da sociedade de origem, suas relações sociais, rupturas, situação política, econômica e histórica. Nesse mesmo sentido, a autora afirma que o projeto migratório é uma constante negociação dessas escalas. O que significa dizer que para Boyer, a decisão de migrar faz parte de um conjunto de fatores que não são exclusivos de uma lógica causa/consequência. Esse argumento se aproxima da perspectiva de Gilberto Velho sobre projetos de vida.

Desde a união dos pensamentos de Velho (1994) Boyer (2005) o projeto migratório pode carregar uma dimensão individualista e subjetiva, onde o sujeito se projeta em um futuro migratório, uma projeção realizada a partir das representações anteriores e reinterpretando as experiências durante esse processo. No entanto, como afirma Boyer (2005) “o ato de migrar e portanto, o projeto, não pode ser reduzido ao indivíduo; o último se encaixa em grupo mais ou menos grande e sua saída envolve todo esse grupo, o grau de envolvimento sendo variável, dependendo da escala”. Para a autora, essas diferentes escalas são constituídas pelo indivíduo, pelo grupo familiar ou de parentesco, pelo grupo social e pelo grupo migrante.

As experiências das interlocutoras, a ação desses diferentes grupos em suas trajetórias e a produção etnográfica me levam até ideia de relacionalidade. Essa categoria de análise cunhada por Carsten(1995;2004) age como “uma forma de contornar a dicotomia do biológico/social e a bagagem singular que “parentesco” carrega enquanto termo analítico” a autora se afasta dos determinismos binários presentes nas análises antropológicas do parentesco, para apontar uma abertura à realidade etnográfica não ocidental e conceituar diferentes formas de “fazer parentes” negando definições biológicas prévias. Carsten, na sua etnografia junto aos malaios da ilha de Langkawi, que as pessoas tornam-se parentes por viverem e consumirem juntos em casas. Essas percepções indicam uma visão processual de parentesco (Carsten,1995).

Lobo (2007) e Reis & Renó Machado (2008) já utilizaram o termo *relatedness*/relacionalidade nas suas etnografias sobre migração,família e parentesco. A primeira autora, para pensar, sobretudo “as relações de proximidade que não acontecem dentro do universo do sangue e a criação de relações de parentesco onde não existiam antes”. (P.15) O segundo, para “explorar outra franja do parentesco, onde ele pode muito facilmente confundir-se com “relações sociais”.

Nesta etnografia, os projetos migratórios das interlocutoras, são construídos desde suas redes de relacionalidade gestadas no contexto de origem, e protagonizadas principalmente pelas relações de parentesco. Já no percurso migratório, as redes de relacionalidade, que extrapolam as relações familiares, como amizade, serão priorizadas, para compreender a afecção dessas na trajetória migratória das sujeitas de pesquisa

Etnografar a narrativa sobre essas emoções que fundamentam seus projetos migratórios e de vida, é compreender de que forma essas mulheres construíram a possibilidade de migrar. Essas emoções, como afirma Claudia Rezende (2002) não são pautadas em uma subjetividade individualista, mas uma subjetividade que é construída a partir das relações sociais e das redes estabelecidas para que o projeto migratório acontecesse. Ao longo dessa dissertação vamos perceber como o afeto, a confiança, a amizade e as redes familiares são fundamentais para a ação do projeto e para o empreendimento migratório.

Essa subjetividade, deve ser analisada, e não ignorada frente a explicações determinantes fundamentadas numa perspectiva puramente econômica da migração. Aí reside o potencial da narrativa da trajetória migratória das interlocutoras. Isso implica em questionar a migração como um binário em torno das migrações autorizadas e não autorizadas e de negar

a percepção da migrante “como uma figura sem sua própria história e força social” guiada apenas pelas regras sociais do estado-nação de origem. (NAIL, 2015, COLLINS, 2009). Desde a experiência de campo, pude perceber a partir das narrativas das interlocutoras, sobre as suas trajetórias migratórias a importância das emoções nesse tipo de projeto. No entanto, no início eu mesma não compreendia o potencial dessa subjetividade que não estamos acostumados/as a encontrar nos estudos de migração, e se encontramos, estão sempre alicerçados em categorias que impulsionam o olhar economicista da migração.

A autora Boyer (2005) ao criticar esse viés das teorias de migração, propõe, que ao olhar para o conceito de projeto migratório, não devemos mais nos perguntar por que as pessoas migram, importava mais o porquê elas permanecem no processo migratório. A partir do argumento da autora, o questionamento que faço é se existe realmente a necessidade de abandonar essa clássica pergunta, pois é uma pergunta que não se esgota em si mesma. Não seria mais interessante mudar a chave de interpretação e negar o determinismo econômico?

Nessa dissertação, refletindo sobre a noção de projeto, retomo a essa pergunta clássica, no intuito de perceber a imaginação que as interlocutoras tinham sobre o Brasil e como, desde a experiência do percurso migratório, o projeto se reorganiza. As narrativas das interlocutoras são fundamentais, para compreender os desejos, aspirações, motivações no contexto desde sua agência sob construir um futuro imaginado para as próprias vidas. Como afirma Carling e Collins (2018), a emoção e subjetividade vem sendo considerada um tema emergente nos estudos migratórios. Para Velho (1994), as emoções são matéria-prima dos projetos. Onde existem sentimentos e emoções valorizados, tolerados, ou condenados por um grupo, etnia, sociedade. Nesse contexto, desde esse campo de possibilidades a limitação também acontece a partir dos regimes de normalidade, definida por um código ético-moral. Nesse sentido, uma etnografia dos projetos, tem que ser, em alguma medida, uma etnografia das emoções (p.53)

Por isso, a ideia de projeto migratório aqui assume também uma dimensão subjetiva que contorna a narrativa. Como explica Stuart Hall (1993), ao responder uma das perguntas clássicas feitas para migrantes:

“Por que você está aqui” é uma pergunta muito interessante à qual nunca consegui encontrar a resposta certa. [...] Sei o que se espera que responda: “para estudar”, “por causa dos filhos”, “para uma vida melhor, com mais oportunidades”, “para alargar os horizontes”, etc. A verdade é que estou aqui porque é onde minha família não está. Vim aqui para fugir de minha mãe. Não é a história universal da vida? A gente está onde está para tentar fugir de outro

lugar. Essa é a história sobre mim mesmo que nunca podia contar aos outros. Por isso, *tive que encontrar outras histórias, outras ficções, que eram mais autênticas ou, pelo menos, mais aceitáveis, para substituir a Grande História da evasão infundável da vida familiar patriarcal.* Quem sou – o eu “verdadeiro” – foi formado em relação a todo um conjunto de outras narrativas. Eu estava consciente de que a identidade é uma invenção desde o início, muito antes de compreender isso tudo teoricamente. A identidade é formada no ponto instável onde as histórias “indizíveis” da subjetividade se encontram com as narrativas de uma história, de uma cultura. (SOVIK, 2015 p. 167)

Essa narrativa de Hall (1993) nos permite perceber o poder da narrativa nas respostas para essa pergunta. A dimensão narrativa de si possibilita que as interlocutoras contem sobre suas experiências, sem que estejamos ali, na espera das respostas “clássicas” para essa pergunta. Interessa-me as outras, histórias, ficções, ‘as histórias que não podia contar aos outros’ e tantas outras que nos são oferecidas desde a experiência de assistir o ato de narrar. A dimensão narrativa do projeto migratório aparece aqui como uma possibilidade de agência das sujeitas da pesquisa. A etnografia e as histórias sobre a imaginação, o projeto, e o desmanche do projeto no percurso migratório são resultado de um duplo processo de interpretação. Aquele que a entrevistada faz sobre a sua própria memória daquilo que foi o “antes” para narrar o passado desde o presente. Desde a criação dessa identidade narrativa, que nasce da entrevistada/o, transformando-se em “personagem frente a nós e as personagens que criamos como investigadoras/es quando reescrevemos essa personagem que nos foi mostrada e nos foi ocultada” (p.23) durante o trabalho de campo. Como afirmam Eckert e Rocha (2013) a pesquisa etnográfica é construída dessa dialética temporal contida no encontro etnográfico : a presença do/a antropóloga e as suas perguntas direcionadas às interlocutoras.

Nesse sentido, essa identidade narrativa é executada nos processos pelos quais as interlocutoras desejam falar (e nos que elas ocultam) e no qual ela é protagonista. É a partir dessa construção que a subjetividade da narrativa é entrelaçada com a vida de outras pessoas. Por isso importa mais, não aquela que viveu a situação narrada, mas aquela que foi construída no ato da narrativa de si. Durante o trabalho de campo ouvi de um interlocutor moçambicano que “os nigerianos são mentirosos, vivem mentindo. Contam cada coisa...”, ouvi de outro imigrante “Os sul africanos são traficantes, nunca acredite neles”. Essas disputas por narrativas entre as/os imigrantes do continente africano se dão frente aos personagens e as identidades narrativas que eles escolhem construir, sobre si e sobre os outros.

Ouvir a narrativa desde o lugar de destino das interlocutoras, é ouvir um projeto migratório que guarda um mistério, que gradativamente vai se revelando através das narrativas das interlocutoras, mas que nunca se revela por completo. É nessa relação de conversa que a importância da etnografia se revela, aquilo que ela pretende e como se dão os acordos e as relações em campo. Em muitos momentos, conversando sobre o projeto migratório, e o percurso dentro do próprio continente africano, algumas interlocutoras, apresentaram um período extenso de silêncio, ficaram nervosas, desconversaram. É importante ter em mente que nessa etnografia não se pretende "saber tudo que se fez para chegar até aqui" Como, falsificar documentos, fugir, entrar em um caminhão e atravessar o país de forma clandestina. Desde o pensamento de Glissant, a narrativa das interlocutoras é construída a partir dos silêncios, mistérios que as biografias, as histórias de vida guardam.

No capítulo Opacidade, o autor reivindica o direito à opacidade, como uma poética da relação entre pessoas de culturas diferentes. Para o autor, o tipo de conhecimento oferecido desde o pensamento ocidental insiste em uma em compreender através do que ele chama de "Transparência", em reduzir, em dissecar existências. (GLISSANT, 2010; FREITAS 2018) Desde o direito a opacidade, a narrativa migratória, guarda aquilo que não se permite ser narrado, para o autor, a existência de uma relação entre liberdades consiste no reconhecimento de uma existência singular do outro. Essas opacidades podem convergir e coexistir. Como afirma o autor "é preciso abandonar a antiga obsessão de descobrir o que está no fundo da natureza das coisas"(Glissant;2010 Freitas, 2018, p.38) é preciso, portanto, conviver com a opacidade do outro, sem querer transformá-la em objeto de conhecimento. Nesse sentido, a própria narrativa da experiência em campo, pela antropóloga, também guarda uma opacidade.

### **2.2.2 O percurso migratório, narrativas e o viver a cidade**

Essa dimensão narrativa que constrói o personagem narrativo, também constrói o personagem cidadão. Nessa pesquisa, as migrantes são personagens cidadãos. Percorrem cidades, atravessam fronteiras, cruzam estados. Aqui o conceito de percursos migratórios encontra a noção de circuitos afetivos (Groes e Cole,2016). Proponho pensar o espaço-tempo nas memórias narradas pelas migrantes nas cidades por onde passaram e na cidade de São Paulo "fazendo emergir o efeito dos diversos domínios de suas biografias de vida, suas trajetórias sociais". (ECKERT e ROCHA, 2011)

Como afirma Boyer (2005), a migração possui um continuum temporal, desde o projeto até o percurso. Nesse jogo entre tempo-espço após o primeiro arranque do projeto migratório, inicia-se o percurso. Assim que a migrante se vê em ação, as aspirações do projeto vão se modificando e o encontro com os pares e com aqueles/as que não considera e/ou não se consideram seus “iguais”, inscreve esse percurso, onde é constante essa dinâmica de troca. Realizar essa etnografia implica então em reconhecer a diversidade dos/as personagens citadinos. Interpretando as narrativas das interlocutoras, desde suas falas e gestos que desenham esse sistema de representação na cidade encontro as maneiras como elas vivem a cidade. (ECKERT e ROCHA, 2013) Desde o diálogo com a etnografia da duração, compreendo que, o ato de narrar o percurso migratório dessas mulheres é o que organiza ritmicamente as lembranças e onde o tempo antes do projeto migratório pode durar.

Na pesquisa que realizei junto aos imigrantes senegaleses, a circularidade desses imigrantes estava completamente emaranhada nas suas redes de relacionalidades estabelecidas desde um pertencimento étnico, de nacionalidade e de religiosidade. No trabalho de campo realizado no âmbito da dissertação também encontrei percursos migratórios das interlocutoras do Senegal e do Togo, que percorrem o país, e que não compreendem a primeira cidade de chegada como a cidade de destino. Já para as interlocutoras, do Congo, Angola e outros interlocutores/as de com quem conversei em São Paulo, a cidade aparece como o lugar que elas/es escolheram para viver a migração. Ainda que eu não tenha cruzado fronteiras estaduais, nacionais e viajado com as interlocutoras, é através da escuta desses percursos migratórios nas cidades que uma das intenções da etnografia multi situada proposta no âmbito desta pesquisa se encontra. A multi situabilidade das experiências das interlocutoras frente aos seus percursos migratórios me convocaram a pensar como a tessitura desses percursos duram no tempo.

Na sequência do trabalho de campo, surgiu a necessidade de compreender esses percursos migratórios das que extrapolam o eixo paulistano, e passam por Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Minas Gerais, Alagoas, Rio de Janeiro e Salvador. Esses percursos migratórios são realizados em diversas cidades do Brasil por onde as interlocutoras passaram. Enquanto em relação a esses espaços urbanos, eu as acompanho através da narrativa, na cidade de São Paulo, eu tenho a oportunidade de observar e viver esse lugar praticado pelas interlocutoras. São Paulo aparece na narrativa de muitas interlocutoras como “um lugar para onde elas nunca querem voltar”, ou como lugar que foi de passagem, mas também um lugar onde as interlocutoras constroem projetos de vida, desde fazer família, trabalhar, ter filhos/as.

Nesse sentido, eu precisava compreender o percurso a partir dessas duas esferas nas trajetórias migratórias na cidade. Isso me levou aos estudos de antropologia urbana. Como afirma Magnani (2006) a investigação com populações urbanas tem uma longa tradição na antropologia brasileira. Para o autor, desde o começo, trata-se muito mais de uma antropologia na cidade do que uma antropologia da cidade: uma tentativa de compreender o fenômeno urbano em si mesmo, como nos moldes que foi realizada pela Escola de Chicago na cidade de Chicago ou da Escola de Manchester, realizada na África Central, atual Zâmbia. Essa última, tinha como foco os “processos de mudança social associados à urbanização e a etnicidade urbana” (CORDEIRO,2018) Ainda que trouxessem categorias de estudos de caso, teorias de rede, entre outras, essa escola foi amplamente criticada, pois ainda guardava na interpretação dessas mudanças em África, o olhar colonialista e imperialista para as formas de associação entre as pessoas, o que significava a redução das dinâmicas sociais e políticas nas novas cidades urbanas da África central a um “tribalismo urbano”, como argumenta Mafeje (1971).

Como afirma Magnani (2006) na antropologia urbana no Brasil, “a cidade é, portanto, antes o lugar da pesquisa do que seu objeto”, No entanto, a cidade aqui não pode ser vista como contexto, ou como um plano de fundo onde as relações sociais se dão, a cidade antes de tudo é um espaço prático, é o lugar do vivido, da experiência. Nesse sentido, para o autor, a multiplicidade dos recortes empíricos, caminham em direção de contribuir para uma perspectiva da cidade, desde seus diversos grupos e itinerários urbanos. Magnani argumenta que, em vez da anomia, isolamento ou fragmentação presente em alguns estudos sobre modernidade e o urbano, a experiência cidadina revela desde “perto e de dentro”, suas redes de sociabilidades, estratégias, trajetos, alianças. O autor adverte que o desafio de uma antropologia urbana é “não se deixar perder nos níveis as particularidades desde do grupo pesquisado, no caso as trajetórias migratórias das migrantes africanas no centro de São Paulo, nem ao contrário, “imaginar que se poderia fazer a etnografia de uma cidade inteira, de 11 milhões de habitantes, como São Paulo”. (MAGNANI, 2013)

Assim, desde a expressão “de perto e de dentro”, o autor nos apresenta uma gama de categorias para uma cartografia etnográfica das sociabilidades na cidade de São Paulo. As categorias pedaço, mancha, circuito, pórtico vão ser fundamentais para eu compreender o viver a cidade dessa migração africana no centro. Como o autor afirma” essas categorias permitem explorar as relações entre prática coletiva e o espaço onde elas ocorrem”. Por isso, espaços como Mesquitas, Igrejas, Locais de festa e o próprio lugar de trabalho aparecem como lugares

de sociabilidade dessas/es interlocutoras/es. Desde essas categorias é possível perceber a fluidez e conflitos das relações entre pessoas de diferentes etnias, identidades raciais, gêneros e nacionalidades no contexto migratório.

A análise cotidiana permitiu que eu pudesse perceber desde dentro as sociabilidades e redes de relacionamento das migrantes que possibilitam a permanência na migração (Boyer, 2005). Desde as atividades de lazer trabalho, até a apropriação das ruas desde o ponto de vista de seus lugares de trabalho, o diálogo com a proposta epistemológica de Ana Luiza Rocha e Cornelia Ekert(2003) da etnografia de rua, me possibilitou interagir com essas interlocutoras, a partir do tecido urbano, que nos convoca a estar atenta às diferentes multiplicidades da vida diária das interações das interlocutoras com outros modelos migratórios, com pessoas não só do continente africano, como pessoas bolivianas, haitianas, sírias, e brasileiras que se inscrevem também no percurso migratório das interlocutoras, a partir da interatividade. Durante o trabalho de campo me desloquei junto às interlocutoras pelas ruas no âmbito dos espaços de trabalho; a atenção para a interação das interlocutoras foi fundamental.

Além disso, essa convivência [...], me levou aos aprofundamentos dos estudos realizados sobre migração no próprio continente africano, e das representações que interlocutoras/es de algumas nacionalidades fabricam sobre outro/as interlocutores. O mercado, os salões de cabeleireiras a céu aberto, as diversas línguas que convergem e estão presentes no tecido da sociabilidade de qualquer país do continente africano, tomam conta do espaço citadino da cidade de São Paulo. Como afirma Magnani (2006), é necessário estar vigilante ao que o autor chama de “a tentação da aldeia”, “das cidades contemporâneas, aquela situação de pesquisa tradicionalmente associada ao método etnográfico – o pequeno grupo, os contatos face a face no interior de um bairro, de uma festa, de uma associação – deixando de lado o “contexto mais amplo no qual essas relações se desenrolam”.

Nesse contexto, o viver a cidade para as pessoas africanas, sobretudo as mulheres é conhecer as representações que os/as brasileiros/as têm sobre o continente africano, e portanto, sobre as pessoas africanas. Também é desfazer o imaginário construído sobre o Brasil, e que em muitos casos, sustenta a escolha do Brasil como o país de destino. Desde os estudos realizados por pesquisas junto aos/as imigrantes e estudantes africanas/os na América Latina, principalmente no Brasil, desde vários estados do país, pude perceber a importância das representações e das percepções das/os imigrantes sobre as relações raciais no Brasil e nos lugares por onde passaram. Esse diálogo foi fundamental, pois as relações raciais no Brasil não

são homogêneas, alterando suas classificações e representações através das diferentes regiões do país. As pesquisas realizadas por Langa (2016) e Hirsh (2016), realizadas no Ceará, no Rio Grande do Sul, no Rio de Janeiro e em São Paulo revelam o papel do estado e da cidade onde as imigrantes se inserem, pois dependendo da construção e do imaginário racial dessa cidade e do estado onde se localiza a recepção de imigrantes africanos é alterada. Nesse sentido, o percurso migratório junto a noção de itinerário urbanos faz com as interlocutoras experienciem diferentes representações sobre “ser africano/a” que coexistem no espaço urbano.

São importantes os trabalhos de Menin (2016) e Langa (2016), realizados sobre imigrantes, principalmente os/as do continente africano e do Haiti, no imaginário nacional e cidadão desses lugares, articulando os conceitos de raça e etnicidade para pensar essas experiências migratórias. Essa discussão é semelhante aos trabalhos anteriormente citados, e que demonstram a experiência de racismo e os as construções étnicas e de nacionalidade frente a um racismo que homogeneiza a “experiência migratória negra”.

Frente às contribuições discutidas anteriormente, as teorias e os estudos de antropologia urbana me levam a acreditar que a situação espacial das interlocutoras deve ser relevante para compreender suas trajetórias. Não é mais possível estudar sujeitas migrantes sem levar em contas os caminhos urbanos por onde transitaram, como por exemplo os circuitos afetivos de Efua na cidade de São Paulo, suas experiências em Santa Catarina e no Rio de Janeiro, e as viagens de Aminata pelo Brasil, com intuito de comercializar suas mercadorias. São Paulo é uma cidade cosmopolita, num percebido internacionalmente como o lugar da democracia racial, da tolerância e da aceitação de estrangeiros e migrantes. Como afirma Célia Lucena (1999), o mito da Metrópole criado a respeito da cidade de São Paulo carrega imaginários da cidade como um lugar de trabalho, de oportunidade, civilização, e progresso, um lugar onde as pessoas do mundo inteiro são acolhidas.

No entanto, São Paulo tem um papel histórico central na política brasileira de “branqueamento”, que se fantasia de aceitação aos imigrantes e que baliza esse imaginário do país, pois é reconhecida nacionalmente como a cidade que recebeu estrangeiros de diferentes países, como Japão, Itália, França, Portugal, Palestina e mais recentemente Síria. Em São Paulo, os bairros estão diretamente ligados a esse processo migratório, concentrando inicialmente as colônias de imigrantes, no seu processo de urbanização. Mas desde o final da escravização o modelo de imigração estava vinculado à purificação da raça.

Desde as narrativas das interlocutoras, a cidade aparece de diversas maneiras. O que significa perguntar: O que representa uma cidade cosmopolita para as imigrantes pesquisadas? São Paulo como um espaço multi-geográfico, uma cidade que ao mesmo tempo abraça e rejeita, pois é estruturada por diferentes tempos passados de aceitação e rejeição das migrações. Depois da abolição da escravatura, experimentou e foi porta aberta para grupos, europeus, asiáticos e árabes. As políticas dos (in)desejados trazem consigo o imaginário da construção da cidade. Como as interlocutoras se compreendem dentro de um contexto migratório, no século XIX, com a chegada maior de um maior número de africanos e latino-americanos, começa a apresentar a dissociação entre afeição e aceitação desde os impactos estéticos que a segregação racial global.

Como afirma Salles (2018), a pessoa africana que experimenta a migração é, transpõem as fronteiras para se deslocar, mas carrega consigo as suas próprias fronteiras, do país de origem e aquela no país de destino onde, eles serão sempre o “outro”, o de fora, o não daqui.

Alguém que, ao nos interpelar no dia a dia, evoca o questionamento entre o nacional e o estrangeiro, entre o ser que pertence por direito e aquele que invade, entre o que merece as considerações legais ou que está condenado a viver à margem delas. Falar dele, portanto, é desde o início falar também de nós. (P.25)

### 2.3 **Todo migrante africano é homem? Mulheres, Gênero e Migração Africana**

Os estudos de gênero e teoria feminista revelam gênero e mulher/es como categorias em disputa. Como afirma Oyèrónké Oyěwùmí(1997), nesses estudos realizados desde o ocidente, essas categorias são considerados praticamente termos sinônimos, porém, um estudo de gênero deveria implicar na análise da relação entre homens e mulheres.

A pesquisa não tem como objetivo realizar uma análise entre imigrantes homens e mulheres no percurso migratório. Mas analisar o projeto, o percurso e o viver a cidade nas experiências das mulheres africanas migrantes. A escolha de conhecer a migração africana na cidade de São Paulo, desde a narrativa das mulheres, nasce desde um olhar crítico para as pesquisas realizadas junto a imigrantes africanos/as no Brasil. Esses estudos produzem uma tendência em considerar as experiências migratórias dos homens como geral, o que significaria que as experiências dos homens africanos representariam as experiências de todas as pessoas que migram. Além disso, essas pesquisas também privilegiam uma faixa etária de 18-35 anos,

como se todas as pessoas africanas que migram fossem “homens jovens e adultos”. A narrativa da imigração africana que encontramos a partir dos trabalhos realizados com essa comunidade transnacional, me fez perceber que existia uma invisibilidade em relação das das experiências das mulheres africanas migrantes.

Essa crítica encontra aceitação no argumento de Boyd & Grieco (2005) sobre as pesquisas que tem como tema mulheres e migração, segundo as autoras, esses estudos incorporados na teoria da migração internacional, têm negligenciado a produção de uma equação perigosa: homens= geral e mulheres = específico. Essa equação é evidente desde a utilização do termo “migrante”, que significa geralmente “homem migrante”, essa omissão do termo “homem” é recorrente ao examinar a migração masculina, no entanto, os estudos sobre mulheres migrantes incluem o termo “mulheres” nos seus títulos. Isso também resulta no problema de considerar as discussões sobre gênero, como “questões de mulher”, ignorando as experiências dos homens na migração como genderizadas.

Ao refletir sobre essas questões, se revela fundamental compreender de que maneira estou utilizando a categoria “mulheres africanas migrantes”, como afirmei anteriormente no capítulo metodológico, a categoria “mulher africana” me causa um certo incômodo epistemológico porque sabemos que, num primeiro olhar, a utilização dessa categoria em pesquisas etnográficas, pode dar a entender uma generalização injustificada (GOMES,2017), ao parecer ter a intenção conta de uma multiplicidade infinita de relações sociais, status e experiência de vida de um continente com 54 países, sem falar na complexidade dos povos que extrapolam as fronteiras nacionais. Essa coletividade “pré-construída” na produção do conhecimento, causaria expressões homogeneizantes que negam a biografia das interlocutoras como algo do tipo “as africanas dizem que”, “as imigrantes explicam que”. Conforme afirma Jardim “as narrativas são extremamente polifônicas, mas, muitas vezes, cedemos ao conforto de investir nas homogeneidades, tornando as divergências um mero detalhe” (JARDIM, 2015).

Oyèrónké critica os estudos feministas do ocidente que insistem num patriarcado e dominação masculina universal ao colocarem a existência da “mulher”, como sujeito social, sempre entendido como *powerless*, desfavorecido, vítima, controlada por homens. Essa situação tem uma configuração diferente quando se fala de mulheres não-ocidentais e as representações ocidentais das relações sociais entre homens e mulheres nesses contextos. No caso das mulheres africanas, as discussões da “mutilação feminina”, as violências das guerras, e a ideia de um patriarcado africano “mais violento”, invade muitas abordagens teóricas que se

colocam na missão de “salvar as mulheres africanas”. Nesses contextos, as migrantes africanas são muitas vezes representadas como vítimas da fome e da violência, e compreendidas como sujeitas que necessitam de “ajuda”. Como nos adverte Gomes (2017), essa tendência geral em olhar para as mulheres apenas como instâncias da religião, etnicidade ou da raça que tem gerado críticas e o constante questionamento as categorias de mulher, gênero, e os discurso de representação do ocidente e do feminismo. (p.28)

Nesse sentido, as sujeitas da pesquisa são consideradas mulheres-africanas-migrantes, pessoas que desde a bio-lógica ocidental-colonial-imperialista (OYEWUMI, 2004), são consideradas mulheres que nasceram na África subsaariana e estão no Brasil através da migração na contemporaneidade. O projeto migratório guarda, além dos desejos e aspirações da migrante, um contexto político-histórico e social. Pretendo analisar essas narrativas, vigilante, desde os olhares críticos de Mafeje (1971;1976), e Peter Ekeh (1980) a partir do lugar de origem das interlocutoras. Pois, como defendem esses autores, é necessário fugir dos determinismos nacionalistas e do tribalismo étnico nos estudos antropológicos sobre África. As sociedades pós-coloniais também carregam marcas da escravidão atlântica, do colonialismo, do neo-colonialismo, mas não devem ser reduzidas a esses processos. Como afirma Esmeralda Mariano (2017), os sentimentos de parcialidade, fragmentaridade e, ao mesmo tempo, conexão com o global estão presente na vida de pessoas africanas, onde diferentes tempos passados duram e se entrecruzam na biografia das interlocutoras (ECKERT e ROCHA, 2013).

Nesse sentido, ainda que eu não tenha o intuito de me aprofundar nessa pesquisa nas dinâmicas de gênero da sociedade de origem das interlocutoras, é necessário que desde a análise do projeto migratório esteja atenta ao que Oyèrónké Oyěwùmí chama de “genderismo”; nessa epistemologia crítica da razão feminista, Oyèrónké Oyěwùmí desafia algumas das análises “genderistas” de feministas ocidentais como por exemplo: a ideia de que as categorias de gênero são universais e atemporais, estando presentes em todas as sociedade em qualquer momento histórico; A ideia de que o gênero é o princípio organizador fundamental em qualquer sociedade, a certeza feminista “mulher” seria uma categoria essencial e sendo universalizada a partir da natureza biológica, assim como a categoria “homem”. Segundo Oyewumi(1997), nos ideais genderistas a subordinação das mulheres, a dominação masculina e o patriarcado são universais.(p.175)

A crítica ao “genderismo<sup>22</sup>” é fundamental para compreender de forma crítica a premissa de que “toda migração de mulheres africanas é consequência do patriarcado e da economia africana” (Arthur, 2009), pois como afirma Oyèrónké Oyewumi, "a ideia de que o domínio masculino nas relações humanas é universal e atemporal" baliza a perspectiva teórica desde o ocidente sobre a vida e experiências das mulheres. Através da escolha de conhecer a migração africana pelas narrativas das mulheres, desde suas experiências migratórias, pretendo romper com esse discurso generalizante que coloca as experiências dos homens como referência. Isso não quer dizer que as experiências das mulheres sejam totalmente diferentes dos homens, mas quer dizer que é desde uma crítica epistemológica que nasce essa escolha.

Essa orientação não é recente. O debate da “feminização das migrações” aparece na década de 70, a partir da entrada das reivindicações feministas nos estudos migratórios, atualmente continua a ser incorporado de forma transdisciplinar, e é ainda geralmente analisado desde o viés feminista e/ou de estudos de gênero, como um tema emergente. Segundo Boyd & Grieco (2005) as mulheres sempre estiveram presentes no fenômeno migratório, no entanto, é só a partir deste conceito que os olhares se direcionam para a experiência de mulheres migrantes. Se, num primeiro momento as mulheres apareciam enquanto “mães” e “esposas”, mais tarde o escopo analítico é ampliado para compreender as dinâmicas de agência dessas sujeitas frente a experiências migratórias, ou seja, elas não aparecem apenas como “acompanhantes”, ou “seguindo” os maridos, mas como um projeto migratório próprio, no qual são elas as protagonistas.

No entanto, não existe um consenso para a definição do que seria “feminização das migrações”. Para alguns estudos, o conceito é referente ao aumento do número de mulheres migrantes comparados ao dos homens (Boyd & Grieco, 2005). Já Verschuur (2013), considera que é um processo específico, de mulheres migrando como trabalhadoras independentes, e sem ser acompanhadas ou associadas às famílias. (p.150) Para outros, o conceito compreende a realidade de mulheres migrantes autônomas empregadas nos setores doméstico e de assistência, sendo as figuras emblemáticas: babás, cuidadoras ou enfermeiras, ou seja, ligado a uma migração (des)qualificada, ou direcionada para um setor clandestino. Algumas pesquisas diferem das primeiras por afirmar que a feminização das migrações compreende “a condição subjugada nas relações de dominação de gênero na sociedade de origem”, refletida nas composições, projetos e arranjos migratórios (p,76). Em contraste, Morokivasic (1984) afirma

---

<sup>22</sup> Tradução minha para o termo *genderism* cunhado pela autora.

que é a construção imigrante enquanto homem, que é vinculada a um modelo de família patriarcal, onde o homem aparece como chefe da família e provedor, e por isso, ator protagonista dos projetos migratórios, que informa discussão sobre a feminização das migrações, pois essa última está ancorada numa resposta a esse pensamento patriarcal e não somente por causa de um aumento desproporcional de migrantes mulheres nos fluxos internacionais, mas por causa da aceitação do termo ‘mulher migrante’. (P.88). No entanto, essa pesquisa está de acordo com o argumento de Peres e Baeninger (2012;2016), para quem, a melhor compreensão da feminização das migrações é desde a análise das “diferentes trajetórias e estratégias migratórias elaboradas pelas mulheres ou identificadas no seu perfil migratório; a participação diferenciada das mulheres migrantes nas redes sociais; a reconfiguração de papéis de gênero nos fluxos migratórios e os novos e específicos mercados de trabalho.” (MARINUCCI, 2007, ASSIS, 2007; VAUSE & TOMA, 2015; OLIVEIRA, 2017)

No entanto, independente da conceituação heterogênea do termo “feminização das migrações”, é interessante notar que o conceito parece carregar o bias do feminismo ocidental, que revela principalmente dois problemas: o primeiro é compreender o sexo enquanto a diferença biológica de base natural, imutável e o gênero enquanto uma sobreposição cultural estática; o segundo problema é analisar gênero como uma categoria hierárquica, transcultural, universal e ahistórica existente em todas as sociedades, independente da influência de missionários, islamismo, escravidão, colonização.

A ausência das experiências dos homens em relação a das mulheres, reflete a “bagagem” do feminismo ocidental euroamericano, dentro das teorias de migração e gênero. Isso também reverte em compreender a família desde uma lógica nuclear e uma crença na oposição binária onde a mulher submissa ocupa o espaço privado em contraste com o mundo público dominante do homem, que facilitaria as migrações masculinas deixando as mulheres presas no ambiente doméstico. Nos estudos migratórios, esse padrão aparece desde as análises que focam na família. Essas estão geralmente ligadas às mulheres, ou às mães que “deixam suas crianças para trás” (Defreyene, 2015). Só as mulheres são mães e os homens não são pais ou filhos de alguém?

Em relação aos homens, a discussão sobre família normalmente é “gender insensitive”, como se existisse uma regra geral que colocasse a família como uma questão da mulher, inclusive na migração. Isso resulta numa ambivalência, ainda que muitas pesquisas tenham como foco o homem e coloquem a migração como uma forma dele exercer a sua função dentro de uma sociedade patriarcal de “chefe de família”, ou “provedor da casa”, a relação dele com a

família não é analisada com profundidade como nas pesquisas sobre mulheres migrantes, que normalmente tomam a relação da mulher com a família como central.

Desde esse mapeamento crítico de Oyěwùmí (1997;2005;), a possibilidade de entender as experiências das interlocutoras para além da categoria gênero atemporal e universal, se abrem, ancorando no contexto do trabalho de campo, a partir das experiências narradas. Aqui, a multi-situidade da etnografia proporciona também a mobilidade e a fluidez de conceitos e categorias analíticas. Nesse sentido, as escolhas das interlocutoras serem principalmente “mulheres”, não está localizada no pressuposto da construção universal do sistema de sexo/gênero. Mas da consciência dos efeitos da “bio-lógica” ocidental, nos estudos sobre migração, nas experiências vividas por essas pessoas antes e depois da migração. Além de compreender, como revela Lobo (2007), que as organizações familiares não ocidentais, se sobrepõem a ideologia da normalidade, fabricando arranjos familiares que deslocam a autoridade de uma interpretação calcada na lógica da família nuclear ocidental. Desde o encontro etnográfico com as interlocutoras nas cidades de Salvador e São Paulo, sigo através de suas narrativas, os seus percursos migratórios, desde a saída de seus locais de origem até o Brasil.

Outros interlocutores são homens e mulheres africanos que narram também a sua experiência de viver a cidade enquanto migrante africano. A cidade é o lugar do (des)encontro dessas narrativas. Por isso, quando analiso a experiência das mulheres africanas migrantes, suas percepções frente à representação do continente africano no Brasil e das representações sobre outros modelos migratórios, busco compreender essas experiências relacionadas a outras experiências de homens e outras mulheres que não poderiam ficar de fora dessa etnografia no que diz a respeito ao contexto migratório e a universo migratório que essas interlocutoras me apresentaram.

Foi através da narrativa delas, que encontrei a Galeria presidente, as ruas do Brás, que participei da Marcha do Imigrante 2019 e que conversei com muitas pessoas africanas, em eventos sobre a consciência negra e a perspectiva africana, junto a migrantes. Por isso, a ideia não é recortar a trajetória dessas mulheres da relação com os homens e com outras mulheres, compreendendo seu caráter relacional. Em outras palavras, existe um perigo em considerar as trajetórias das mulheres excluídas das relações com os homens e com outras pessoas com outras expressões de gênero, porque o viver a cidade e o viver a migração expõe essas mulheres a outras formas de vida.

Ainda que as mulheres sejam as minhas interlocutoras principais e as quais eu escolhi conhecer a experiência migratória mais a fundo, ignorar as conversas que tive com homens e as interações que elas tinham com homens no trabalho de campo excluiria também a minha própria experiência em campo.

Para uma análise de gênero das trajetórias migratórias das interlocutoras calcada nas críticas anteriormente citadas, os estudos migratórios realizados junto a mulheres do/no continente africano revelaram-se fundamentais. Ainda que muitos dos estudos aqui discutidos, sejam realizados desde nacionalidades diferentes das interlocutoras, eles nos fornecem pistas e categorias possíveis para a compreensão desses percursos e das redes de relacionalidade.

Celeste Fortes (2013), analisa a partir do “ir e ficar”, as múltiplas trajetórias das mulheres cabo-verdianas. Desde conflitos familiares inter geracional e outro intra-gênero, a autora tece uma relação entre as gerações de cabo-verdianas migrantes, em que as primeiras são mulheres que não tiveram a oportunidade de estudar e tampouco possuem os capitais acadêmicos valorizados na sociedade de origem, e as segundas mulheres que migraram para Portugal para estudar no ensino superior. Nesse sentido, é impossível traçar semelhanças nas configurações do projeto migratório entre, o que muitos estudos chamam de “migração qualificada e temporária”, e o desejo e a experiência migratória das interlocutoras com quem tive contato durante o trabalho de campo. Essas mulheres que não vieram para o Brasil com o intuito de estudar, mas que possibilitam isso para outras pessoas da família, construindo um projeto de ascensão social. Essa dimensão de futuro e a construção de outras possibilidades desde o projeto migratório, inclusive de estudo, para “os/as mais novos/as”, que incluem filhos/as, sobrinhos/as e irmãos, seja no local de origem, ou no de destino. É compartilhada entre as experiências da família anglo-congolesa e essas famílias cabo-verdianas e promovem laços transnacionais alimentados por aquelas que vão, e aqueles que ficam.

Fortes também revela o projeto migratório de jovens mulheres como um laço de afeto entre mães e filhas. Assim como em Fortes (2013) a migração no meu trabalho de campo aparece como um marcador na trajetória de vida das interlocutoras, como por exemplo o percurso migratório de Efua, nascida no Togo, onde a migração configura como a chegada ao período adulto, similar ao relatado pela autora ao discutir a relação de mulheres jovens cabo-verdianas e a experiência da migração. Da mesma forma, os/as emigrantes/as senegaleses/as, “exibem” nas redes sociais frente aos que ficaram no Senegal, construindo o projeto migratório, como a conquista de uma vida boa.

O conceito de “famílias espalhadas” de Lobo(2007) aparece como fundamental para entender a organização familiar e as redes de relacionalidade que permitem a construção do projeto migratório e que sustentam as possibilidades “fora de casa”, essa noção me ajuda a atentar para as dinâmicas do percurso migratório das migrantes africanas com quem tive contato, frente as leis restritivas, a (im)possibilidade de trabalho e a (in) segurança de possuir redes em outros lugares do mundo pois outros/as membros/as da família também migraram e se localizam em outros países do mundo, sem ter que pensar diretamente no de retorno para o local de origem, aliado ao conceito de circuitos afetivos cunhados por Jennifer Cole e Christian Groes (2016), posso também perceber como essas relações se dão no percurso migratório inscrito na experiência urbana das migrantes. O tipo de organização familiar, as relações de gênero, a religião, a etnia, a nacionalidade entre outros marcadores influenciam no projeto migratório e percurso. Desde a presença ou ausência de apoio no momento da chegada, a possibilidade de emprego e afetividades, marcam as diferenças estruturais dos locais de origem das interlocutoras.

A noção de “famílias espalhadas” aliada ao conceito de “proximidade a distância” (LOBO, 2007) possibilita também outra perspectiva ao analisar as relações estabelecidas entre mães e filhos/as empreendimento migratório, entre as mulheres que migram e a família que fica. Os estudos de migração que focam nas relações mães e filhos/as, geralmente carregam a compreensão hegemônica ocidental euroamericana de mulher, maternidade, família. Assim, ao analisar mães que migram e deixam as crianças aos cuidados de outras pessoas da família, a compreensão de família é desde uma família nuclear. No entanto como nos informa Oyèrónké(2005), a família nuclear continua a ser uma forma alienígena na África, apesar da sua promoção pelos Estados colonial e neocolonial, agências internacionais de (sub) desenvolvimento, organizações feministas, organizações não-governamentais (ONGs) contemporâneas, entre outros. [...] A família nuclear é uma família genderificada por excelência. Como uma casa unifamiliar, é centrada em uma mulher subordinada, um marido patriarcal, e as filhas e filhos. (p.4)

Nesse sentido, desde essa concepção hegemônica, concebida como tendo uma unidade conjugal no centro, presta-se à promoção da família sem avós, tias, primos, primas, tios. Como a maioria dos/as migrantes que emigram deixam alguém na sociedade de origem, como afirmado anteriormente no subcapítulo “a construção do projeto migratório”, a emigração implica também em uma não migração. O campo de estudos “*child left behind*”

(DEFREYENE,2015) reproduz o viés ocidental de família nuclear ao dar a entender, que as crianças são “deixadas” pelas mães, isso ignora as redes de solidariedade nos locais de origem. Existe uma constante fabricação dos laços afetivos, não apenas com a sociedade e com a família no local de origem, mas também com a sociedade que as migrantes residem atualmente.

Como afirma Renó Machado (2008) essa relação entre migração e parentesco, nos faz pensar na categoria “transmigrantes”: “As transmigrantes são imigrantes cujas vidas diárias dependem de interconexões múltiplas e constantes por meio de fronteiras internacionais e cujas identidades públicas estão configuradas em relação a mais de um Estado-nação” . A migração transnacional é o processo pelo qual imigrantes forjam e sustentam relações sociais de múltiplas dimensões simultâneas que unem sua sociedade de origem e de destino. (SCHILLER, BASH & BLANC,2019, p.360)

Essas trajetórias são transmigrantes, porque estabelecem sociabilidades, circuitos afetivos, e incorporam a língua, a vida diária dos diferentes cidades e estados do país por onde passam, e alguns hábitos cotidianos responsáveis pela sua permanência num país estranho. A transmigração é produzida na medida em que as imigrantes se conectam com outros imigrantes já estabelecidos nesse país de destino. Como, por exemplo, Aminata e sua rede com outros senegaleses estabelecidos em diferentes regiões do país. Essas relações coexistem, com comprometimento com as relações construídas no país de origem, que conduzem e influenciam as emoções daquelas que migram para o Brasil

Neste sentido, as interlocutoras são compreendidas enquanto transmigrantes, desde a contribuição de Nina Schiller, Linda Bash, Cristina Szanton Blanc (2019), ao projetarem seus futuros migratórios, essas mulheres constroem possíveis trânsitos entre Brasil e o país de origem, entre o Brasil e possíveis destinos criados através de laços de parentesco. Como será analisado nos seguintes capítulos.

No entanto, ao pensar o viver a cidade, e as experiências das interlocutoras, desde o país de destino aparece enquanto “uma libertação de hegemonias próprias do local de origem”, onde o desejo de desprendimento de regras pode ser acionado (FORTES, 2015). Assim como discutiu Eufémia Rocha (2017), sobre o efeito da mobilidade nos papéis de gênero na sociedade de origem das mulheres comerciantes. Nesse sentido, se num primeiro momento me interessava perceber desde as interlocutoras, as dinâmicas de gênero experienciadas em África, e produzidas dentro do contexto da migração. A partir dessas autoras, pude perceber que a

migração é um lugar importante, para perceber as rupturas com sistemas de gênero e status social dos locais de origem das interlocutoras e que funcionam, também, como estratégia para negociar essas identidades e os projetos de vida.

Os estudos realizados por Fortes (2015), Jemima Pierre (2016), Fumilayo Showers (2015) e Sato (2017) junto a homens e mulheres africanas migrantes, em diferentes países, e meu trabalho de campo, levaram à necessidade de pensar a experiência de ser “mulher africana migrante” no Brasil. Nesse sentido, a análise das representações que as interlocutoras faziam do Brasil e as representações que os/as brasileiros fazem de África, também aparecem analisados à luz do pensamento feminista negro, principalmente o produzido no Brasil.

Para compreender a utopia e a imaginação (XAVIER, 2010) sobre o país de destino, forjada no contexto do projeto migratório das interlocutoras, assim como para analisar seus percursos migratórios e o viver a cidade na construção das experiências cidadinas, o conceito fundamental é o de interseccionalidade. Como concordam Lélia Gonzalez (1982;1988) e Sueli Carneiro (2011: 2), no contexto da construção da América Latina, essa tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero nessas sociedades.

O olhar através do prisma interseccional descortina os efeitos das análises fragmentadas, ou o que Kimberlé Creenshaw (2016) denomina “fracassos interseccionais”, que ora analisam raça, ora analisam gênero e que não consideram as experiências corporificadas das/os sujeitas/os de pesquisa. Como explicam, Creenshaw (2016) e Collins (1984), utilizar a interseccionalidade como teoria e ferramenta analítica crítica é assumir discutir o significado próprio do poder na experiência. A “interseccionalidade não é apenas um conceito que procura compreender questões ou estruturas sociais, mas o foco é calcado” no chão”, na vida real das pessoas.

### 3 EM BUSCA DO FUTURO: OS PROJETOS MIGRATÓRIOS, IMAGINAÇÃO, SONHOS, E REDES NA MIGRAÇÃO ÁFRICA-BRASIL

*“Tudo começara como um sonho. Sabe, aquele tipo de sonho que parece que sai de lugar nenhum, mas que sempre soubemos que existia. Dava para senti-lo, ele podia até dirigir nossos atos; primeiro de forma inconsciente, até virar uma realidade, uma Presença.” - Buchi Emecheta em Cidadã de Segunda Classe.*

Neste capítulo, desde o encontro etnográfico com as interlocutoras, sigo através de suas narrativas, os seus projetos migratórios, desde a saída de seus locais de origem até o Brasil. O capítulo está dividido em três eixos migratórios desde o continente africano. O primeiro é de Efua, nascida no Togo. O segundo é de Aminata, nascida no Senegal, e o terceiro é composto por Helena, Pauline e Christine, nascidas na mesma família na República Democrática do Congo, mas migraram para o Brasil desde Angola. O tipo de organização familiar, as relações de gênero, a religião, a etnia, a nacionalidade entre outros marcadores influenciam a construção da identidade narrativa do projeto migratório dessas mulheres. Desde a presença ou ausência de apoio no momento da chegada, a possibilidade de emprego e afetividades, marcam as diferenças e semelhanças estruturais dos locais de origem das interlocutoras. Para esse fim, procurei descrever os primeiros encontros com as interlocutoras e analisar como elas se apresentaram e construíram a identidade narrativa sobre si (RICOEUR,1991). Como afirma Cornelia Eckert e Ana Luiza Rocha (2013): “É pela vida da identidade narrativa que cada “nós”, nos atos de esquecer e lembrar, se reconstrói com os rastros do passado em razão de um dever, de um projeto de continuidade para a matéria de si”. As escolhas narrativas e de construção da sua biografia são fundamentais para compreendermos seus projetos migratórios. Ao trazer a construção desses projetos, espero revelar as múltiplas estratégias empregadas por essas mulheres africanas em prol dos seus desejos e aspirações para a migração e para a vida

As primeiras conversas que tive com as interlocutoras dessa pesquisa foram sobre suas experiências no Brasil. As histórias que elas me contaram foram delineadas a partir das dificuldades, das impossibilidades, das esperanças e, sobretudo das expectativas e imaginações sobre o Brasil. A intenção desse capítulo é analisar a reflexão narrativa que as próprias sujeitas fazem sobre aquilo que elas esperavam encontrar no Brasil.

O que inspira esse projeto migratório é essa confiança no futuro que é sustentada pela imaginação e pela esperança. No início dessa pesquisa o conceito de imaginação parecia ser

fundamental para compreender o impulso do projeto migratório pelas interlocutoras, e a escolha do país de destino. Mas a partir da escuta e da análise das narrativas migratórias das interlocutoras, a esperança também se revelou como um conceito êmico ligado a imaginação, acionado a partir da expressão “*vir com esperança*”, e “*perder a esperança*”, e que também se revela na performance narrativa das interlocutoras como potencializador da re-construção do projeto migratório a partir de uma auto-reflexão das interlocutoras sobre seus percursos, já no lugar de destino. A esperança chama o movimento, porque não permite que as migrantes parem de forjar novos projetos de vida, dentro ou fora do Brasil.

Compreender a imaginação, assim como sugere Appadurai (1996): como prática social. Não como mera fantasia, nem como fuga da realidade, mas um gatilho projetivo sobre essa, como uma sensação de ser um “prelúdio para algum tipo de expressão”. O autor compreende que a imaginação sempre esteve presente em todas as sociedades, o que ele salienta é que a partir da nova ordem global, existe uma ampliação das possibilidades de imaginação que possibilita o projeto de novas formas de viver. Essa imaginação na vida social, hoje, é inscrita no que chama de *mundos imaginários*, ou seja, mundos que são constituídos pela imaginação historicamente situada de pessoas e grupos espalhados pelo globo. Essas imaginações funcionam em escalas nacionais, transnacionais e transcontinentais. Como por exemplo, moradores de uma área rural do Senegal, pensando em se mudar para o Canadá, não apenas para a França ou Itália. Refugiados sírios migrando para o Brasil, Argentina e Austrália. Congolesees pensando em morar na Nigéria...Essa imaginação em escala global não significa um mundo com mais mobilidade e sem fronteiras. Em vez disso, forjam-se políticas de fronteiras restritivas, critérios de aceite de refúgio são endurecidos, campos de refugiados tornam-se grandes pilhagens de pessoas, racismo e xenofobia contra migrantes, empregos precarizados e o limbo da não-documentação reificam essa ambivalência.

O que está implícito é que a imaginação migratória transnacional e transcontinental é um fenômeno global, independente da circunstância que o/a possível migrante possa se encontrar. Nesse sentido, as pessoas que experimentam violência, desigualdades, desemprego e/ou também as que desejam sair de seus lugares de origem por motivos cosmopolitas, familiares, de carreira, ou seja, em função dos seus projetos de vida, estão abertas ao “jogo da imaginação”. (Appadurai, 1996) Esse jogo também cria esses futuros possíveis a partir das mídias como rádio, televisão, jornais, revistas, das redes sociais através das notícias, rumores e contatos com pessoas no Facebook, Whatsapp, Telegram, Instagram, dos telefonemas e dos

vizinhos/as, dos/as parentes migrantes que retornam temporariamente e “brincam com a imaginação daqueles/as que não migraram, estimulando o desenvolvimento de uma "cultura de migração" (Hannerz, 1992)

Como, “mais pessoas em mais partes do mundo consideram um conjunto mais amplo de possíveis vidas do que nunca antes”, enquanto o acesso a vias legais de mobilidade transcontinental se torna um recurso escasso para a maioria das pessoas com cidadania não ocidental, principalmente africanas. (Appadurai 1996; Kleis and Thorsen 2017, p.10) A esperança pode ser compreendida como sustento da possibilidade de uma alternativa(desejada) a uma realidade (vivida atualmente). Isso significa compreender como os imaginários sociais de uma “vida boa”, também estão carregados por uma fragilidade daquilo que é imprevisível. A esperança que sustenta o desejo de migrar e permanecer migrando não é uma emoção experienciada sozinha, que beira o delírio individualizante, antes disso, é reconhecida como um sentimento social e coletivo que pode acompanhar famílias, casais, relações de amizade e não só uma pessoa. A ansiedade, frustração, os períodos de espera, vergonha e fracasso, tanto como realizações e noções de futuros prósperos estão fortemente ligados as redes de relacionalidade que essa migrante nutre. (WILLANSON, 2017). Os sentimentos de imaginação e a esperança são fluidos, sobretudo no contexto migratório. No momento narrativo, as interlocutoras dessa pesquisa me relataram diferentes imaginações e esperanças, daquelas que elas possuíam antes de chegar ao Brasil.

Desde o continente africano, esses projetos migratórios são gestados a muitas mãos, por isso, na esteira do pensamento de Sayad (1998): a emigrante e a imigrante são categorias jurídicas e analíticas que geralmente não dão conta da experiência de vida de nenhum sujeito. Mas, em termos epistemológicos: a mesma pessoa que deixa sua terra é a mesma que é recebida no país de destino, ou seja, a experiência de emigrar e imigrar estão inscritas na trajetória pessoal da mesma pessoa. Por isso, procurei aqui compreender o projeto migratório desde o continente africano, mais especificamente os países de origem das interlocutoras.

### **3.1 A migração na/da África**

Segundo Adepoju(2003) as configurações de migração na África subsaariana mudaram nos últimos anos, pois os países são simultaneamente origem, destino e trânsito para migrantes, refugiados/as, comerciantes, migrantes sem documentos, nômades, trabalhadorxs

fronteiriços/as entre outros. Essas mobilidades são principalmente intra-regionais. (p.38) Em 2015, mais de 33 milhões de pessoas africanas residiam fora do seu país de nascimento, sendo 75% desse deslocamento espacial destinado a outros países dentro do próprio continente africano. (Hierro, 2015) No entanto, migração africana é frequentemente representada e analisada a partir de perspectivas fundamentadas em uma história única do continente africano. O fato de muitas pesquisas insistirem na migração africana pós-colonial como sendo, principalmente, consequência da “pobreza, dos conflitos étnicos violentos, dos estados-nação instáveis e das drásticas mudanças climáticas” constrói um caminho para a atenção para as migrações africanas internacionais fora do continente, principalmente para a trajetória de refugiados africanos/as. Como apontou Adeponju(2003), embora as experiências dos/as refugiados/as africanos/as tenham captado a atenção do mundo, o que expõe o grande número de pessoas envolvidas nesse processo são as condições traumáticas que enfrentam e o grande apoio externo que necessitam das agências internacionais e dos países que os/as recebem, outras formas de migrações também aumentaram.

Como afirma Hahn (2010), não só a mídia e os políticos, mas os estudiosos de migração alimentam a imagem de um êxodo africano em direção a Europa, impulsionado pela pobreza e pelo desespero. Essa percepção corrobora para uma análise de imigração sul-norte ou, como países em desenvolvimento como origem e países desenvolvidos como destino. No entanto, como nos alerta Hahn, o foco dessas pesquisas sobre migração irregular, contrabando, tráfico e *migrantes de barco* no Mediterrâneo reforçam a Europa como o único destino migratório, ofuscando as migrações para países das Américas, da Ásia e da própria África.

Esta diversificação geográfica da emigração africana parece parcialmente ligada ao visto e outras restrições de imigração impostas pelos países tradicionais europeus de destino (muitas vezes ex-colonos), e a uma influência em declínio dos antigos colonizadores e do crescimento econômico, da demanda trabalhista e dos regimes de imigração mais liberais nos novos países de destino. No entanto, é importante enfatizar que os níveis de migração extra-continental ainda estão abaixo dos da migração dentro da África e permanecem baixos para os padrões internacionais. Na mesma linha que (Lessault & Beauchemin, 2009) argumentou, seria, portanto, altamente enganoso caracterizar a migração da África como um êxodo da África ou uma invasão da Europa e de outros países de destino. (Flahaux & De Haas, 2016)

A grande imagem da “invasão africana na Europa”, ou de barcos lotados de homens africanos chegando aos portos de países europeus próximos ao mediterrâneo que percorreu o mundo, exhibe as feridas coloniais da própria história da Europa. Mas essa representação atinge imigrantes que se destinam a outros países que não estão localizados no Norte Global, como o

Brasil, por exemplo. Ao narrarem suas trajetórias migratórias, todas as interlocutoras revelaram a “perseguição” dessa ideia de África que pairava sobre a representação que pessoas não-africanas faziam sobre seus percursos migratórios, e que não estava presente na imaginação antes de chegar ao Brasil.

Nesse capítulo, a partir dos projetos migratórios das interlocutoras e de suas redes de relacionalidade, argumento que a escolha do país de destino é fluida, e passa, muitas vezes, por uma análise afetiva, econômica e sobre as representações e imaginações que elas nutrem por esses lugares. Ainda que o foco dessa pesquisa esteja localizado no Brasil como país de destino, as narrativas revelam como os projetos migratórios e suas aspirações extrapolam as categorizações da migração dessas mulheres como sul-sul ou sul-norte. Ainda assim, com o foco no Brasil caminhamos para uma análise de como a imaginação do Brasil é construída para que ele se torne o país de destino e como essa imagem interfere na esperança do projeto migratório durar e atravessar gerações.

## 3.2 **Efua**

### 3.2.1 ***Posso te chamar de Efua? Nascidas numa Sexta-Feira***

Era uma Sexta-Feira e eu estava em um evento em um dos campus da Universidade Federal da Bahia em Salvador, após o término do evento encontrei Eduardo, que conheci durante um curso no qual fomos colegas. Eduardo estava a conversar com uma moça negra de pele escura, que usava um lenço branco em volta da cabeça, formando um coque enrolado com o próprio tecido, que pendia para o lado direito e um vestido estampado com as cores azul, laranja e branco. Caminhei até eles para cumprimentá-lo, enquanto isso a moça organizava e dobrava alguns tecidos com estampas africanas, ambos conversavam sobre um filme que Eduardo iria assistir, aproveitei e dei um “pitaco” sobre o tema do filme, entrando na conversa. Depois, eles começaram a conversar sobre religiosidade e espiritualidade afro-diaspóricas e africanas. De um lado Eduardo comentava sobre os orixás e *inquices* que fazem parte da realidade religiosa do candomblé Ketu e Angola na Bahia, de outro Efua<sup>23</sup> falava sobre os

---

<sup>23</sup> Os nomes da interlocutora em questão também são nomes fictícios, pois não são os mesmos presentes no seu documento de registro. No entanto, me preocupei em permitir que semântica que revela a trajetória migratória dela e os efeitos na sua identidade narrativa fosse mantida.

*Voduns*, acompanhando a conversa resolvi perguntar de que país ela era, então me respondeu: Togo! Depois disso, perguntei seu nome, e ela respondeu: “*Efua... Dan ou Elsa*”<sup>24</sup>, ela deu uma leve risada e disse “*Não, agora Elsa Morreu*” Rindo mais uma vez, me perguntou: Que dia da semana você nasceu? Respondi que nasci numa Sexta-Feira, foi então que ela disse: “*Então seu nome também é Efua!*”. Conversamos mais um pouco e perguntei a ela se ela gostaria de participar da pesquisa, ela afirmou que sim, pois já havia participado “dessa coisa de entrevista, lá em Santa Catarina”. Dias depois combinamos de nos encontrar enquanto ela ainda estava na cidade de Salvador, pois voltaria para o Rio de Janeiro em breve. Conversamos pelo whatsapp, mas quando nos encontramos ela estava angustiada com a preparação para viagem, ela iria para o Rio de Janeiro e depois de algumas semanas iria para o Togo.

Antes de começarmos a conversar sobre o seu processo de migração, Efua me lançou uma pergunta atrás da outra e comecei a ser pesquisada. Perguntou-me se eu também era do Candomblé, assim como Eduardo e outras pessoas negras brasileiras que ela havia conhecido. Respondi que não, mas que era nascida em outra religião, muito parecida, mas que só era praticada no sul do país. Ao perceber que eu também não era soteropolitana, me perguntou quanto tempo durava uma viagem de Salvador até minha cidade natal, seja de ônibus ou avião, também me perguntou a diferença do preço das passagens. Ao me indagar sobre meu pertencimento religioso, minha família, com quem eu morava, meu local de moradia, o que eu estudava e porque eu estava interessada em migração africana, Efua criava uma possibilidade de aproximação, que lhe possibilitasse contar as suas histórias de migração

Nesses momentos, o encontro etnográfico se revela menos como uma troca de palavras, e mais como um “encostar” de subjetividades e experiências culturais. Na qual, quem conversa na intenção de produzir o texto etnográfico também é pesquisado pela interlocutora da pesquisa. Essa vivência etnográfica só acontece, pois é fruto de uma ciência em que a/o etnógrafa é sujeito assim como a interlocutora, por isso nessa troca eu também participei da observação etnográfica. (Mauss, 2018 p. 22-23) Conversamos um pouco e respondi todas as suas perguntas, em um dado momento comentou sobre a conversa que havíamos tido pelo Whatsapp, e afirmou: *Eu te chamei de Efua Brasileira, porque você também nasceu numa sexta-feira. Não leva a mal*

---

<sup>24</sup> É importante compreender que o nome Dan, é a abreviação de Mami Dan, e não possui uma conotação ligada ao sistema sexo/gênero masculino. Portanto, o pronome correspondente ao se referir à interlocutora é “ela”.

*não, ta? Respondi que não havia problema, então ela disse: Você gosta desse nome, Efua? Vou te chamar de Efua Brasileira!*

Efua nasceu em Tsevie, uma cidade no sul do Togo, próxima à capital Lomé. Togo é um país que pertence à zona geopolítica da África Ocidental, é limitado a leste pelo Benin, ao sul pelo oceano Atlântico, oeste por Gana e a norte pelo Burkina Faso. Segundo, Segniagbeto Kodjo Segniagbeto e Sénamé Dodzi Kossi(2016) cerca de 25% da população togolese vive em uma região diferente de sua região de nascimento

**Figura 2 - Mapa Geopolítico do Togo**



Fonte: Google Maps

A migração dentro das fronteiras do Togo é construída pela relação rural-urbano, principalmente em relação ao êxodo rural em direção aos centros urbanos como Lomé. A emigração para outras cidades fora do país permanece nos limites geopolíticos da África Ocidental, como a capital peri-urbana de Gana, Accra.

Em 2010, a população imigrante equivalia aos dados de 2010, como apenas 4% da população total do país. Essa imigração é majoritariamente marcada pela presença de pessoas nascidas em outros países da África Ocidental, respectivamente Benin, Níger, Gana, Nigéria, Burkina Faso e Mali. Essas populações estão particularmente concentradas na capital, Lomé, e

nas regiões Marítima e Platôs. Eles trabalham principalmente no setor informal e em particular no setor de comércio, que recebe investimentos de malianos/as, nigerianos/as, guineenses/as e chineses/as. Os dados da Diretoria do Togo no Exterior (DTE), revelam que mais de 80% dos/as emigrantes estão em países africanos, revelando um forte padrão intra-africano. O número de emigrantes mulheres e homens no Togo são equilibrados, ainda que nos números hoje os homens ocupem um pouco mais de 52% das saídas do país. Os países de destino desses/as togolezes/as são respectivamente Gana, Nigéria, Costa do Marfim, Benin e Burkina Faso, os/as que migram para a Europa tem o seu destino na Alemanha, França, Itália e Bélgica.

A sua imigração para a capital togolesa começou no final do século 19 - na época do nascimento de Lomé - e ainda continua, em um va-idas e vindas permanentes de comerciantes itinerantes e viajantes muçulmanos que vão dos países do Sudão (Norte-Nigéria, Norte-Benin, Norte-Gana, Alto Volta, Níger, Mali) para os países da costa, principalmente para seus capitais: Accra (Gana), Lomé, Cotonou (Benin), Lagos (Nigéria). (SEGNIAGBETO & KOSSI, 2016)

A área que hoje compreende o Togo é de 56,790 km<sup>2</sup> (um pouco menor que o município Lauro de Freitas no Estado da Bahia) e sua população é de 7,9 milhões de habitantes, um número quase três vezes maior que a população de Salvador, capital da Bahia. A área estabelecida pela colonização alemã em 1884 era 60% maior e era conhecida como Togolândia até a Primeira Guerra Mundial, quando foi dividida em Togolândia Britânica e Togolândia Francesa. A primeira foi anexada à Costa do Ouro colonizada pelo Reino Unido, e que depois da independência em 1957, foi renomeada como Gana. A segunda área, colonizada pela França, ficou reconhecida como República do Togo, após a independência em 1960. No processo de colonização, os países colonizadores traçaram fronteiras aleatórias sem o conhecimento do território e desconsiderando as realidades locais e dividindo geograficamente grupos étnicos. A fronteira colonial cortou áreas culturais, dividindo grupos étnicos que vivenciavam as mesmas experiências históricas, de sul a norte: Moba, Anufo, Konkomba, Adele, Akposso e Ewe em dois grupos: um grupo que foi subordinado às políticas coloniais francesas e outro que foi governado pelo Reino Unido, essas diferentes regras de administração influenciaram na educação, no sistema de trabalho, na economia, na religião e mobilidade dessas sociedades. (Cogneau & Moradi, 2014)

Como afirma Judy Rosenthal (1998) o senso de 1994, aponta mais de quarenta línguas e etnias coexistindo no território togolês do sul ao norte, respectivamente: Ewe, Guin-Mina, Ga-Adangbe, Oatchi, Fon-Mahi, Adja, Akposso, Tchamba, Tyokossi, Konkomba, Moba, Gourma, Kabye, Losso, Lamba, Temba, entre outras. As três línguas oficiais do país são Kabye,

Ewé e Francês. Ewé é uma língua próxima da guin-mina, e é reconhecida como a língua do comércio no centro e sul do país. Já Kabye é a primeira língua do presidente e das forças militares e da polícia (p.17).

O sul do Togo é a região onde Efua nasceu, essa região é predominada pela população Ewé e Guin-Mina. As religiões e Vodun, Gorovodu, Mama Tchamba, Mama Wata são maioria nessa área da África Ocidental, a região costeira guarda antigas trocas transatlânticas e intra-continenciais e atualiza de forma fluida as expressões religiosas praticadas no sudoeste da África do oeste. A população ewé se estende por toda a costa do Togo, Gana e Benin, seus descendentes também são encontrados no Canadá, Estados Unidos, Caribe e Brasil, em função do tráfico de escravizados. A região costeira do Togo, assim como a costa do Benim e da Nigéria, fez parte da chamada Costa dos Escravos, centro de comércio atlântico de escravizados no século XV e XIX, essa foi área visitada pela primeira vez no século XV, pelos portugueses – primeiros europeus, a estabelecer relações comerciais envolvendo venda e compra de pessoas escravizadas. (Rosenthal, 1998; Romitti & Silva, 2015)

Como afirma Milton Guran(2002), nas primeiras duas décadas do século XIX:, a maioria dos residentes brancos estavam envolvidos no comércio de escravizados eram brasileiros ou portugueses. No entanto, a paisagem étnico-racial foi profundamente alterada através do retorno de libertos, em função da deportação após uma revolta em 1835 na Bahia. Além disso, um grande número de ex-escravizados, também retornou para a África por desejo próprio até o início do século passada. Esse fluxo incluiu libertos, traficantes de escravos, aspirantes a comerciantes de escravos. Já em solo africano, esses ex-escravos de diferentes origens foram identificados como “agudás” no Togo, Benin e Nigéria e Tabom em Gana, organizando socialmente de acordo com as experiências culturais vividas no Brasil, inserindo-se na comunidade brasileira branca anteriormente estabelecida. (p.51) Essas populações, mantinham contato cultural como o Brasil através da religiosidade majoritariamente, do português como idioma, e da arquitetura. Além disso, existia um contato comercial e de viagens para o Brasil. As relações comerciais com os países europeus também eram muito fortes entre as comunidades afro-brasileiras, em meados da década de 1880, integrantes de famílias afro-brasileiras influentes de Souza e Olympio foram empregadas de empresas britânicas e alemãs em Lomé, principalmente no início da colonização alemã no Togo (ROSENTHAL, 1998)

Francisco de Souza, branco brasileiro, traficante de escravos e comerciante, que migrou de Ouidah no Benin para o Togo por alguns anos, vivendo em Anecho, gerou muitos herdeiros

com mulheres da localidade. Como relata Rosenthal (1998), atualmente os descendentes de Francisco ainda são importantes na vida política e econômica no sul do Togo e no Benin, assim como os Santos, Sastre, famílias de Olympio, Medeiros, da Costa, Freitas, Sanvi de Tove e d'Almeida.

Já em 1909, a família Olympio já ensaiava um sentimento nacionalista frente ao domínio colonial alemão. Mas foi só depois da primeira e segunda guerra mundial que, em 1960 a Independência aconteceria, e à frente do governo togolês independente estaria um africano-brasileiro da segunda geração, nascido no início do século XX: Sylvanus Olympio. Como nos lembra Dana Rush por mais limiar que seja, o litoral:

é uma porta de entrada para séculos de interações e trocas transatlânticas muito reais, desde antes do comércio de escravos até o presente. [...] Ao longo deste litoral da África Ocidental, dois processos simultâneos ocorrem para os quais o mar funciona como uma passagem para um vasto potencial cultural e espiritual e um portal extremamente lucrativo para séculos de viagens e troca de mercadorias. (RUSH, 2019)

A compreensão desses trânsitos e trocas culturais transatlânticas e intra-continentais que aconteceram em meio aos sistemas de escravidão, colonização e o governo pós –independência constroem também o contexto social atual em que Efua está inserida, também realocam a presença brasileira no continente africano. É a partir da construção de sua identidade narrativa que Efua, me convida a compreender como o sul do Togo possui fortes vínculos culturais e religiosos, anteriores a escravidão e antes, durante e depois da colonização que ultrapassam as fronteiras que, no passado pelas forças coloniais e hoje pelas forças nacionais, dividem-no do Benim e Gana.

Durante a escuta da sua trajetória, a narrativa de sua migração e do seu trânsito entre Togo-Brasil, traço estrutural de seu projeto migratório, a constante mudança dos seus nomes próprios revelou, como um olhar para as “andanças” desses nomes poderiam me informar mais sobre a experiência migratória de Efua. Essas mudanças não diziam apenas respeito a várias performances para diferentes nomes, mas uma relação de pertencimento que se alterava diante de seu movimento migratório.

### 3.2.2 Efua: a identidade no nome

No dia que nos conhecemos, Efua fez questão de retirar da bolsa o seu CPF, seu intuito era “comprovar”, o que ela havia me contado: a tradição do sul do Togo em nomear as pessoas, referenciando o dia da semana em que nasceram e fez questão de explicar o significado de cada nome ali presente. Depois de alguns dias nos encontramos novamente e ela então me contou

*Você nasceu num dia da semana, tem que pegar o nome desse dia, por exemplo, uma criança nasce... tem que ver o dia da semana. Na África as pessoas ganham nome por causa dos dias da semana”[ enquanto isso retirava o seu CPF para me mostrar as diferenças, e o que significava cada nome e sobrenome], “esse aqui é por causa que eu nasci na sexta-feira, que nem você. A pessoa que nasceu na minha terra tem um nome com um significado, com significação. Fafali, esse é porque eu sou a primeira menina, e significa aquela que veio trazer paz, paz para família, e depois vem o nome da família, esse é o nome do meu pai, da família do meu pai”. Depois disso, esse nome fica cadastrado no registro da pessoa, mais o nome que nem o pai vai dar pra você, tipo Amanda.. Florencia, mas o primeiro nome tem que ficar, tem que ficar! O nome que a população conhece pra mim é Elsa, Elsa.*

Antes de me atentar para o modo como Efua narra o seu nome e se apresenta para mim, acredito ser interessante perceber como ela conceitua seu local de origem. Ao longo de sua narrativa migratória a África apareceu de diversas maneiras no discurso da interlocutora, assim como a expressão “*minha terra*”, ou “*na terra*”, todas essas expressões são uma forma de referenciar seu local de nascimento e moradia antes da migração para o Brasil. *África*, no trecho acima aparece como um “todo pela parte”, ou seja, um continente para descrever uma prática presente majoritariamente no sul de Gana, Togo e Benin. As outras duas expressões fazem alusão, de forma afetiva revelando um sentimento de pertencimento, muitas vezes relacionado ao Togo e/ou ao continente africano desde uma narrativa gestada no Brasil. Essa reflexão explicativa de Efua só pode ser compreendida desde os efeitos dos movimentos migratórios sobre a narrativa de si para outrem. (RICOEUR,1991) No trecho em que Efua explica como se dão as diferentes nomeações “na sua terra”, ela revela as bricolagens de nomeação que ela e tantas outras pessoas do sul do Togo, Gana e Benin e do continente africano possuem. Como afirma Wilson Trajano (2008), ainda que o registro escrito no meio urbano das administrações coloniais pudesse provocar um efeito de rigidez e estaticidade nas formas de nomeação,

“o poder colonial nunca foi esmagador e a frágil hegemonia sempre foi contestada. No que se refere aos nomes, o mundo colonial africano tinha muitos espaços francos em que era possível e fácil para as pessoas rejeitarem e mudarem seus nomes de família e dar asas à imaginação (p.111)

Ao me explicar que na África o nome tem um “significado”, na esteira de Roger Bastide, Efua revela a multiplicidade da sua fabricação enquanto pessoa no seu território de nascimento. Como afirma Trajano, os nomes pessoais tendem a veicular sentidos referenciais expressivos que emanam mais do que significados, emanam poder, fornecendo “acesso direto à alma da pessoa” nomeada”. (BASTIDE, 1981, p. 42)

Para Samuel Obeng (2001) o nome é uma prática social presente em todas as sociedades ao redor do mundo. No contexto do continente africano, em muitas sociedades, o nome atinge um status privilegiado para compreendermos a trajetória de vida de uma pessoa e de uma família. Em algumas etnias, crianças permanecem meses ou anos sem um nome fixo, que só é revelado depois de uma sucessão de rituais, em outras, o bebê recém-nascido não pode ficar sequer um dia sem ser nomeado, correndo o risco de ser absorvido para o mundo dos espíritos (p.51). Além disso, segundo Esmeralda Mariano (2017), em alguns países, o nome de pessoas africanas pode não aparecer como marca estética de resistência direta ao poder colonial. Essa ausência de um marcador “nativo” no registro oficial do nome da pessoa, pode ser facilmente interpretado de forma simplista e classificado como um resultado de aculturação. No entanto, essa é só uma das várias formas de negociação em relação a administração colonial, pois os nomes permanecem em segredo entre os clãs e famílias dessas etnias, sendo utilizados (para processos de cura e correspondência com aqueles/as que já morreram. (p.70)

A prática de nomeação que Efua me explica é presente entre muitos grupos étnicos em Gana e nos países como Togo e da República do Benin. Em países como Inglaterra, tornou-se um símbolo de identidade afro-britânica, construída pela diáspora negra e nos Estados Unidos é possível encontrar muitas pessoas negras afro-americanas nomeadas a partir desse sistema. Como revela Abdul (2014) os nomes próprios entre os Ewé e Akan são nomes dados pela família das crianças recém nascidas, principalmente o pai e a mãe. Para Egblewogbe e Adgykum (2006), os nomes próprios podem ser compreendidos a partir das categorias: nomes alusivos, vocacionais e apelidos. Nesse contexto, o nome dado à criança reflete as circunstâncias sociais nas quais a ela foi concebida e nasceu, revelando a realidade social ente humanos e não-humanos (deuses/as e espíritos).

Entre os Akan, Ewé, Ga e nas línguas Twi e Fanti a prática de nomear os/as filhos/as de acordo com o dia da semana em que nasceram é recorrente em diversas famílias, possuindo algumas variações gramaticais. Como afirma, Olive Adjah (2011), os nomes de dias da semana dos Ga e Ewe foram influenciados pelo sistema de nomeação Akan, no qual todos os dias da

semana estão sob a tutela de um/a deus/a e cada dia corresponde a diferentes nomes para homens e mulheres. O nome Efua, possui algumas variações como: Efua, Efia, Afua, Efiada<sup>25</sup>, mas todas possuem o mesmo significado: menina nascida em uma Sexta-Feira. Agyekum (2006) considera esse primeiro nome que referencia o dia da semana como “nome de nascimento automático”, mas também podem simbolizar uma relação baseada no afeto. O que também pode explicar a rapidez com que Efua me nomeou enquanto Efua Brasileira. O que não poderia acontecer com o seu segundo nome: Fafali. Ao narrar sobre o significado do seu segundo nome, a interlocutora diz

*“pessoa que nasceu na minha terra tem um nome com um significado, com significação. Fafali, esse é porque EU sou a primeira menina, e significa aquela que veio trazer paz, paz para família”.. Sua entonação altera e tenho a percepção que ela crê veementemente que esse é uma de suas características, como se o significado de seu nome, a atingisse, toda vez que ela o explica.*

Para Agyekum, o nome Fafali seria aquele no qual “espera-se que aja sobre o comportamento a personalidade da pessoa nomeada. Esse nome, assim como outros com intenção religiosa ou que fazem alusão a um direcionamento ético, são destinados a moldar e educar o comportamento e socialização da criança”. O segundo nome explicado por Efua, é aquele que a insere dentro do contexto familiar com um propósito. No nosso primeiro encontro, Efua me deu a opção de chamá-la por três nomes: “Efua..., Dan ou Elsa”, o nome Fafali não aparecia como disponível em nenhum momento, assim como na sua narrativa sobre como os/as brasileiros/as encaravam seu nome e a forma de nomear “na sua terra”. Esse nome possui um sentido mais restrito, e familiar, em contraposição com o nome Elsa.

Como a própria Efua afirma “O nome como a população me chama é Elsa, Elsa”. É interessante perceber como o nome Elsa não adquire uma significação na identidade narrativa de Efua, sugerindo que um nome, grosso modo, exógeno não seria um nome “doméstico” ou “da terra”. Por isso, sua única “significação” seria o seu caráter público.

Isso não quer dizer que, nessa dissertação, a intenção é discutir o significado dos nomes da interlocutora, e como isso determina sua personalidade e sua trajetória de vida. Mas a intenção é discutir sua apresentação narrativa frente a pesquisadora. O fato de Efua encontrar na própria memória da sua nomeação, o lugar para construir a sua personagem narrativa, me levou a compreender como esses nomes podem funcionar como estradas para alçar as

---

<sup>25</sup> Para ver os diferentes nomes para os respectivos dias da semana entre os Alan, ver Olive Adjah(2011)

experiências que a interlocutora tem, e como isso influencia na sua identidade narrativa e no seu projeto migratório. Após a migração para o Brasil, o nome escolhido por Efua mostra o quanto a renomeação diz respeito ao seu trânsito Brasil- Togo- Brasil, seja pelas imagens de brasileiros sobre africanos/as, seja pela própria ideia de Efua sobre a construção de sua nomeação no nascimento, e a continuidade da forma fluida como se relaciona com os seus nomes na migração no Brasil.

### 3.2.3 Efua: *Eu vim pra crescer*

Efua nasceu em três de novembro de 1989, na cidade de Tsevié, localizada na região marítima, uma das cinco regiões administrativas do Togo. A cidade é majoritariamente urbana e possui cerca de 56 mil habitantes, a etnia e língua ewé são predominantes. Tsevié é próxima a capital do país, Lomé. Efua é a filha do meio de três filhos, antes da migração residia na cidade de origem, mas mantinha um trânsito contínuo para Lomé e Aneho, onde tem muitos amigos. Efua está sempre a mudar de penteados, se no dia que nos encontramos ela estava com um lenço branco que envolvia toda a sua cabeça e cabelos, no outro ela estava com uma lace preta de cabelos longos e lisos, e um vestido longo em formato de bata que descia até os calcanhares, a estampa era rosa, roxa e marrom. Comentei sobre o seu vestido e Efua me contou que no Togo era costureira. Já no Brasil, depois teve vários empregos e no momento estava tentando voltar “a trabalhar como na terra”. Antes de migrar para o Brasil, ela vivia com sua filha na casa dos pais, o pai possui um cargo de importância no Ministério da Agricultura e sua mãe é comerciante. A profissão dos pais de Efua aparece na sua narrativa migratória para me informar do lugar “do dinheiro”, ou melhor: o não-lugar no seu projeto migratório.

Quando conversamos sobre sua motivação para migrar, Efua prontamente enfatizou que sua intenção migratória não era econômica e nem perto de experiências que poderiam colocá-la em situação de refúgio, pois “vivia bem” na casa dos pais: *É Porque tava cansada.. Quería também aprender.. aprender a vida sem família, não é só dinheiro! Não é só por causa de dinheiro![...] Se eu quiser voltar pro Togo agora, eu volto.. eu volto!*. Efua contou-me que se sentia incomodada com a representação que “os brasileiros” têm dos “africanos”<sup>26</sup>. Isso explica sua insistência em reiterar sua posição de classe no contexto do seu país de origem. Ao mesmo

---

<sup>26</sup> Essa relação entre brasileiros e africanos, e suas representações será analisada mais adiante na dissertação.

tempo em que narra sobre seu projeto migratório, Efua também se compara com outros projetos migratórios de africanos/as. Ao afirmar que “*não é só dinheiro, não é só sobre dinheiro*”, ela enfatiza que a migração de pessoas africanas não é apenas centrada na busca de uma realidade econômica melhor do que a que viviam nos países de origem, abrindo espaço para narrar a sua própria trajetória que envolve outras aspirações e desejos. Além disso, ao afirmar a sua possibilidade de voltar para o Togo sem nenhum empecilho, a interlocutora também sugere o distanciamento de seu projeto migratório das trajetórias migratórias de pessoas africanas que vêm para o Brasil em busca de refúgio. Essa performance narrativa revela, no discurso de Efua, um medo constante de ser confundida e de ter sua trajetória borrada pelas representações generalizantes sobre as pessoas africanas e a África. Por isso, na sua narrativa migratória o desejo de migrar aparece radicalmente afastado de qualquer necessidade econômica e conflito político no país.

Como afirma Lobo (2007), migrar em busca de uma vida boa, sem que essa ação possa ser compreendida como “desespero” é a realidade social expressada por algumas jovens mulheres nascidas Cabo Verde que emigraram, a autora afirma que

Mulheres não emigram somente para sair de um destino ruim, saem também em busca do que consideram bom. Esta é uma atitude positiva relativa à emigração, sendo justificada por uma busca do que valorizam ou gostam e não como uma fuga. Além disso, há o status, a valorização de ter conquistado a nova condição com sacrifício pessoal e o fato de ter o próprio dinheiro.(p.116)

Ainda que vivesse “*bem*”<sup>27</sup>, na casa dos pais, Efua tinha o desejo de viajar, como ela mesma diz, “aprender a vida” e não se sentia motivada no Togo. Sua decisão foi pautada através do sentimento de exaustão, cansaço:

*Lá na terra eu morava com papai, mamãe[pausa]...Eu tava cansada também, não queria mais... Não é só dinheiro. Eu trabalhava lá também, mas foi aqui que eu cresci, não é que eu não cresci lá. Só que aqui eu cresci mais....pagar aluguel, não tem família, não tem mamãe e aí você se força a trabalhar, trabalhar, trabalhar. Lá se você não trabalha, vai comer, gastar a luz da família, mamãe vai pagar tudo. Aqui você sabe que a vida é só você, é sim. Se eu quiser voltar para a minha terra agora eu volto! Quando eu fui lá em Fevereiro, eu não queria mais voltar para aqui, mas eu voltei por que meu filho é brasileiro, é daqui é o futuro dele. Agora posso voltar porque meu marido vai ficar aqui. Foi difícil, eu nasci e fiquei com família até essa idade[...] Mas eu saí pra aprender, pra conhecer a vida...saber o que é ligar a televisão e deixar..e no final você vai pagar!*

---

<sup>27</sup> O viver bem que Efua descreve, diz respeito, principalmente em relação a sua situação econômica.

Segundo Efua, sair da casa dos pais foi uma escolha difícil, mas necessária. Difícil, principalmente, porque não planejava levar sua filha consigo, e estaria em outro país, necessária porque o sentimento que ela chama de “*cansaço*” não permitia que ela vivesse sua vida em completude. Essa escolha revela a reconstrução do seu projeto de vida a partir da ação do seu projeto migratório, pois diz respeito às rupturas, que teve que realizar em prol dos seus desejos e necessidades subjetivas. Na narrativa de Efua, é possível perceber que a noção de “*crescer*”, ou mais do que isso, o ato de “*vir pra crescer*”, estrutura o seu próprio impulso migratório. A saída da casa dos pais, juntamente com a migração para um país em outro continente constrói uma perspectiva de liberdade. Esse desejo guarda uma intenção cosmopolita de Efua, indica que para ela, a migração constrói a possibilidade de vir a ser. Migrar sozinha para Efua, carrega uma ideia de “*aventura*”, significa conhecer outras pessoas, culturas, e sobretudo, aprender sobre a vida com essas trocas. Ainda que, desde os estudos migratórios, saibamos que migrar não é o antônimo de inércia, para o entendimento. Na perspectiva de Efua, como alguém que deseja migrar, não o fazer é estar inerte, é não “*crescer*”.

Na narrativa de Efua, migrar envolve uma forma de crescer. A categoria “*crescer*”, pode ser compreendida em dois aspectos a partir da experiência da interlocutora, o “*crescer longe da família*” e o “*crescer perto da família*”. Para ela, “*crescer*” tem a ver com usufruir e pagar as próprias contas, mas também envolve não pedir ajuda financeira. Se estabilizar financeiramente, sem o apoio dos pais, permite que possa, segundo ela: fazer as suas próprias escolhas e lidar com as consequências, como por exemplo ter uma conta de “*luz muito alta para pagar*”, ou viajar para outro estado sem conhecer ninguém. Ao se colocar na situação de alguém que têm o desejo de “*crescer*”, Efua não está se colocando numa posição de uma pessoa sem responsabilidades, mas sim de alguém que almeja outros caminhos para a própria vida, como aponta Francis Collins (2018) o desejo de migração é expresso aqui é caracterizado pela abertura, sobre futuros alternativos que podem ser alcançados a partir do movimento migratório. Se antes, ainda no Togo, o dinheiro não era uma questão que gerava preocupação e ansiedade, quando migra em direção ao Brasil, ele se torna um fator fundamental. Diferente de outros/as migrantes africanos/as que enviam remessas para os filhos/as e parentes que ficaram no país de origem, Efua não envia dinheiro para a família, mas o acumula para que possa fazer constantes viagens “*de volta à terra*”.

Antes de viajar para o Brasil, Efua já tinha planejado suas constantes “*idas e vindas*” para o Togo, pois não tinha a intenção de migrar com a filha, tampouco trazê-la depois de se

estabelecer no Brasil. Isso sugere que nos planos de Efua, a migração nunca foi um “adeus”, mas sempre um “até logo”. Seu plano era ir constantemente ao Togo visitar a família e a filha, mas “*crescer*” no Brasil. Isso significaria ter responsabilidades financeiras que ela não tinha no país de origem. O projeto migratório de Efua é gestado, a partir da sua posição de classe, no contexto do país de origem, essa posicionalidade lhe confere o que Anju Mary Paul (2015), inspirada em Bourdieu, conceituou como “capital migratório”.

Diferentemente da autora, que centra a ideia de capital migratório como aquele adquirido no contexto do país de destino, para financiar trânsitos para outros países, recorro a esse conceito para compreender as dinâmicas do projeto de Efua, ainda no Togo, desde o seu *background*, pois acredito que é a existência do seu capital migratório, principalmente aquele diz respeito ao econômico, mas também o que o Bourdieu compreende como o humano, social, cultural, que possibilitaram a ela projetar a seu constante trânsito Togo-Brasil-Togo. Essa característica transmigrante do projeto de Efua, revela como o movimento também têm efeito sobre as posições sociais das/os migrantes. O trânsito entre Togo-Brasil-Togo presente no projeto migratório de Efua e na sua trajetória, a coloca em duas experiências diferentes. Enquanto no Togo possuía uma posição “confortável” financeiramente, no Brasil, o lugar de classe, informado estruturalmente pela raça/gênero (Carneiro, 1995)<sup>28</sup> é reposicionando a interlocutora no mercado de trabalho brasileiro, fazendo com que ela tenha menos possibilidade de acumular dinheiro para viajar para o Togo. (PAUL, 2015)

Apesar dessa realidade vivida no Brasil, os constantes retornos de Efua ao Togo, continuam no seu projeto migratório como uma forma de alimentar os laços de relacionabilidade “na terra”, como ela conta, retornar por alguns meses é conviver com a filha, com sua família e visitar os amigos, para depois voltar ao Brasil. Como reflete Efua: “*a maioria dos africanos não conseguem ir pra terra, o salário do Brasil só é mil reais, aí você tem que pagar aluguel, comer, pagar conta e guardar dinheiro pra ir pra terra, por isso que tem muito africano que nunca mais foi pra terra*”. Essa narrativa sugere uma diferenciação de Efua em relação a outras migrações africanas, ela mesma revela que tem dificuldades para acumular o dinheiro em função do baixo salário. Efua afirmou que “*Na minha terra não é que nem no Brasil, que a pessoa que trabalha no governo é rica, não é. E o dinheiro de papai não é meu dinheiro, é dinheiro de papai*”. Ela me conta: “*Você compra passagem você fica pobre, Aí você tem que trabalhar de novo pra comprar. Tipo cartão de crédito, você usa depois tem que pagar. Agora*

---

<sup>28</sup> Essa experiência será analisada no último capítulo junto com as experiências das outras interlocutoras.

*meu dinheiro acabou todo, por que eu comprei passagem*". Desde que chegou no Brasil, Efua já trabalhou como empregada doméstica, como industriária no frigorífico, como vendedora ambulante, como vendedora de tecidos africanos e no momento do trabalho de campo, tinha o objetivo de voltar a costurar, profissão que exercia no Togo.

Conforme Sara Ahmed, Claudia Casteñeda, Anne-Marie Fortier e Mimi Sheller (2003) é necessário escapar dos imediatismos entre lugar de origem e lugar de destino nas narrativas migratórias. Principalmente, no que diz respeito a como as/os transmigrantes compreendem e experimentam essas distinções e distâncias. “As autoras questionam “Onde ou o que é “lá”? É necessariamente um “não aqui”? Qual a duração é “lá” como um lugar de significado de conexão? E tem significado para quem? A que distância está o “lá”?” Nessa narrativa, o Togo é narrado como um lugar próximo ao Brasil, a possibilidade das visitas de Efua a sua terra constroem essa proximidade, como se o afeto e o pertencimento construíssem a ideia de distância. Em outros momentos da narrativa da interlocutora, é possível perceber como essa distância não é estática, mas se alarga e diminui a partir da experiência migratória dela. Percebo, portanto, que os sentimentos, os circuitos afetivos, os desejos informam a distância entre o “aqui” e o “lá”.

Embora a reflexão de Efua sobre sua própria motivação de migrar esteja localizada no seu sentimento de “cansaço” em relação a situação em que estava levando sua vida e o lugar que ocupava na casa dos pais, a ação do seu projeto não pode ser pensada como individual. No projeto de Efua, migrar significava sair da casa dos pais para “crescer longe da família”, esse desejo só poderia ser experienciado por ela, desde o seu campo de possibilidades. A migração é desejada como uma forma de Efua viver seu projeto de vida sem criar grandes conflitos com seus pais. Estar em outro continente também significa estar sozinha, o que para Efua, no projeto imaginado ainda no Togo, tinha um efeito positivo.<sup>29</sup>No entanto, esse empreendimento foi possível, a partir da disposição de sua mãe em ficar responsável pela filha de Efua. Como afirmou Janet Carsten (2020), a migração é parte do parentesco e o parentesco é parte da migração. Desde a perspectiva de Carsten, é possível compreender o que ela chama de “trabalho do parentesco” na migração. Nesse sentido, o cuidado que a mãe de Efua possibilita à neta age como impulsionador do projeto migratório da filha. Como reflete Renó (2015), muitas vezes as migrações são orquestradas para a saída de um dos integrantes do casal para que “arrume a casa”, ou seja, para que as relações entre o casal sejam repensadas. Para o autor, esse tipo de

---

<sup>29</sup> Esse efeito positivo é fluído, como veremos no capítulo 4.

motivação, revela que muitas vezes sair resulta na melhor forma de estar junto. Ele sugere que muitos casais optam por se “separar” geograficamente para não decretar o fim do relacionamento. Nesses casos a migração aparece como uma possibilidade de aproximação emocional que envolve uma distância geográfica. No caso de Efua, não é o casamento que está em questão, a interlocutora já não estava mais em um relacionamento conjugal com o pai de sua filha há alguns anos, como ela relata “o pai da minha filha já tinha esposa”, quando tomou a decisão, o que aparece como questão central é o conflito entre o seu projeto de vida e o projeto de vida para ela que era possível dentro do contexto doméstico familiar na casa dos pais.

O projeto migratório carrega, portanto, uma “força de partida” que desafia a unidade familiar física, influenciada pela partida de um ou mais membros/as. (Defreyene, 2015, p.245) Na época que decidiu migrar, Efua conta que no início nem o pai nem a mãe concordaram, mas que depois de um tempo “*deu certo*”. Esse trabalho do parentesco” deve ser compreendido desde sua ambiguidade constitutiva, pois as socialidades presentes no âmbito familiar também influenciam a motivação migratória de Efua, ao mesmo tempo que dificultam, e proporcionam a sua saída.

Quando conversamos sobre o momento em que emigrou em direção ao Brasil, Efua já tinha ido duas vezes ao Togo. A interlocutora conta que a primeira vez que saiu da casa dos pais em direção ao Brasil foi no dia do aniversário de sua filha. “Foi difícil, muito difícil...ela gritava Mamãe, Mamãe”, para Efua, a memória da partida guarda essa lembrança, ao refletir sobre essa situação ela completa: “Foi muito duro, foi difícil, mas eu tive que ir, você fica dias chorando a falta de casa”. Como afirma Cornelia Eckert e Ana Luiza Rocha(2013), a narradora:

reconstrói os sentidos do presente e dos lugares em que pode, no presente, depositar suas memórias. O presente é sempre movimento e transformação, que instaura a re-memoração do passado sempre restaurado. Posto que a rememoração do passado não implica simplesmente restauração, mas também transformação do presente como se o passado perdido pudesse aí repousar. (p.202)

Ao narrar sobre sua partida, Efua mostra que, embora sua relação com sua família não tenha sido cortada por causa da migração para o Brasil, isso não a impediu de sentir essa dor e a falta de sua terra. Durante semanas, ela dormia mal e chorava. Cumprir o seu projeto migratório não foi um processo fácil, mas Efua possuía uma confiança no futuro, e em como o havia projetado. Assim como infere Massumi (2002), existe uma “conexão intrínseca” entre movimento e sentimento, a forma como as pessoas se sentem(emoções) e como as pessoas se

movem (mobilidades) ressoam e interagem entre si. Wang e Collins (2016), afirmam que o movimento migratório é carregado de emoções cotidianas de esperança, medo, animação, ansiedade, alegria, perda e anseio. Essas emoções influenciam nas transformações subjetivas dos/as migrantes e como elas/es escolhem narrar sobre si (p.89).

É interessante perceber que ao me contar sobre sua partida, as expectativas não estavam só direcionadas para o país de destino, como também para o próprio lugar de origem, e suas redes de relacionalidade já estabelecidas lá, principalmente sobre a família. Ao me contar sobre como havia projetado sua migração, Efua também demonstra como acreditava que a vida daqueles que ficaram, estaria assim como ela havia planejado. O plano inicial era deixar a filha na casa dos pais, mas principalmente aos cuidados da mãe de Efua. Mas logo hesita e depois a interlocutora me atualiza ao lembrar *“É, mas depois que eu saí...depois de um tempo que eu já tava no Brasil, o papai de filha, ficou brabo e buscou a nenê, agora ela mora com ele e esposa de papai”*. Enquanto narra, a interlocutora franze a testa, demonstrando uma certa insatisfação em relação a essa situação. Como apontam Sara Ahmed, Claudia Casteñeda, Anne-Marie Fortier e Mimi Sheller (2003), não existe uma relação essencial entre estar em movimento e estar desapegado, da mesma forma que não migrar, não significa estar parado no tempo e no espaço. A circulação dos cuidados da filha de Efua demonstra esse movimento também no local de origem, embora Efua tivesse organizado um tipo de cuidado para a sua filha, a migração para outro continente reverbera na impossibilidade de alterar essas mudanças à distância.

A partir dessa narrativa, percebo que o termo papai-de-filha e esposa- de- papai é frequentemente utilizado por Efua, para falar do homem que é pai de sua filha e com quem também já teve um relacionamento conjugal, e já morou junto. Essa forma de classificação revela uma flexibilidade, onde não é o casamento ou a separação que aparece enquanto central ao se referir a ele, mas a dimensão da filiação que une a trajetória dessas duas pessoas na narrativa de Efua. Isso também revela uma possibilidade diferentes arranjos matrimoniais e de parentesco na sua experiência (Lobo, 2007, Balduino,2015)<sup>30</sup> . Ao construir a sua narrativa sobre o passado, ainda no Togo, e o projeto que havia construído para a sua migração, antes de chegar no Brasil, Efua obriga-se a me contar uma mudança radical ocorrida num passado mais recente no seu projeto migratório e no seu próprio futuro: Diferentemente, da forma como

---

<sup>30</sup> Essa expressão também é utilizada por algumas interlocutoras de Lobo (2007) em Cabo Verde e por Paula Balduino(2015) no pacífico colombiano.

tratava Kodjo. Efua me contou, que depois de alguns anos no Brasil, conheceu um homem, “*É ele também é da terra, ele é do Togo*”. Com ele iniciou um relacionamento sexual afetivo e Efua engravidou, foi então que “casaram”, como afirma a interlocutora: *É... não é casamento, casamento, nós nos juntamos, moramos junto*”, explicou-me Efua depois de pensar um pouco sobre o que havia dito anteriormente. Efua costuma chamar constantemente tanatan de companheiro e de marido. Nessa gravidez nasceu um menino, o segundo bebê de Efua: “*É, meu filho... ele é brasileiro, nasceu no Brasil*”. Desde essa mudança, o projeto de Efua é reorganizado, e ela passa a *fazer* (Carsten, 2013) duas famílias em cada lado do atlântico. Essas redes de relacionalidade são compreendidas a partir de como Efua faz e fez seu parentesco. Principalmente, da centralidade que a filiação recebe em sua narrativa. Por isso, ter dois bebês, um em cada lado do atlântico, constrói duas famílias transnacionais, onde Efua aparece enquanto elo. Esse fazer o parentesco requer diferentes formas do que Baldassar (2007) chamou de “cuidados transnacionais”:

Este tipo de suporte é o alicerce das relações familiares e é caracterizada pelos membros transnacionais da família expressarem o compromisso e os esforços para "permanecer em contato". [...] noção de "manter contato" é principalmente em referência à aspiração não apenas para manter canais abertos de comunicação, mas algum nível de conexão emocional (p.396).

Para a autora, por causa da distância, as famílias transnacionais dependem de tecnologias e modos de comunicação para facilitar suas trocas transnacionais: as tecnologias de comunicação, que ocorrem à distância e fornecem contato real através do uso de telefone, *facebook*, *telegram*, *whatsapp*, e-mail, textos SMS, sites, videochamadas, sistemas postais e bancários; e as tecnologias de viagens, que permitem que os membros/as façam visitas, para estarem co-presentes. A troca de suporte financeiro, prático e emocional pode ocorrer através de ambos os modos (virtual e face a face), mas por razões óbvias, o suporte físico-emocional e de acomodação só pode ocorrer durante as visitas (BALDASSAR, 2007).

Efua fala ewé, francês, alemão, português e outros idiomas do continente africano presentes na fronteira entre Togo e Gana. Mas enquanto conversava, ela frequentemente me questionava: *Você tá me entendendo? Você entende?* É a primeira da família a migrar e não passou por nenhum outro país antes de vir para o Brasil, sendo no momento da pesquisa de campo, seu primeiro e único país destino. Quando conversamos sobre o que imaginava sobre o Brasil e os/as brasileiros/as antes de chegar ao país, Efua me contou que tinha uma imagem paradisíaca do Brasil: *Futebol, Samba, Praia... é o eu pensava do Brasil... mostrava o lado bom, o lado muito bom... o lado lindo do Brasil*”.

Essa narrativa demonstra os efeitos do percurso migratório no ato de narrar as suas memórias sobre o Brasil, desde seu país de origem. No momento dessa enunciação, a interlocutora, já conhecia alguns estados e cidades do Brasil, e tinha experienciando diferentes Brasis daquele imaginado desde o Togo. Para Salazar (2011), esses imaginários historicamente carregados - socialmente compartilhados e transmitidos são montagens representacionais que “brincam” com a imaginação pessoal das pessoas e são usados para criar significado e dispositivos que moldam o mundo - estão na origem de muitas viagens, sejam no contexto do turismo ou da migração. O autor Noel B Salazar, aponta que diferentemente do distanciamento construído entre os estudos de turismo e os estudos de migração, os temas de ambos os estudos se cruzam, desde debates interdisciplinares, conceitos-chave e experiências vividas dos/as viajantes e migrantes/as. Como afirma o autor, turismo e emigração são fenômenos complexos que influenciam, complementam, e perturbam os imaginários.

As motivações para atravessar continentes, fronteiras e países são geralmente múltiplas, mas muito ligadas à capacidade das/os migrantes e viajantes e de suas redes sociais de se imaginar em outros lugares e vidas. As pessoas dificilmente viajam para uma “terra desconhecida” hoje em dia, mas para destinos que eles já “conhecem” virtualmente através dos imaginários amplamente circulados desses lugares. (SALAZAR,2011) Essa imaginação é possibilitada pelo que Manthia Diawara (1998) chamou de *imagens globalizadas*, desde os veículos de massa, filmes, festivais de música, de esportes como Olimpíadas e Copa do Mundo, apresentam esses imaginários regionais como representantes de um continente ou de um país, oferecendo globalmente “a parte pelo todo”. Essa apresentação representa na mídia “a parte pelo todo” e conhecidos globalmente, influenciando coletivamente como as pessoas se percebem o seu movimento no mundo

Através dessa imaginação, Efua construiu a ideia do lugar de destino no seu projeto migratório. Ela presumia que as cidades do Brasil tinham um “ar ensolarado” e alguma espécie de praia. No imaginário sobre a personalidade dos/as brasileiros/as, a interlocutora acreditava na hospitalidade, na gentileza e no espírito festivo dos brasileiros/as: “*Ah... o paraíso do Brasil, e a gente pensava “Olha lá o Brasil...Brasil”*”. O imaginário construído para viagens turísticas no Brasil ou “para estrangeiro ver”, envolve um mito do inalterado, pois é como se o país estivesse congelado no tempo e no espaço. Como afirma Suzana Maia (2009), esses estereótipos sobre o Brasil compõe as visualidades sobre o país nas arenas transnacionais “*Bem-vindos ao Brasil, terra do carnaval, mulheres bonitas e praias exuberantes*”. são slogans comuns nos

sites de turismo internacional. Essa imaginação informada por gênero, orientação sexual, raça, religião pode ser interpretada de formas diferentes. Efua, diferentemente das pesquisas quais homens heterossexuais europeus, africanos, estadunidenses que imaginam o país seja em função de migração, intercâmbio ou turismo, ao contarem seu fascínio pelo Brasil, utilizam imagens “corporificadas”,narrando sua imaginação transnacionais através dos corpos das mulheres. Ivan Paganotti (2007) afirma que o discurso midiático produzido internacionalmente sobre e/ou pelo Brasil cria quatro tipos de brasis: o sangrento, o verde, o da lama, e o de plástico. O último seria o lado mais otimista e laudatório das representações, sendo uma visão estruturalmente publicitária do país.

Efua não tinha proximidade com alguém do Togo, que tivesse migrado ou viajado para o Brasil, suas imagens mentais e seu desejo de futuridade migratória estavam calcados em uma imaginação turística sobre o país. Efua sonhava com as praias no Brasil, assim como muitos migrantes que imaginam a Europa (Richter,2011), sonham com a neve. No entanto, quando chegou no Brasil, aterrissou em São Paulo, uma cidade que, esteticamente, era completamente o oposto do que ela esperava do seu país de destino. Chegou sem nenhuma rede de apoio no país de destino, e no momento de chegada, não era possível contatar a família, pois isso apareceria como um “fracasso na migração”, essa representação poderia fazer com que seus pais a pressionassem para voltar para o Togo. O medo da reação dos pais, e a certeza de que agora estava “sozinha” fez com que Efua passasse por dificuldades financeiras, pois como ela mesma afirma “*migrar é como usar um cartão de crédito*”.

### 3.3 Helena, Pauline e Christine: Fazendo família entre fronteiras

#### 3.3.1 Lola na Lola: o projeto migratório é delas!

*Entramos na Galeria, várias vezes naquele dia, ansiosas para conhecer alguém e poder iniciar a conversa, percorremos todos os espaços abertos da galeria, não entramos em nenhuma loja, nem no elevador. Conversávamos e observávamos, decidimos sair e caminhar pela República, até uma travessa, onde alguns imigrantes expõem objetos de arte e tecidos para vender. Caminhamos, um imigrante africano, com sotaque português, elogia o meu cabelo e diz “Gostei do rasta”, eu agradeço, eu e Elisa nos perguntamos se essa seria a nossa possível entrada em campo, decidimos que não e seguimos a andar. Na esquina da Rua da Galeria, uma moça negra africana grita “Moça, moça quer trançar?” Nós duas nos olhamos, a moça caminha até nós. Sei que não posso trançar meu cabelo, pois meu cabelo está dredado. Penso que o cabelo de Elisa seria o ideal, pois ela utiliza o cabelo “natural”, e nesse*

*dia estava solto. Nervosa, pergunto: quanto é? Aí Elisa pergunta: mas que tipo de trança você faz? Conversamos e Elisa ensaia uma saída, antes que ela fale, eu falo: Amiga, você quer trançar? Eu dou de presente pra você! Ela faz uma expressão de apavorada, e afirma que sim! A moça, Helena, junta o seu banco e pega a garrafa d'água, chama a sua irmã e caminhamos em direção a Galeria...*

*Entramos no Elevador, e a operadora é uma mulher branca com cabelos escuros, ela cumprimenta Helena, e depois chegam alguns homens africanos, Helena debocha e fala “homem tem que ir de escada, tem que fazer academia!”, e começa a rir e falar em lingala com a irmã. Quando chegamos no Salão, Helena conversa em Lingala com a mulher que parece ser a dona do estabelecimento, então nos olha dos pés a cabeça e balança a cabeça, como se desse uma resposta negativa. Eu e Elisa entendemos que ela não aceitou que Elisa trançasse o cabelo no seu salão. Helena e Pauline saem brabas reclamando, entramos no elevador novamente e subimos alguns andares. Ao sair do elevador, avistamos um salão com a fachada verde, o salão está lotado, Helena entra, fala em alguma língua que desconheço e sobe uma escada de caracol preta. Elisa e Pauline sobem atrás, eu sou a última, uma mulher negra lava o cabelo enquanto me encara, eu olho para ela e sorrio, ela não sorri de volta. Subo as escadas. Quando chegamos no segundo andar do salão, nos damos conta que o espaço é compartilhado, dois homens trabalham em frente a uma máquina de costura. Um corta enquanto o outro costura, ambos de fone, e outro almoça enquanto conversa com alguém por chamada de vídeo. Vários tecidos dobrados, e outros amontoados no mezanino. Ficamos de frente a um espelho, eles olham para nós com desconfiança, enquanto Helena pega as lãs, para trançar o cabelo de Elisa. Ela não faz nenhuma pergunta sobre o material a ser utilizado, nem sobre o desenho, começa então a dividir o cabelo de Elisa, ao retirar o lenço que estava em volta do pescoço, Elisa revela uma tatuagem, nas costas, perto da nuca, escrito UBUNTU, Helena apavorada, olha para Pauline que também se apavora, então pergunta à Elisa: Você é da macumba?*

*Meu corpo gela, pensei: O que eu e Elisa responderemos? Eu nasci em uma terreira e não estava disposta a negar isso em nome da pesquisa etnográfica. Além disso, como a pergunta era direta, existia pouca margem para desconversar. Foram segundos de tensão...enquanto continuava a dividir o cabelo e separar alguns fios de lã, Helena nos olhava pelo espelho aguardando a resposta. Enquanto isso, eu me perguntava o que a palavra Ubuntu acionava em Helena e Helena? O que significava para elas?*

*A pergunta dela demonstrava que ao descobrir a tatuagem de Elisa, Helena tinha pouca ou nenhuma informação de como a palavra ubuntu era utilizada no contexto brasileiro e em outros lugares da diáspora negra. As palavras viajam e ganham outros significados sócio-históricos. No contexto brasileiro, a máxima “eu sou, porque nós somos” reinscreve o legado de africanos/as negros/as trazidos como escravizados e marca uma comunidade negra ampliada que se aproxima e se reconhece através das lutas anti-racistas e culturas africanas e afro-diaspóricas. Nesse sentido no Brasil essa palavra carrega mais uma intenção política, do que religiosa ou espiritual. Por isso, a tatuagem de Elisa não seria uma marca de pertencimento “religioso”, mas posicionamento político frente a existência negra na modernidade e a luta contra o racismo, acreditava eu, pois assim como Helena e Pauline, eu não tinha a mínima ideia do que aquela tatuagem significava para Elisa, além de algumas suposições baseadas numa gramática de movimentos negros.*

*Até aquele momento, eu não sabia o que Elisa iria responder, mas fiquei extremamente surpresa quando ela riu e disse: Não, eu fui criada numa família católica, fiz crisma e catequese, mas hoje em dia não frequento mais a igreja. Então Helena olhou para Elisa? e disse: Ah tá. Um pouco menos tensa, aproveitei a deixa e perguntei: E vocês? A partir dessa pergunta, Helena nos contou que era evangélica e que costumava frequentar uma igreja próxima a Galeria Presidente. Helena nos contou um pouco sobre isso, enquanto debochava da irmã, pois Pauline não ia mais a igreja, porque agora era “muçulmana”, a partir do casamento. As duas riam, conversavam conosco em português e conversavam entre si em Lingala, enquanto eu e Elisa ouvíamos a história.*

Nas primeiras conversas que tivemos com Helena e Pauline, estávamos caminhando em direção ao primeiro salão de beleza, no qual foi negada a possibilidade de trançar o cabelo de Elisa, perguntamos de que país do continente africano elas eram, as duas afirmaram: Angola. A partir dessa informação eu e Elisa construímos um argumento para convidá-las a participar. Pois, como afirma Marc Augé (2019), o/a antropólogo/a necessita de um argumento prático para explicar a suas perguntas descabidas e sua presença no campo. O dado da origem em Angola fez com que o nosso argumento central fosse a sua origem, nós afirmamos que “estamos conhecendo a história de outras mulheres africanas, mas nenhuma delas é angolana”. Ficamos contentes e aliviadas quando Helena respondeu que aceitava participar da pesquisa. Alguns dias depois, enviamos uma mensagem no whatsapp para marcar o horário do encontro, mas ela afirmou que precisava de mais tempo, pois era necessário “treinar o português” para a entrevista, agendando para a quarta-feira da próxima semana.

Ainda que nós tenhamos conhecido Helena e Pauline juntas, no dia que marcamos uma conversa com Helena não tínhamos a certeza que Pauline iria participar. Quando as encontramos, Helena revelou que havia chamado a irmã para participar e também Helena, jovem de 17 anos para “fazer a entrevista”, alegando que a ela “falava melhor português”. Estávamos na esquina do Sesc 24 de maio que se encontra em frente a Galeria do Presidente, enquanto os carros passavam e Pauline desfazia o entrelace do cabelo de Helena, e aproveitei para perguntar sobre a sua partida desde Angola. Foi nesse momento que, para nossa surpresa Helena disse: “É que nós somos do Congo, nós nascemos lá”.

A República Democrática do Congo é o segundo maior país em área territorial da África, com mais de 79 milhões de habitantes e mais de 200 línguas e etnias. As línguas oficiais são o Francês, Lingala e Kikongo. O país faz parte da zona geopolítica da África Central, faz fronteira com nove países: Angola, República do Congo, Uganda, Zâmbia, Burundi, Tanzânia, República

Centro-Africana, e Sudão do Sul. Ao longo de sua história, já foi chamado de República do Congo, Congo-Kinshasa, Zaire e República Democrática do Congo. Seu território e seus habitantes mantêm relações culturais que transgridem as fronteiras estabelecidas pelas administrações coloniais e hoje pelos Estados-nação. Como afirma Stuart Hall (2003), as culturas sempre se recusaram a serem perfeitamente encurraladas dentro das fronteiras nacionais”. Assim, as relações sócio-culturais remontam o período em que parte dos territórios hoje nomeados como Angola, Congo, Gabão e República Democrática do Congo, pertenciam ao Reino do Congo. Esses laços também são percebidos através das relações de parentesco entre famílias, assim como o associativismo político presente na migração de congoleses/as e angolanos/as para o Brasil.<sup>31</sup> Além disso, também é comum que frequentem as mesmas igrejas e compartilhem outros espaços culturais.

**Figura 3 - Mapa Geopolítico da República Democrática do Congo e de Angola**



Fonte: Google Maps

<sup>31</sup> Como a associação Comunidade Ango-Congoleza do Brasil (CACB) fundada em 2006 por imigrantes e refugiados/as vindos de Angola, República Democrática do Congo e Congo (Brazaville) organizadas por um grupo que, em sua maior parte, reside na periferia da metrópole do Rio de Janeiro – mais especificamente na área da Baixada Fluminense, município de Duque de Caxias. (FRANCALINO & PETRUS, 2008)

A população congoleza guarda em sua memória as feridas coloniais da administração do território, quando foi propriedade de Leopoldo II, o rei belga. O Estado Livre do Congo, era um tipo de colônia “pessoal”, do rei. O índice de violência nas lavouras era considerado absurdo na década de 50, e até hoje é reconhecido como umas das colonizações mais bárbaras – por conta das atrocidades e perversidades cometidas em solo africano. Como revela Ndlovu-Gatsheni (2012) violência, tortura, genocídio e terror através de enforcamentos, estupro, sequestro e o ato de decepar membros era o cotidiano dessa colônia privada, onde 30 milhões de pessoas eram propriedade de um único homem (p.431) Além disso a política colonial de separação étnica: o recrutamento para minas, plantações, exército e serviço civil, era baseado no pertencimento étnico.

Após anos de luta de independência, sob a liderança de Patrice Lumumba<sup>32</sup> país tornou-se independente em 1960, e Patrice foi nomeado primeiro-ministro. No mesmo ano, ele foi afastado do governo e o país sofreu dois golpes, o primeiro com apoio do antigo país colonizador e da França e Estados Unidos. Depois de um ano Patrice é assassinado. O segundo golpe dura por 32 anos, sob o mandato de Mobutu<sup>33</sup>, o país se aproxima mais dos Estados Unidos. O autor ainda defende que a violência que atormenta o país na atualidade, tem suas raízes nessas políticas coloniais leopoldianas. É importante destacar também que os países que fazem fronteira com a República Democrática do Congo, experienciaram guerras nos últimos 30 anos (exceto a Zâmbia), além das lutas de independência, e da violência da dominação colonial.

O território da República Democrática do Congo, possui um subsolo rico em minerais valiosos como urânio, cobre, prata, ouro, petróleo e diamante, mas principalmente de coltan. O coltan é fundamental para o mercado transnacional de tecnologia, principalmente porque é utilizado para a fabricação de produtos eletrônicos, sobretudo smartphones. As batalhas pelo

---

<sup>32</sup> Patrice Lumumba foi um líder da luta pela independência onde hoje é a República Democrática do Congo, bem como o primeiro primeiro-ministro democraticamente eleito do país. Após uma ascensão meteórica no serviço civil colonial e na elite política africana, ele se tornou uma figura importante no movimento de descolonização dos anos 1950. O curto mandato de Lumumba como primeiro-ministro (1960-1961) foi marcado por uma defesa intransigente dos interesses nacionais congolezes contra a pressão de empresas internacionais de mineração e governos ocidentais que orquestraram sua eventual morte ( NZONGOLA-NTALAJA,2014)

<sup>33</sup> Mobutu Sese Seko, também chamado Mobutu Sese Seko Koko Ngbendu Wa Za Banga foi um presidente do Zaire (agora República Democrática do Congo ) que tomou o poder em um golpe de 1965 e governou por cerca de 32 anos antes de ser derrubado por uma rebelião em 1997. (Encyclopedia Britannica, 2020)

controle, o comércio ilegal do minério e as agências e milícias internacionais, têm impacto na história política do país, e na vida cotidiana de seus/as habitantes.

Os efeitos atuais dessas economias da violência permitem que as migrações internacionais originadas na República Democrática do Congo, sejam caracterizadas por muitos/as pesquisadores/as como “migrações de crise” (MCADAM, 2014). Na esteira do pensamento de Adepoju (2003), as emigrações no país ainda têm, majoritariamente, os países vizinhos como destino, ou como zona de trânsito. A imigração também é uma forte realidade no país, como refugiados vindos de Angola, em função da Guerra Civil e dos conflitos armados, são “conhecidos como “zairenses” ou “regressados”, pertencentes a etnia Bakongo (norte de Angola) e seus descendentes retornaram a Angola após a independência, especialmente para Luanda”, sendo recebidos na sociedade angolana como “estrangeiros”, por não dominarem bem a língua portuguesa. Ruanda também aparece como uma presença imigrante massiva no país, na década de 90, em função do genocídio em curso, mais de 1,5 milhão de pessoas atravessaram a fronteira em direção a República Democrática do Congo.

A República Democrática do Congo só aparece na narrativa das interlocutoras como lugar de origem: “Nós somos do Congo, nós nascemos lá”, é o pouco que ouvi dessa família sobre a sua saída desde seu país de nascimento. Assim como na etnografia de Gallo (2017) realizada com refugiados do mesmo país e também na minha experiência em umas das minhas saídas de campo durante a 13ª Marcha Mundial de Migrantes, revelam que muitos/as refugiados/as em instituições sociais, como ONGs e instituições religiosas reclamam do efeito de serem colocados enquanto “porta-vozes” e como “testemunha viva” de um país em colapso. O efeito de recontar, de forma repetitiva os traumas vividos tem um efeito redutivo na própria percepção deles/as sobre suas vidas e faz com que estejam cansados de expor as suas feridas. Trago aqui um fragmento do diário de campo:

*Durante o trabalho de campo, também realizei saídas a campo em espaços de convivência e lutas políticas de migrantes e refugiados. A 13ª Marcha Mundial de Migrantes em 2019 foi um desses espaços. Durante a marcha, uma mulher congoleza, bailarina, ativista dos direitos humanos e refugiada no Brasil realizava um forte discurso sobre a realidade geopolítica e humanitária de seu país: República Democrática do Congo. A sua história de vida e os efeitos da disputa internacional pelos recursos minerais do território congolês eram o cerne de seu protesto: “Tem muita gente morrendo lá, pra você ter seu celular na sua mão”. A partir de sua narrativa encontrei semelhanças com as trajetórias das interlocutoras [Helena, Pauline e Christine], que Prudense migrou do seu país para Angola e só depois migrou para o Brasil, além disso afirma ter conhecido o Brasil a partir das novelas*

*em Angola...e imaginado um outro país, muito diferente da realidade que tivera que enfrentar quando chegou ao Brasil.*

*Naquela tarde, quando a marcha já havia se dispersado. Prudense estava conversando com Tanana, uma artista sul-africana, que também havia migrado para o Brasil. Depois chegaram alguns repórteres que imaginei serem congoleses, pela facilidade e tranquilidade com que Prudence respondia as perguntas, e às vezes até ria um pouco. Aguardei eles se afastarem para me aproximar, e me apresentei. Afirmei que eu estava pesquisando trajetórias de mulheres africanas no Brasil, e perguntei se ela estava a conversar Lingala com os jornalistas, ela se surpreendeu por eu reconhecer a sua língua materna. Continuei conversando com ela e contando sobre a minha pesquisa e meu interesse em conhecer a sua narrativa sobre a sua trajetória migratória. Então ela me respondeu “É... eu não sei...” enquanto isso, outros amigos ativistas gritavam “Vem, vem prudense”, chamando-a para tirar uma fotografia em comemoração da marcha. Antes de ir em direção a eles, ela me disse: “Eu não sei, eu to cansada de contar uma história triste. Já dei muitas entrevistas, tô cansada de sempre contar a mesma história triste”. Então, eu a respondi que compreendia seu posicionamento, mas esse não era meu intuito e eu não estava a procura de “histórias tristes”, e reconhecia a existência de muitas pesquisas que construíram esse discurso. Então ela perguntou: Você tem um papel? Afirmei que sim, procurei rapidamente em minha bolsa e entreguei para ela, que escreveu seu número de whatsapp e me entregou. Disse-me que eu poderia chamá-la e conversaríamos também por ali. Saiu sorrindo junto com a amiga em direção aos outros ativistas.*

*Guardei o papel na mochila, depois, já em casa, voltei a encará-lo. Decidi nunca ligar e quis perder o papel. Compreendi que o gesto de me dar seu número, tinha sido apenas uma demonstração de delicadeza e educação da parte de Prudence, além disso, depois de muito refletir sobre esse episódio, me questionei se seria capaz de possibilitar uma nova narrativa sobre sua trajetória, pois ela já havia dado tantas entrevistas, participado de tantos programas de rádio e televisão... Como agora poderia se desprender daquela narrativa que a construía e legitimava enquanto ativista?*

Esse episódio durante o trabalho de campo, revela como o ato de narrar o projeto e o percurso migratório se configura em uma performance política e estética que constrói a própria biografia, e aqui repito: biografia, não a vida, mas a narrativa sobre a vida daquele que narra. (Ricoeur, 1991) O campo com Helena, Pauline e Christine foi cheio de risadas, deboches e muita alegria. A tristeza não apareceu na narrativa da trajetória migratória. No seu lugar, o silêncio esteve presente. Essa é uma escolha narrativa, que também diferencia os lugares performáticos de estrangeiros, migrantes e refugiados. O refúgio e o status de refugiado implica em uma narrativa sobre um tipo de sofrimento e violência, que a categoria “migrante” não está necessariamente atrelada. Arrisco dizer que , a categoria refugiado está para o sofrimento, assim

como o migrante está para “falta de dinheiro”. São narrativas que produzem diferentes governamentalidades na sociedade de destino.

Como afirma Joy Owen (2015) quando se considera a trajetória sócio política e história da República Democrática do Congo e a crise humanitária contemporânea que assola o país, congolese/as podem ser considerados/as e reconhecidos/as enquanto refugiados econômicos, políticos e sociais em qualquer país do mundo. A migração e a solicitação de refúgio em Uganda, África do Sul, Zimbábue, Angola, em países da Europa como Bélgica e França, e em países da América como Canadá, Colômbia, Argentina e Brasil revelam isso. (p.32) A maioria da migração originada na República Democrática do Congo, permanece em África sendo os países como Uganda, Angola e Zâmbia os principais países receptores de refugiados e imigrantes congolese. No entanto, como afirma Denise Jardim acessar a categoria jurídica de “refugiado”, corresponde a acessar uma proteção internacional que define apenas um destino para o/a solicitante de refúgio, sem (re)itineranças para o país de origem ou para outros países. (JARDIM, 2017) Além disso, o posicionamento jurídico do país de destino também altera completamente essa recepção.

As respostas rápidas e superficiais sobre as estratégias legais de chegada e de se estabelecer no Brasil, foram recorrentes nas narrativas das três interlocutoras. Isso também se dá pelo fato de o trabalho de campo ser realizado fora de instituições de acolhimento, como Ongs, Casa do Migrante, entre outras. Essa experiência de pesquisar “na rua”, junto a migrantes africanas, permite alguns silêncios e opacidades sobre os caminhos jurídicos utilizados por essas mulheres permanecerem migrando.

### **3.3.2 De Kinshasa para Luanda: quando a família (des) faz as fronteiras nacionais**

Existem imagens globalizadas do ocidente no continente africano, que alimentam as expectativas e os projetos em relação ao ocidente, como explica Boeck(2012)

O espelho do Ocidente evoca a propriedade do maravilhoso. O imaginário social coletivo sobre o Ocidente (referido como Poto ou Putu, Miguel, Mikili, Zwiebel ou Lola - literalmente 'céu' em Lingala; também o nome dado à Bélgica) é rico em imagens de contos de fadas que evocam o país das maravilhas da modernidade, e o estilo de vida luxuoso e quase paradisíaco do Ocidente. Alguém faria quase qualquer coisa “pra morrer” (fra ku mputu) nesta foto. “O Ocidente, topos do imaginário congolês onde se usufrui gratuitamente dos benefícios de infinitas fontes de riqueza, resume todas as

qualidades da boa vida”. Esta imagem onírica da Europa [...]emerge no final dos anos 1970 e início dos anos 1980 e que é retratado nas canções [...]da época.(p.62)

No contexto familiar de Helena, Christine e Pauline, a categoria *Lola*, aparece de forma fluida para caracterizar diferentes lugares do mundo, inclusive a migração em São Paulo, desde os parentes que estão espalhados, até as próprias interlocutoras. Ou seja, o termo não é utilizado de forma estática, mas sim relacional.

É comum aqueles/as que poderiam ser chamados de primos distantes são aproximados com a possibilidade de acolhida no país onde residem. Mesmo que eles/as não tenham muito contato cotidiano e nunca tenham se visto ao vivo, o fato de observar através das redes sociais e das informações oferecidas por familiares que vivem em África(em Angola ou na República Democrática do Congo) constrói pontes de possibilidade para essas transmigrantes. Nessa família um parente é percebido como um país de possibilidades. A família espalhada aqui assume um caráter transnacional e cria possíveis rotas de destino para essas mulheres, nesse sentido, a própria noção de transmigrantes deve ser ampliada em nome das experiências dessa família que se estende a partir da ideia de “prima do primo, tia da tia, irmã da tia” , esse dado aparece de diferentes formas nas falas das interlocutoras sobre seus projetos migratórios. Como afirma Lobo (2007), nas dinâmicas de parentesco existe um espaço que precisa ser preenchido pelos signos de proximidade como dar e receber, dependência mútua e trocas recíprocas. O fato de não perder o contato ou de “criar o contato” a família através das redes sociais de telefonemas conecta diferentes pessoas da família de Helena, Pauline e Christine mesma família extensa que vivem em lugares distintos a partir da conversa com pessoas que sabem “da vida dos parentes”, a proximidade pode ser expressa de diversas maneiras, mas a centralidade é o fato de não perder o contato com a família.

Desde um discurso familiar promovido pelas interlocutoras, a centralidade da família na escolha do país de destino, mas também como ordenadora da experiência da viagem. Assim, ela não só viabiliza o mecanismo do trânsito transnacional de forma, mas é ordenadora da experiência dos sujeitos - nas motivações e na produção da viagem como um momento de influenciar nos projetos de vida. (Jardim,2000) . Desde uma senhoridade da mulher mais velha(Oyèwùmí,2005), em relação a mais nova, essa família constrói projetos migratórios decididos pelas mulheres mais velhas, como irmãs, no caso do projeto migratório de Helena e Pauline, quando as irmãs mais velhas dessa família “trazem” as mais novas, mas também como tias trazem as sobrinhas, no caso de Christine:

Durante o trabalho de campo, ao perguntar como Pauline havia decidido o Brasil como país de destino, ela disse: *Eu não resolvi, foi minha irmã que me convidou*. Comentei com elas então, que nas duas histórias de Helena e Pauline, era a irmã que aparecia como a pessoa que havia chamado elas para o Brasil: Mas e os irmãos, vocês não têm irmãos? questionei. Então Helena respondeu: *“É sempre irmã, é as menina que querem ajudar a família!* E Pauline concorda: *É, sempre é assim”*

Ao perguntar sobre o grau de parentesco para Helena e Pauline que se dizem irmãs, pergunto se são irmãs do mesmo pai e/ou da mesma mãe. No entanto, as duas conversam em lingala para me responder essa pergunta: *“Sobrinha, eu sou sobrinha dela”*, diz Helena apontando para Pauline, *“ela tem os irmãos por parte do pai dela e da mãe dela, e eu também tenho”*, diz Pauline rindo. As duas riem. A semelhança da faixa etária entre Helena e Pauline e o tipo de relação estabelecida entre elas coloca Pauline enquanto “mana” de Helena. Elas estão sempre juntas e se apoiam como irmãs, mesmo não tendo em comum nem o pai, nem a mãe. O que faz delas irmãs é o fato de Pauline ser irmã do pai de Helena, a partir de um tipo de relação menos hierárquica que a relação Tia-sobrinha ofereceria, essa irmandade é construída pelas duas desde a época que trabalhavam juntas em um salão de beleza em Luanda.

Nesse sentido, o discurso de lugar das mulheres na posição de autoridade é sustentado pelas escolhas narrativas dessas mulheres em torno das escolhas de sair da República Democrática do Congo e Angola e de Angola chega até o Brasil em São Paulo

\*\*\*

Enquanto conversávamos na rua, um homem na faixa de uns 20 anos, gritava *“seda, seda, tatuagem, primeira tatuagem com desconto de 50 reais”*. Do outro lado da rua, algumas mulheres africanas, sentadas em cadeiras de plástico, trançavam cabelos de outras mulheres negras, enquanto algumas vendiam diferentes ervas e convidavam pessoas a conhecer a sua loja na Galeria Presidente. Helena conta que migrou do Congo e foi para a capital de Angola, Luanda. Algumas pessoas da sua família já moravam em Luanda há alguns anos. Na capital, ela e o marido moravam em um bairro chamado Cassinda, mesmo lugar onde também residia Pauline. Esse bairro, assim como os outros que se localizam próximos ao aeroporto são em sua maioria residência de imigrantes de diversas nacionalidades como libaneses, nigerianos, senegaleses e congoleses (PEREIRA, 2004). Helena, Pauline e Christine e todas as outras mulheres de sua família nascidas no Congo migraram para o Brasil a partir de Angola, assim

como também encontrado nas etnografias de Zanforlin (2012) e Reiffen (2019). Todas falam Lingala, Português e Francês, entre outras línguas africanas como Kikongo. São da etnia Baluba e nasceram em Kinshasa, capital da República Democrática do Congo.

Por muitos anos, a maioria dos/as migrantes e solicitantes de refúgio no Brasil era de angolanos/as, esse grande fluxo se deu no contexto da guerra civil desse país, mas também revela uma antiga relação entre Angola e Brasil, principalmente entre Luanda e Rio de Janeiro, com raízes na escravidão e colonização, mas de extrema importância para as lutas de independência e para o período de pós-independência em Angola. Essa presença brasileira que também é expressa nas novelas, nos jornais, faz com que Luanda se aproxime de forma simbólica muito mais do Rio de Janeiro, e, portanto, do Brasil, e que o Brasil seja imaginado como um campo de possibilidades. A pesquisa de Franziska Reiffen (2019) realizada com migrantes congolezas na cidade de São Paulo também mostra como Angola aparece de forma recorrente na rota da República Democrática do Congo – Brasil. Assim como no meu trabalho de campo, Angola não é percebida apenas como um país de trânsito para o destino principal: O Brasil. Mas como destino durante anos para muitos migrantes que chegam ao Brasil. Isso demonstra a fluidez dos projetos migratórios das interlocutoras que são construídos e reorganizados a partir desse campo de possibilidades. A relação entre República Democrática do Congo e Angola, e a relação de Angola com o Brasil, constroem essas possíveis rotas. Como revela a etnografia de Zanforlin (2012) no Rio de Janeiro, junto a imigrantes congolezes/as, essa afinidade entre Brasil e Angola, aparece na “vinda de migrantes congolezes/as, pela proximidade geográfica entre os dois países, pelo idioma falado, o Lingala, pelos grupos étnicos em comum e simplesmente pela circulação de informação sobre a existência de co-nacionais no Brasil”(p.438). No seu trabalho de campo, a autora revela que era comum encontrar no Camelódromo, pessoas que possuem dupla nacionalidade e/ou se sentiam pertencentes a ambos países.

No contexto da minha pesquisa de campo, o pertencimento às duas nações é acionado tanto na construção da identidade narrativa de Helena, quanto na de Christine. O fato de ter nascido na República Democrática do Congo e de ter uma família que também migrou para Angola, e depois ter se juntado a ela, residindo anos no país e ter casado com um angolano, permite que Helena também se sinta, e reivindique sua identidade enquanto angolana. Essa auto-definição também é fluida e relacional. Quando estávamos no salão de beleza na Galeria

Presidente, propriedade da “esposa do pastor”,<sup>34</sup> ambos nascidos em Angola, Helena se auto-denominou angolana, sem sequer mencionar seu país de nascimento. O contato com esses membros da alta hierarquia da igreja evangélica, onde Helena frequenta, foram fundamentais para que ela conseguisse um espaço no salão da “esposa de pastor”, para realizar seu trabalho, essa rede aproxima os níveis de religiosidade e trabalho na experiência migratória da interlocutora. Esses entrelaçamentos são cruciais para o sentimento de pertencimento à Angola, pois é a partir dessa rede de apoio que sua migração dura.

Essa fluidez é percebida desde a mudança de posicionalidade de Helena em diferentes espaços da cidade, e num simples “atravessar de rua”. Pois quando estávamos fora do Salão, na rua 24 de maio, Helena se posicionou enquanto congoleza, reivindicando seu pertencimento à República Democrática do Congo. Seria errôneo acreditar que essa situação revela uma construção de pertencimento simplista. Pois ela demonstra como as fronteiras estão presentes para além dos Estados-nação. É interessante perceber que, como me explicou Helena, os salões são divididos por “nações”, assim como outros estabelecimentos dentro da Galeria Presidente. Ou seja, bares, salões de beleza, restaurantes, lojas de eletrônicos são frequentados/as majoritariamente por pessoas nascidas no mesmo país, e/ou que compartilham a mesma língua: *“É tem nigeriano, guineense, angolano, tem haitiano também e tem loja de brasileiro também, sim!* A partir da performance narrativa de Helena pude perceber que os estabelecimentos funcionam como nações existentes no continente africano. Quando Helena fala que é angolana, e isso acontece dentro do Salão de Beleza, tem um significado de acordo com o contexto que essa posicionalidade é performada. Quando estávamos ela, eu, Elisa, Christine e Pauline, na rua conversando, as três com laços familiares em Angola e nascidas no Congo, ao falar do seu projeto migratório, Helena localiza o seu país de nascimento como o destino das remessas, pois é lá o lugar que sua mãe e seu pai residem.

Em relação a Christine, os dois pertencimentos nacionais estão ligados ao fato de ter emigrado com menos de cinco anos da República Democrática do Congo para Angola e não ter uma memória pulsante a partir de suas experiências vividas, o silêncio de seus familiares em relação ao seu país de origem contribuem para esse silenciamento. Essa lacuna, faz com que ela perceba um desconhecimento seu sobre a República Democrática do Congo e sobre sua história e de sua família no país, como conta: *“Eu não sei muito, sei mais o que dizem nos jornais”*. Isso sugere que existe a produção de esquecimento sobre acontecimentos anteriores à migração

---

<sup>34</sup> Pastor da Igreja Evangélica que Helena, seu marido e seus filhos frequentam, próximo a Galeria Presidente.

de Christine, e sua família do país, desencadeando um afastamento da interlocutora em relação ao país de nascimento. Carsten (1999) sugere que esses “pedaços de conhecimento” sobre memórias familiares não repassadas entre gerações, geralmente têm um tipo de significado negativo, mas é sua ausência que possibilita outras imagens de identidade compartilhada e no presente possam durar no futuro da memória familiar. Angola já aparece com um lugar de memórias nebulosas de sua primeira infância, mas que são guardadas por Christine, e que permitem que ela se reconheça também como Angolana. Como aponta Sara Ahmed (2005) em *A Pele da Comunidade: afeto e formação de fronteira ao lembrar dos ensinamentos de Julia Kristeva*, não podemos pensar a questão da identidade nacional sem referência a suas biografias, memórias e famílias.

Ainda que a gramática dos estudos sobre migração trate mais sobre uma nacionalidade normativa jurídica do que um pertencimento a uma nação, aqui, desde uma perspectiva emocional e afetiva, nos casos de Helena e Christine, um olhar para a performance da identidade narrativa de si nos possibilita entender esse pertencimento para além de possuir ou não juridicamente uma nacionalidade angolana. Mas de pertencer a essa nação, a partir de laços afetivos de parentesco que são, também, laços transnacionais. Como nos lembra Floya Anthias, o pertencimento a uma nação não deve ser percebido apenas pela perspectiva de ser considerado:

membro/a, ter direitos e deveres (como no caso de uma cidadania), ou apenas sobre formas de identificação entre grupos ou com outras pessoas. É também sobre lugares construídos socialmente através dessas formas de identificações e associações, e as maneiras pelas quais o lugar social têm ressonâncias com estabilidades de si mesmo, ou com o sentimento de ser parte um todo maior e com os laços emocionais e sociais que estão relacionados a esses lugares (2006, p21)

Nesse sentido, pertencer está intimamente ligado aos laços afetivos, que sustentam as vidas dessas pessoas e que possibilitam o sentimento de pertença ou não pertença. Uma pessoa pode ter nascido em Angola, ter pais que também nasceram no país e em função da história de vida e de sua família não se sentir pertencente ao país de nascença. Assim, como no caso de Helena e Christine, as suas experiências familiares e suas histórias de vida, e a maneira como elas percebem essas trajetórias abre espaço para outros pertencimentos nacionais. Como afirma Rosa Giralt (2015) esses múltiplos pertencimentos são enraizados nos espaços praticados, através das viagens migratórias realizadas por essas sujeitas. A migração proporciona esse sentimento de pertencimento a vários países em função do lugar que residem familiares/

parentes próximos e países de origem. (p.10) Essa experiência das três interlocutoras, revela como o processo migratório não pode ser analisado, a partir de um uma perspectiva de “linha reta”, com um ponto de saída e um único ponto de chegada, mas revela-se como um projeto migratório de saída e muitas chegadas e partidas.

Como afirmam Louise White e Joanne Cook (2011), muitos/as migrantes possuem relações multifacetadas em locais diferentes em função das suas trajetórias migratórias, “a rede social, simbólica e de laços materiais inscritos em suas terras natais, e as relações sociais formadas nas sociedades de destino”. Em relação a essa afirmativa, é possível traçar outros caminhos para compreender como a experiência das interlocutoras revelam um destino inacabado. Ou seja, antes o destino era Angola, agora é o Brasil e depois quem dirá?

Nesse sentido, as emoções e os laços familiares e de relacionalidade que moldam esses projetos migratórios revelam experiência ligada a um tecido social transnacional que não se limita a uma só nação, mas várias. É interessante perceber como a migração tem o efeito de criar novas identidades nacionais a partir da sua relação com o parentesco, para além da possibilidade de obter os “documentos”. E, se a migração tem o poder de fazer “famílias”, é também verdade que essas famílias influenciam no sentimento de pertencimento nacional. É por isso que Louise Waithe e Joanne Cook, apontam a existência de algo próprio entre as experiências de mobilidade e transnacionalidade que possibilitam as/os migrantes sentirem-se pertencentes a diversos lugares de referência afetiva, esses lugares de pertença “podem ser sentidos simultaneamente com a residência atual, o lugar que residem familiares / parentes próximos e país de origem” ( p.239)

### 3.4 De Luanda para São Paulo

#### 3.4.1 Pauline: “*Eu não escolhi, foi minha irmã que convidou*”

Lembro que no primeiro dia em que nos conhecemos, Pauline ficava a me encarar e pedia em Lingala para a irmã, que fizesse perguntas para mim: Mas quantos anos você tem? Você é de onde? Pauline é mais quieta, tímida, mas muito sorridente e simpática. É alta, tem a pele escura e nesse dia estava usando um entrelace de cabelos curtos, pretos e crespos que pendiam até o pescoço. Ela migrou cedo da República Democrática do Congo para Angola. No período que viveu nesse país, trabalhou como cabeleireira no mesmo salão que Helena.

Pauline chegou no Brasil em 2008. Quando perguntei a ela o que a fez escolher o Brasil como destino, ela me disse: “Eu não escolhi, foi minha irmã que me convidou”. A irmã mais velha de Pauline, Cátia, que já residia em São Paulo desde o final dos anos 90 foi quem a chamou para viver em São Paulo. Pauline conta que chegou com vinte e dois anos, era solteira, evangélica e não tinha filhos. Desde o período em que chegou à cidade de São Paulo, continuou a exercer a mesma profissão que realizava em Angola, trabalhando de cabeleireira em um Salão da Galeria Presidente.

Alguns proprietários de estabelecimentos da Galeria Presidente têm o costume de organizar festas, nas quais as pessoas que trabalham na Galeria são convidadas e também familiares e amigos/as, mas nem todas as festas são abertas. Algumas que dizem respeito a datas comemorativas nacionais ou religiosas, são mais restritas, já outras são abertas, como a “festa africana”, como nomeou Pauline. Essa festa é um dos momentos de sociabilidade entre as nações africanas na Galeria. A festa envolve ritmos e músicas variadas presentes em diferentes países africanos. Foi nessa festa que, alguns anos depois de residir no Brasil, Pauline conheceu Moussa, também imigrante africano: *Eu e meu marido se conhecemos aqui, ele é de outro país, ele é da Guiné. Então pergunto: Qual Guiné? E falo o nome dos países, então Helena e Helena riem e falam: Ah é então você sabe né?? E continuam rindo surpresas pelo fato ter conhecimento sobre a existência de mais de um país que possui a palavra “Guiné” no nome, todas rimos.*

Pauline conta que uma amiga sua tinha falado durante semanas antes da festa sobre Moussa com Pauline, essa mesma amiga também estava a conversar com ele sobre ela. Então numa dessas “festas africanas”, ela apresentou os dois: *Aí foi isso...eu me apaixoneei!*”. diz Pauline com o sorriso no rosto, e tímida por contar sua história de amor. Depois de alguns meses eles começaram a namorar e casaram-se. Desde o casamento, Pauline se converteu ao islã, pois seu marido é muçulmano. Ele trabalha em uma loja “*de roupa*” no centro de São Paulo, o casal têm três filhos juntos, um menino de oito anos, uma menina de quatro anos e outro menino de sete meses, e criam a sobrinha de Pauline, Christine. Pauline conta que o período chegou no Brasil, “*era bom, muito bom*”, através do chamado de sua irmã, Pauline veio com intuito de “*trabalhar também, pra ajudar a família*”. Ela mantinha contato com Helena por telefone, contava para a “mana” como era no Brasil. Pauline também chamou Helena para morar no Brasil. Nesses 13 anos, todos meses ela envia remessas aos irmãos que vivem na República Democrática do Congo. Mas de alguns anos pra cá, principalmente por causa do momento

econômico, a situação ficou difícil. No entanto, Pauline não ensaia nenhuma possibilidade de migrar para outro país ou cidade. É interessante perceber que nem depois do casamento e do nascimento dos filhos/a Pauline deixa de enviar dinheiro para os irmãos mais novos.

### 3.4.2 Helena: “*No Canadá agora tá bom pra migrante, eu vou pro Canadá!*”

Helena tem 29 anos e chegou ao Brasil há cerca de sete anos com seu marido Alberto. Ela conta que Lúcia, sua irmã mais velha, já morava no *Brasil* desde o início dos anos 2000 e a chamou depois de parir sua filha: “*Ela tava com nenem pequenininho, precisava de ajuda e eu vim para ajudar*”. Foi a partir desse chamado de sua irmã que Helena e seu marido voaram em direção ao Brasil. Quando conversei com Helena, perguntei como o marido tinha reagido em relação à decisão dela de migrar para o Brasil, ela contou-me que ambos concordaram em vir, também em função do momento econômico que o país demonstrava internacionalmente “*Vamo pro Brasil, porque Angola o dólar também subiu muito...*” Em Luanda, ela já trocava uma parte do seu salário para dólar com o intuito de enviar remessas para os pais que permaneceram na República Democrática do Congo.

A narrativa de Helena sugere que, mesmo dentro de um contexto transnacional a dimensão do cuidado presente no contexto familiar do país de origem atravessa fronteiras. O fato dela migrar para cuidar do bebê recém-nascido de sua irmã mais velha revela como essas práticas o parentesco é feito para além do envio de remessas, filiação e casamento. (Carsten, 2020). Desde atos de cuidado, hospitalidade, confiança e reciprocidade, no qual a irmã mais nova cuida do bebê da irmã mais velha, que, cuidou da mais nova no período de sua infância. Um aspecto muito importante desse empreendimento migratório que se revela familiar, por parte de Helena e Lúcia, e que inclui Alberto, é necessário perceber como o cuidado que Helena exerceu sustentou a migração de sua irmã, através desse trabalho não remunerado que Maura I. Toro-Morn(2015) conceitua como *trabalho reprodutivo das mulheres*:

que migram e não necessariamente ingressam na força de trabalho, mas permanecem e fazem o trabalho reprodutivo que sustenta as famílias e as comunidades de imigrantes. Dentro desta categoria, existem mulheres que migram como esposas, avós ou parentes, e cuja principal responsabilidade é ajudar nas tarefas reprodutivas - sejam elas domésticas ou de cuidados infantis - de suas próprias famílias e / ou de seus parentes. (p.715)

Essa "sustentação" que Helena oferecia à irmã era temporária, pois sabia que conforme o bebê não precisasse mais de seus cuidados, ela iria trabalhar fora de casa. E isso revelou uma mudança na vida de Helena e seu marido, agora o projeto dela se distanciava do de Lúcia.

Algumas pesquisas realizadas a partir do escopo “feminização das migrações”, enfatizam o protagonismo da mulher no projeto migratório pessoal ou familiar, a partir da ausência do homem (marido, pai, irmão, primo, entre outros). É como se as relações de poder inscritas nas relações de gênero só pudessem ser contestadas a partir da ausência do homem, pois sua presença colocaria, quase que automaticamente, o homem como o agente e a mulher como a “acompanhante” do projeto migratório. A narrativa de Helena revela, em oposição a esses estudos, como sua decisão de migrar é negociada com o marido, sem que ela perca o seu poder de escolha. No projeto migratório de Helena, é o marido que voa com a esposa (Jardim,2009), essa organização do projeto, revela dinâmicas de gênero e de hierarquia familiar. Ainda que o “chamado” de sua irmã Lúcia, tenha funcionado como um impulso para o seu empreendimento migratório, o projeto de Helena assume um lugar para além do simples fato de migrar para “ajudar a irmã”. Para negociar a migração conjunta com o marido, ela constrói uma motivação econômica baseada nas condições financeiras que ambos viviam em Angola balizando o seu chamado migratório, em relação ao próprio marido. Essa motivação econômica vai orientar o projeto migratório de Helena, que se afasta do seu caráter inicial e constrói para si e sua família um projeto independente do da sua irmã: o envio de remessas para os pais.

Depois de alguns anos no Brasil, Helena teve duas filhas com seu marido, uma de quatro anos e outra de 2 anos. Para trabalhar, eles deixam as crianças na creche, em período integral. Ela afirma que deseja ter mais filhos pois “*africana gosta de ser mãe!*”. As ações de Helena são em prol do sucesso do seu projeto migratório. Esse sucesso ou fracasso é construído desde comparações, informações do Congo e Angola, fofocas e notícias dos parentes. Saber se os parentes adquiriram bens como casa, carros entre outros no país de destino, e se as remessas que envia são “*boas*” são um termômetro para essa construção do sucesso. No entanto, o bem estar dela e de sua família não é sacrificado em nome do sucesso econômico ou da estabilidade financeira. Helena trocou algumas vezes de emprego, por não ser bem tratada e ser alvo de racismo e xenofobia, por parte dos/as empregadores e colegas brasileiros/as. Ela contou-me que trabalhava de carteira assinada em um restaurante de uma franquia famosa, mas era constantemente xingada. Isso a deixou muito abalada, e ela decidiu deixar o emprego e trabalhar de cabeleireira no salão da Galeria Presidente, mesmo sem ter a carteira assinada. Apesar dessas narrativas, ela afirma que adora morar em São Paulo, o movimento, o barulho, o metrô, são motivos de sua fascinação pela cidade. Conta-me que não pensa em morar em nenhuma outra cidade do país. Na época que migrou para o Brasil, sua imaginação sobre o país era fundamentada pelas novelas, mas principalmente pelas notícias, fotos, e telefonemas que tinha

com a irmã e com Pauline: Ao contar sobre o período em que chegou ao Brasil, Helena demonstra uma certa nostalgia, pois envolve um tempo “*bom*”, a realidade financeira dela e da sua família era boa.

A narrativa de Helena sobre seu projeto migratório revela uma constante comparação entre como era o Brasil quando ela e seu marido chegaram e como estava no momento em que realizei o trabalho de campo. Ao perguntá-la quantos irmãos ela tinha, Helena riu e disse: Ah... muitos, muitos. A maioria deles está também emigrou da República Democrática do Congo e está “*espalhada*”. Ela me conta que não pensa em voltar para seu país de origem, nem para Angola, sua narrativa tananta como se voltar para onde já tinha vivido fosse uma espécie de retrocesso migratório. A família transnacional de Helena é extensa, e não diz respeito somente aos familiares que ficaram no Congo, mas aqueles/as que estão em Angola, e outros que viajaram para outros países. Ter uma família extensa e “*espalhada*” significa possuir apoio em uma situação difícil, mas também estar constantemente comparando sua trajetória com a dos parentes, principalmente em relação à situação do país de destino em que vive. Interessante pontuar que esse apoio, geralmente vem de parentes que também estão migrando para outros países, exceto Angola e República Democrática do Congo.

Ao conversarmos sobre o momento econômico que o Brasil estava enfrentando, Helena contou-me que o país estava muito diferente, do que ela tinha vivido quando chegou, e comparou a sua realidade migratória no Brasil com a que a sua irmã, que mora no Canadá experiêcia: “*É... lá ela já tem casa, já conseguiu casa lá, aqui eu nem tenho... Ela falou que lá no Canadá agora tá bom pra migrante, eu vou pro Canadá!*” [...] *O Brasil tá estragado, Bolsonaro estragou o Brasil.*

Na narrativa de Helena, o desejo de viajar para o Canadá é justificado pelo momento político-econômico que o Brasil está/va enfrenta/ndo. Ela demonstra descontentamento pela má administração do presidente. Para ela, a consequência desse “*estrago*” é a baixa procura da clientela: “*O trabalho no Brasil tá pouco, tá fraco, ai tem pouca gente pra trançar*”. Helena demonstra uma constante preocupação em relação ao envio de remessas para os pais que ficaram no Congo. Esse objetivo aparece como central no seu projeto migratório: “*É... o dólar ta subindo até ô*”, diz Helena estendendo o braço acima da cabeça e balançando para enfatizar sua preocupação e estresse em relação à realidade econômica do Brasil e o aumento do dólar em relação ao real. “*E aí manda dinheiro pra África, o dinheiro tá pouco, pra mandar dinheiro na*

*Mãe, no Pai... aí não tem como” Porque tem que mandar dinheiro pra ajudar família, tem que ter bom, tem que mandar dinheiro pra ajudar a família”.*

Essa narrativa revela um compromisso moral e afetivo que Helena carrega em relação às remessas. Como afirma Kankonde Peter (2010), devido ao grau de dificuldades econômicas na República Democrática do Congo, para muitas famílias os/as migrantes se tornam seus únicos provedores/as. Enviar dinheiro é, de certa forma, estreitar os laços familiares, “ dinheiro entra como fluxo de substância "à distância", produzindo o bem-estar dos pais.( Renó Machado, 2014)

Além disso, o Canadá aparece como possibilidade desde a esperança que sua irmã cria, ao narrar suas boas experiências no país. Assim, Helena começa a inventar o país como um possível destino migratório, onde poderia enviar remessas maiores para os seus pais com regularidade. As notícias sobre salários, estilo de vida no Canadá que Helena recebe através de sua irmã, apontam o que Andréa Lobo (2016) revela: “Além de os/as migrantes se orientarem pelas constelações familiares, suas estratégias são rearticuladas de acordo com mudanças jurídicas no nível do estado-nação e baseadas em ganhos ou desvantagens de taxas de câmbio atreladas às políticas monetárias de bancos centrais”.

Isso revela a fluidez do projeto migratório de Helena. Muitas vezes as migrantes são atraídas ou, permanecem no país com a confiança numa fantasia da imobilidade do lugar de destino, no caso de Helena, essa mobilidade diz respeito à situação econômica. Desde a lógica: “se o país de destino muda, o projeto migratório muda”, a interlocutora demonstra como não existe um destino final para o seu projeto migratório transmigrante, mas muitas possibilidades desde sua rede migratória familiar. Como afirma Salazar (2011), os imaginários viajam por uma infinidade de canais e fornecem conexões translocais, ou seja, mesmo que uma pessoa esteja em um país, sua imaginação pode estar em movimento, viajando para outros lugares em outros tempos, inclusive no futuro.

### **3.4.3 Christine: “Não quero viver toda vida aqui”.**

Christine é uma jovem de 18 anos, negra de pele escura, quando conversamos estava a usar o seu cabelo com *crochet braids* crespas e de um tom vinho. Enquanto conversávamos na rua, as pessoas passavam e seus amigos escutavam atentamente a sua narrativa migratória.

Christine migrou desde a República Democrática do Congo para Angola, chegou no Brasil com sete anos de idade e foi trazida pela tia mais velha Geórgia, irmã de sua mãe. A tia já estava estabelecida no Brasil há muitos anos, Christine conta que Georgia é mãe: “Ela tem três meninas, uma que tá lá na África, e as outras tão aqui” Duas de suas filhas vieram junto com ela de Angola, a mais velha que tem 30 anos de idade ficou no país. Depois de alguns anos ela foi visitar sua filha, e numa segunda viagem trouxe Christine para viver com ela no Brasil. Aqui aguardavam suas primas, tias, tios, também vindos da República Democrática do Congo.

Sua mãe reside em Angola, mas as duas conversam esporadicamente pelas redes sociais, “e meu pai, não sei quem é e nem onde anda”, a única informação que tem sobre ele é que também nasceu na República Democrática do Congo. No momento que conversávamos sobre sua mãe, Christine silenciou. Durante boa parte da nossa conversa ela me olhou nos olhos, quando mencionamos a sua relação com sua mãe, ela desviou o olhar e voltou-o para as pessoas que caminham em meio a rua 24 de maio. Ela desconversa e percebo o seu desconforto, depois de alguns segundos voltamos a conversar sobre seu projeto migratório. Mas não voltamos mais a falar sobre sua mãe. Os motivos pelos quais Christine foi trazida pela tia não foram mencionados por ela. Como uma lacuna não só no seu discurso, mas na forma como narra sua própria vida e trajetória migratória de sua família, suas redes de parentesco têm influência nesses “pedaços de desconhecimento”, de Christine, sobre sua vida quando ela era mais nova.

O fato de Christine migrar ainda bebê, revela que existia um projeto migratório familiar em relação à trajetória de vida desde sua infância. Como afirma Elena Caneva (2014) um grande número de pesquisas sobre famílias transnacionais descreve os desafios, sentimentos e reações das “crianças deixadas para trás”, pelas mães e pais emigrantes. As pesquisas que também focam nas famílias extensas espalhadas, geralmente analisam os efeitos da saída do pai e/ou da mãe, e do cuidado no país de origem, pela avó. Esses estudos focam na família com a mãe presente, e muitas vezes o pai. A autora afirma que embora haja muitas pesquisas como essas, há poucos estudos sobre reunificação familiar de imigrantes e suas consequências. Quando acontecem são os adultos que são os/as interlocutores/as, colocando as crianças como passivas e sem poder de negociação. No caso de Christine, é necessário compreender, como se dá esse processo no qual é a criança que migra, e não a que é “deixada para trás”. Além disso, na experiência de Christine, a criança migra sem a perspectiva de reunificação familiar com o pai ou com a mãe. Esse tipo de organização da família transnacional tem um efeito completamente diferente de outras organizações.

Christine me conta que logo quando chegou em São Paulo estava a morar com sua tia Geórgia, passado algum tempo, ela foi percebendo que não se sentia confortável na casa da Tia, o cotidiano, as relações com a tia e com as regras da casa não foram nada fáceis. A infância, é descrita pela interlocutora como um processo conturbado e muitas vezes nebuloso. Nos jogos da memória, narrados por ela, sua infância no Brasil se faz lembrar desde um período de muitas rupturas e a necessidade compulsória de aprender uma nova língua, ir para a escola em um país desconhecido... “A adaptação no Brasil foi muito, muito difícil, eu não sabia a língua.. não conhecia ninguém da minha idade, não tinha amigos fora da escola”. Por causa da dificuldade de aprender português falado no Brasil, Christine contou-me que ficou “atrasada”<sup>35</sup> na escola, por isso a maioria da sua rede de amizade possui 14, 15 anos.

Morando na casa de Geórgia, Christine convivia com Irene, também irmã de sua mãe. Depois de alguns anos, a convivência com sua Tia Irene aproximando-as emocionalmente. Era pra ela que Christine contava o que acontecia na escola; esse compartilhar de afetos e experiências do cotidiano foi construindo um sentimento de proximidade. A relação das duas revela a agência de Christine, ainda criança, ao construir um vínculo e decidir o tipo de vínculo a estabelecer com a família que já estava no Brasil quando ela chegara. Como aponta Elena Caneva, as crianças migrantes são capazes de influenciar as relações intergeracionais no processo migratório, estando longe de performar comportamentos passivos. Foi então que, como narra Christine: "Eu decidi ficar com minha tia, que eu sou mais achegada a ela", Christine se muda da casa de Geórgia para a casa de sua Tia Irene e seu tio Moussa, e seus primos. Assim como afirmam Finch e Mason (2000), e Carsten (2020), o parentesco vivido e construído no país de destino, aparece enquanto uma relação negociada que é essencialmente experimental, que se afasta do determinismo biológico para definir laços familiares transnacionais.

Desde criança, as notícias dos jornais e a lacuna na memória familiar fazem com que Christine não se interessasse por realizar um projeto de retorno nem para Angola ou República Democrática do Congo. Ao assistir "A vida dos primos e das tias" revelada através das telas de celular e computador, ela sonha em ser jornalista e viajar pelo mundo. Seu projeto migratório está relacionado ao projeto migratório que sua tia escolheu para ela, mas Christine se coloca

---

<sup>35</sup> Embora, a interlocutora tenha usado essa expressão, utilizo-me das aspas para tensionar a ideia de atraso escolar, principalmente porque desde a narrativa da interlocutora, pude perceber o suposto fracasso escolar nos iniciais estava associado a sua adaptação ao sistema escolar brasileiro, e suas denotações.

como o próprio sujeito de seu projeto, ao constituir um projeto de carreira e projetar seu futuro. Esse projeto não é criado num vácuo, mas é fruto da experiência de assistir outros projetos em ação. Como afirma Gilberto Velho (1994) “o projeto, enquanto um conjunto de ideias, e a conduta, estão sempre referidos a outros projetos e condutas localizáveis no tempo e no espaço. Por isso é fundamental entender a natureza e o grau maior ou menor de abertura ou fechamento das redes sociais em que se movem os atores”

Aos 18 anos, Christine conta que após viver 10 anos no Brasil, não quer “viver toda vida” aqui. Christine projeta uma continuidade seu projeto migratório iniciado ainda pequena por sua Tia, e planeja “fazer faculdade, ser jornalista e viajar pelo mundo”, nesse sentido, o projeto de Christine vai além dos limites criados pelo projeto de sua tia. Christine conta que têm família em vários lugares do mundo, e cita principalmente países da Europa; “É, eu tenho um primo lá na Holanda, eu posso ir pra lá”. O próprio plano de carreira de Christine está ancorado em um desejo pela mobilidade que produz conhecimento sobre o mundo. Aqui a migração não aparece como uma forma de se afastar de algo que está ruim, mas de ir à procura de algo melhor. Sua intenção em ser jornalista, revela que a compreensão de Christine está balizada em uma ideia de que ser jornalista possibilitaria conhecer países e atravessar nações sem estar preocupada com documentos, pois a mobilidade seria em função da própria profissão.

### 3.5 Aminata

#### 3.5.1 Aminata: “*No Senegal, homem manda na mulher, quando eu casar não vou deixar homem mandar!*”

*Nesta manhã conheci Aminata, a imigrante senegalesa que também estava sendo interlocutora para a pesquisa de Ana. O caminho foi longo. Encontrei com Ana no metrô Armênia às 7:30. Eu havia saído de casa e caminhado até a Estação Marechal Deodoro na linha Vermelha do metrô, depois peguei uma baldeação na Estação da Sé e embarquei na linha azul em direção à parada Armênia. O metrô estava lotado, era horário de pico. No entanto, poucas pessoas desceram na estação que eu pretendia sair. Eu estava aflita, não tínhamos a confirmação de que Aminata estaria no local, onde Ana costumava encontrá-la. Ana havia me enviado uma mensagem, avisando para eu descer na saída em direção à Rua Pedro Vicente. Eu sempre me sentia confusa na hora de sair do metrô, pois muitas pessoas se aglomeravam na frente da porta com o intuito de sair, e outras com o intuito de entrar. Algumas estações abriam as portas do lado esquerdo e direito, para que as pessoas pudessem sair de um lado, e outras entrarem de outro, mas era sempre uma correria, o que denunciava uma experiência de temporalidade, a qual eu não estava habituada. Faltando só uma estação, já me preparei para descer. Diferente do que eu imaginava, poucas pessoas desceram naquela estação. Ao descer as escadas para o piso inferior, levei um susto, encontrei uma multidão de*

*peessoas, a estação estava lotada, várias pessoas caminhando em diferentes direções, alguns homens jovens brasileiros comerciantes, falavam alto "CARREGADOR DE CELULAR, IPHONE, SAMSUNG, VEM VEM", outros caminhavam e se colocavam no meio do caminho de outras pessoas para vender água: "água geladinha, água". Caminhei em direção ao local onde havia combinado com Ana, ela estava lá à minha espera no lado esquerdo da catraca. Nos cumprimentamos e saímos da estação. Caminhamos pelas ruas para tentar acompanhar a feirinha da madrugada e sua transição para o comércio "legal" durante as primeiras horas do dia.*

*Ao caminhar nas imediações entre o bairro Pari e o bairro do Brás, a estética do bairro me lembrava uma cidade de médio porte, a maioria dos prédios e galerias não passavam do quarto andar. O Sol estalava sobre o casaco de manga comprida, que eu teimava em usar... já eram quase nove horas da manhã. Atravessar a feirinha da madrugada em plena transição não era tarefa fácil, muitas pessoas com carrinhos de mão transportando as mercadorias, outras com grandes sacolas que empurravam as pessoas para fora da calçada, nos obrigando a andarmos entre o desmanche da feirinha. Fomos caminhando pelo bairro e parando para conversar com alguns/as imigrantes bolivianos/as, venezuelanas/as, haitianos/as e senegaleses no meio do caminho.*

*Já na avenida principal, próxima à Estação do Brás, nos movemos em direção ao ponto de comércio aonde Aminata vende seus produtos. Antes de chegarmos, Ana comenta comigo algumas informações sobre a biografia de Aminata. Ana me conta que no bairro do Brás, existe um número pequeno de mulheres africanas trabalhando na rua como vendedoras ambulantes, e que tinha conhecido Aminata durante um trabalho de campo no início do ano, e acabou se aproximando dela. Quando perguntei o nome da interlocutora, Ana contou-me que na primeira vez que a conheceu ela havia mencionado um outro nome no qual não se recordava no momento, nos encontros seguintes Aminata afirmou para Ana: "pode me chamar de Aminata, assim, pode me chamar de Aminata".*

É preciso atentar para o fato de Aminata "mudar" de nome numa segunda conversa com Ana. O nome carrega uma certa fluidez no contexto da migração africana para o Brasil, se torna fluido, também entre chineses, libaneses e palestinos. Era comum durante o campo junto a imigrantes senegaleses em Pelotas, a mudança de nome de alguns interlocutores, sempre para nomes de fácil pronúncia no Brasil como Samba ou Sid, nomes brasileiros como Alex ou como Nikolas Sweet (2019) revela durante sua etnografia no sul do Senegal, era comum encontrar entre jovens adultos, os apelidos de Neymar, Drogba ou de músicos como Akon e Lil Jeezy. (p.134)

*Chegamos e lá estava Aminata. Ela era magra, aparentava ter uns quarenta anos, e usava um hijab azul na cabeça. É uma mulher negra, seu tom de pele me fez ter a impressão que sua pele estava "bronzada", e era um pouco mais escura que a minha, diferente de outras mulheres e homens senegaleses que eu havia conhecido, que tinham o tom de pele próximos uns dos outros e muito*

*mais escuro que o meu tom de pele. Tem os olhos expressivos, quando avistou eu e Ana chegando, sorriu. Abraçou Ana e começou a conversar sobre alguns papéis que ela estava esperando, o tom da conversa demonstrava alguma urgência. Como a conversa parecia demasiado séria, procurei não prestar muita atenção no assunto, pois eu recém estava chegando em campo, e conhecendo Aminata, ela poderia ficar desconfiada ou mesmo não apreciar o fato de eu estar escutando a conversa delas. Me afastei um pouco e fiquei observando a cidade. Depois de alguns minutos Ana me chamou e disse: Essa aqui é Amanda, uma colega do trabalho. Aminata sorriu pra mim e me abraçou.*

Conversei um pouco com Aminata enquanto Ana se comunicava com alguns vendedores ambulantes brasileiros perto da farmácia. Conteí a Aminata que conhecia alguns senegaleses no Sul do Brasil. Então ela me perguntou onde eu havia nascido, conteí que nasci no Rio Grande do Sul, mas que morava em Salvador e que estava pesquisando migração em São Paulo. Ela riu e me contou que também havia passado por muitas cidades e estados do Brasil: Mirassol, São Paulo, Porto Alegre, Santa Catarina, Paraná Alagoas, Minas Gerais. Me perguntou o que eu conhecia do Senegal, conversamos sobre comidas e sobre a festa do Grand Magal de Touba.

Expliquei então a pesquisa sobre migração de mulheres africanas do Brasil, perguntei se ela gostaria de participar, ela afirmou que sim e combinamos de nos encontrarmos algum dia para conversar. Despedimos-nos, e eu e Ana fomos embora em direção à Estação do Brás. Depois de algumas horas que havia chegado em casa, Ana me enviou o número do *whatsapp* de Aminata. Resolvi mandar um áudio para ela, mas quando me retornou percebi que nem ela, nem eu, estávamos conseguindo nos entender, fruto da minha dificuldade em compreender seu português com muitas marcas de Wolof. Desejei boa noite a ela e decidi que depois de alguns dias eu iria até o ponto de vendas de Aminata para conversar. Eu acreditava que uma conversa “ao vivo” seria mais fácil, pois para algumas/uns imigrantes, o ato de marcar um encontro com o intuito de conhecer a vida deles/as, e principalmente sobre o seu processo migratório, traz uma sensação de formalidade e que se assemelha a uma entrevista jurídica ou jornalística.

Desde a primeira vez que conversamos, Aminata se revelou uma mulher muito sorridente, e orgulhosa do seu trabalho como comerciante “eu vendo, eu sei vender bem”. Nesse sentido, Aminata segue uma continuidade na performance migratória de senegaleses que são *street sellers* ou vendedores/as ambulantes em diferentes destinos migratórios pelo mundo como Colômbia, Brasil, Argentina, Itália, Espanha, Estados Unidos e outros países. Nascida no Senegal, na cidade de Touba, ela já trabalhava na capital Dakar há alguns anos.



a Espanha, e para Itália, mas também para países como Estados Unidos, Inglaterra, Alemanha. Nos países da América Latina, Brasil e Argentina têm se configurado atualmente como os de maior fluxo de contingentes senegaleses que transitam e atravessam suas fronteiras (ROMERO, 2016). Na Argentina, a migração senegalesa, inicia na primeira metade dos anos de 1990, sob aspecto transnacional, pode ser caracterizada por ser composta majoritariamente por homens de 20 a 40 anos, além disso, grande maioria dos/as imigrantes senegaleses/as são da etnia Wolof e pertencem à confraria Mouride/Muridya. (IFEKWUNIGWE, 2013; MORALES E KLEIDERMACHER, 2015; ROMERO, 2016).

No Senegal, mesmo depois da independência da França em 1960, o francês continuou como única língua oficial. No entanto, até hoje menos de 1% da população têm esse idioma como primeira língua e apenas 20% fala francês. Já a língua Wolof, é falada por 85% da população senegalesa, como primeiro ou segundo idioma sendo reconhecida como língua franca, ou como língua nacional *de facto*, pois na prática é ela que é falada pela maioria da população do país. Como explica Ibrahim Diallo (2015) outras seis línguas também são presentes no território senegalês como: Pulaar, Serer, Jola, Mandinka, Soussou, Soninke, além das línguas provenientes de outros países vizinhos ou dos países que mantém relações comerciais estreitas como a China e Índia, entre outros. Desde sua independência o Senegal é conhecido como um estado-nação *estável em relação a outros países africanos*, essa ideia de “estabilidade” é construída, principalmente a partir da ausência de golpes e guerras civis no país. Esse fato se configura em orgulho para muitos/as imigrantes senegaleses/as que residem fora do país de origem (RICCIO, 2000). No entanto, essa realidade geopolítica influencia radicalmente nas estratégias jurídicas, que os/as imigrantes constroem para permanecer no Brasil, principalmente no que diz respeito às solicitações de refúgio.

O islamismo possui, uma relevância sócio-histórico e política no Senegal. A vertente Islã Sufista Wolof, constitui uma expressão do islã única, pela sua estética, performance, ritual e influência política no Senegal antes, durante e depois do período colonial francês. Hoje, mais de 92% da população senegalesa é muçulmana e pertencente à confraria mouride, assim como grande parte dos/as imigrantes que residem nos países de destino migratório, como Brasil, Argentina, Itália, Espanha e Estados Unidos. Aminatamata, a interlocutora desta pesquisa também faz parte da Confraria Mouride. Como afirma Bruno Riccio (2000)

Sufismo (mediação; misticismo) é o modo senegalês de devoção islâmica. Mais precisamente, ser muçulmano no Senegal é quase automaticamente

filiar-se a uma ordem sufi (*tariqa*: "o caminho") ou irmandade. Mouridiyya é uma das quatro principais irmandades de sufis do Senegal. Os outros três são Tidianyya, Quadryya e Layenne. (p.61)

Segundo Zubrzycki (2009, p.1), essa confraria islâmica Mouride é própria do Senegal, foi fundada no fim do século XIX pelo Cheikh Ahmadou Bamba – “um professor sufisajantês e poeta místico nascido por volta de 1850” (ROMERO, 2016, p.275). É estruturada em torno da cidade santa de Touba, igual ou até mais importante que a Meca para os mourides (BAVA, 2003). [...] Como Moreno Maestro explica, é um projeto comum que constrói e reforça a identificação com a confraria e com um Islã predominantemente senegalês de qualquer parte do mundo (2005, p.2). Romero (2017) afirma que a afiliação religiosa pode ser uma poderosa força organizadora, mobilizando pessoas em linhas étnicas, regiões e países, no contexto da diáspora senegalesa. Essa afiliação é principalmente na participação das atividades locais de uma das irmandades que possui o maior número de adeptos/as, a confraria Mouride. Nesse universo mouride, “se revelam diversos atores sociais, sócio-cosmo-logias e elementos simbólicos e as ações do Cheikh Ahmadou Bamba se vinculam com valores de justiça social, trabalho, disciplina, crença e pertencimento.” (ROMERO, 2017, p.279)

### **3.5.2 Aminata: um projeto migratório, um projeto de vida**

Aminata nasceu na cidade de Touba, localizada na região central do Senegal. A cidade é conhecida como uma cidade santa, e não é governada pelo Estado, mas por um líder religioso, possui aproximadamente 530 mil habitantes, e é a segunda maior cidade do país. Aminata é uma mulher muito alegre, todas as vezes que nos encontramos, ela trazia o sorriso nos olhos, sempre usava um hijab com cor vibrante, cobrindo os cabelos. Ela tem 39 anos e é a quarta filha de cinco filhos de sua mãe. Aminata conta que antes de migrar para o Brasil, já havia migrado para Dakar para trabalhar. Todos seus irmãos já estavam casados e tinham suas próprias casas quando ela decidiu emigrar. Aminata conta que estava solteira, por isso, afirma que é dela a responsabilidade dos cuidados com a mãe, inclusive financeiramente.

Quando conversei com Aminata sobre sua motivação migratória, ela afirmou “*Não vim por causa de guerra, no Senegal não tem guerra, não tem. Eu vim pra trabalhar*”. Ela me contou que precisava muito de dinheiro. Por isso decidiu emigrar. O Brasil aparece como destino migratório desde o advogado para quem ela trabalhava em Dakar, o advogado conseguira, desde sua rede de contatos, um visto de turista para Aminata: “*Ele disse que no Brasil era muito bom e ganhava muito dinheiro rápido, e que depois de uma semana já tem documento de Brasil, já*

*tem documento*”.No entanto, Aminata conta “*É tudo mentira, é mentira*”. Aminata me conta que não esquece o dia que chegou ao Brasil, mais especificamente na cidade de São Paulo. Ela havia viajado mais de 10 horas no mesmo voo e chegou 1 hora da manhã de sábado. Quem lhe recebeu foi seu vizinho, que já possui nacionalidade brasileira e lhe emprestou algumas roupas para que pudesse vender na segunda-feira.

Depois de dois anos e quatro meses, ainda não conseguiu regularizar seus documentos, além disso, narra que o Brasil não era como o advogado lhe havia contado. Quando decidiu migrar, juntou e pegou emprestado também parte do dinheiro com o advogado. O visto foi algo que conseguiu com facilidade, pois o advogado tinha contatos. No entanto, o visto já havia expirado, e Aminata não estava conseguindo sua regularização no país.

No nosso segundo encontro, Aminata me contou sobre o fato dela ainda não possuir os “papéis”, nem o “CPF brasileiro”. Ela estava muito preocupada e estressada, pois já havia tentado de diversas maneiras, com diferentes contatos obter sua nacionalidade brasileira. Ana estava a tentar ajudá-la, e quando Aminata me conheceu, me pediu ajuda também. No entanto, afirmei que eu não residia em São Paulo e não tinha contatos que poderiam ajudá-la, expliquei que eu fazia pesquisa “por fora” das instituições e por isso não tinha essas redes. Foram momentos desconfortáveis, pois nesse momento me senti em situação de impotência. Mas Aminata não permitiu que a conversa parasse nesse lugar de certa angústia. Era como se esse sentimento atormentasse sua migração constantemente, mas não a impedisse de continuar agindo sob o seu projeto migratório.<sup>36</sup>

Aminata narra também que o desejo de conseguir “*os papéis do Brasil*”, ou seja a nacionalidade brasileira também serve para rever sua mãe. No contexto de seu projeto migratório, um retorno permanente ao Senegal não é cogitado, ela deseja fazer constantes visitas à família, mas sem assentar-se no país de origem. Seu projeto é ancorado desde um desejo pelo trânsito entre Brasil e Senegal. Em sua pesquisa com senegalesas/es em Tenerife na Espanha, Eva Rosander (2015) demonstra como o “sonho de negócios da maioria das mulheres migrantes era poder viajar livremente entre Senegal e Tenerife e aproveitar ao máximo o acesso a ambos mundos”(p.88) É interessante perceber como no projeto migratório

---

<sup>36</sup> Esse assunto será mais aprofundado no capítulo seguinte, quando irei analisar os eventos que afetaram emocionalmente as interlocutoras desde a chegada ao Brasil.

de Aminata, a distância geográfica entre Brasil e Senegal, não a impede de sonhar com um projeto fincado no trânsito entre os países.

Na narrativa migratória de Aminata, o casamento, aparece depois de um tempo conversando sobre as expectativas, sobretudo uma ansiedade que lhe tomava toda vez que falava da necessidade de ir ao país de origem, perguntei para Aminata: *Tem alguém esperando você lá? Aminata sorriu e disse que sim, perguntei quem era e ela me falou que tinha um homem esperando-a no Senegal, para ela ser sua segunda esposa. Então eu ri e falei...Ahh, então você tem uma pessoa... nós duas rimos e olhamos para a rua enquanto as pessoas passavam. Ela diz: Eu quero ser segunda esposa dele, ser segunda esposa é melhor! É a partir dessa conversa que Aminata me informa, os benefícios de ser segunda esposa: tem menos responsabilidades, e “pode viajar mais”:*

*Ela ri e me convida para ser segunda esposa também! Eu falo que não quero, mas mesmo assim ela insiste e diz que é “muito bom”. Ela me conta que tem um amigo senegalês e que ele pode ser meu marido. Desconfortável com toda aquela situação, eu afirmo que não é de minha vontade ser segunda esposa. Depois de algumas horas em campo, eis que aparece o amigo de Aminata, ela sorri e diz é ele. - eu me sinto desconfortável, mas cumprimento-o com um aperto de mão, eles continuam a falar em wolof, eu entendo algumas palavras e digo para Aminata: O que você tá falando de mim, hein? Então ele fala, é eu sei que brasileira não gosta disso de segunda esposa, não gosta de ser segunda esposa. Eu rio e falo: não gosta mesmo”, utilizando de sua frase, para escapar daquela situação desconfortável.*

Aminata me conta que ela e Malick são muito próximos, mas não quer ficar no Senegal, nem ser sustentada pelo marido. Ela afirmou que desejava se casar com ele, mas que *“No Senegal, homem manda na mulher, quando eu casar não vou deixar homem mandar eu ficar em casa, eu quero trabalhar, quero vender, não quero ficar presa em casa”, eu tenho que cuidar da minha mãe, não vou parar de trabalhar”*,

No país a aposentadoria dos mais velhos(pai e mãe) é de responsabilidade dos/as filhos/as. Embora, as relações de gênero da maioria dos/as senegaleses/as coloque as mulheres como submetidas à vontade do marido e sustentada por ele, justificado desde os ensinamentos religiosos presentes no Islamismo característico do país. No entanto, de acordo com Eva Rosander (2015), no Senegal, homens e mulheres costumam manter suas economias separadas. Espera-se que a mulher ajude a sustentar sua mãe e seus parentes, em relação a essas despesas, raramente a mulher pode pedir ajuda ao marido, pois ele tem compromisso com a própria família. (p.147)

Segundo Buggenhagen (2012), o casamento e o nascimento são pilares da cultura wolof, que é estruturada pelo princípio da teranga<sup>37</sup> essa prática social de reciprocidade, é marcada por gênero. Quando Aminata afirma que no seu país de nascimento “homem manda na mulher”, mas antecipa que não permitirá que o marido reifique essas hierarquias no contexto do casamento poligâmico, ela tensiona os discursos de subalternidade e submissão das mulheres em África e em religiosidades islâmicas. Aminata não rejeita completamente a cultura onde sua pessoa foi fabricada, mas cotidianamente tensiona os ideais de tradição senegalesa sobre o status da mulher.

Como demonstra Eufémia Rocha (2017), comércio e migração operam para muitas mulheres como uma liberdade das regras morais dos países de origem:

Nesta ótica, o gênero não se dissocia da mobilidade; ele constrói-se na mobilidade, permitindo que essa mulher se torne o que é. [...] À medida que faz parte de um conjunto de relações com outros países, culturas, pessoas, negócios, oportunidades, rompe com determinadas hierarquias que, numa primeira fase de sua vida lhe são impostas[...] tornando-se protagonista de sua vida, negociante da sua própria posição (p.82)

Paralelamente a essas regras morais, a narrativa de Aminata revela como os discursos dos estudos de gênero e teoria feminista devem atentar para as experiências vividas, em torno daquilo que no Ocidente é classificado enquanto poliginia. Quando Aminata afirma que “é melhor” tornar-se segunda esposa, ao invés de primeira, pois teria menos responsabilidade e mais liberdade, o argumento da interlocutora assume particular significado para uma reflexão sobre as lutas e (re)existências de mulheres no continente africano em trânsitos, principalmente numa migração majoritariamente composta por homens. Pois, o olhar ocidental para essas práticas de matrimônio e construção de laços de afinidade, é marcado por uma perspectiva estática e atemporal.

---

<sup>37</sup> Como afirma Evelize Moreira(2019) A teranga abriga as qualidades generosas e cívicas dos senegaleses e transmite um padrão moral e social que é incorporado em ações e falas dos indivíduos, a partir de uma construção de símbolo central de nacionalismo e identidade senegalesa. Moreno Maestro(2006) reitera que essa ética prescreve uma série de deveres na vida cotidiana, desde etiqueta pública, ajuda financeira mútua,atenção ao marido cansado no final do dia.

#### 4 VIVENDO NO FUTURO: AS NARRATIVAS DOS PERCURSOS MIGRATÓRIOS E OS CIRCUITOS AFETIVOS DE EFUA, AMINATA E CHRISTINE

*“Viver – não é? – é muito perigoso. Porque ainda não se sabe.  
Porque aprender-a-viver é que é viver mesmo”-  
Guimarães Rosa*

No capítulo anterior, a partir dos projetos migratórios das interlocutoras vimos que a imaginação e a esperança são práticas sociais fundamentais para a ação do projeto migratório. As redes de relacionalidade, a religião, a(s) nacionalidade(s), a idade e as relações de gênero influenciam no empreendimento do projeto, desde sua imaginação ainda no país de origem, até o país de destino. O capítulo anterior, também revela como Efua, Aminata e a família de Pauline, Helena e Christine possuíam diferentes imaginações globalizadas sobre a sociedade de destino: Brasil. Porém, ambas construíram o país como um lugar possível, desde uma imagem ideal do país e de seus habitantes, construindo assim o chamado “Sonho Brasileiro”.

É nesse sentido que este capítulo adentra a intimidade do percurso migratório das interlocutoras desde suas narrativas. Neste capítulo vou abordar como os percursos migratórios<sup>3839</sup> de três interlocutoras, através dos diferentes caminhos que seus circuitos afetivos se movem pelo Brasil. A intenção é analisar como a migração é experienciada por Efua, Aminata e Christine após a chegada ao Brasil. Desde as escolhas narrativas das interlocutoras, percebo como algumas memórias vibram no ato de narrar (Ricoeur,1991). Escolhi três das cinco interlocutoras, porque das suas narrativas pude perceber como a afecção e a emoção se revelava na trajetória migratória. Analisar os circuitos afetivos de Efua, Aminata e Christine é pensar como as redes de relacionalidade que extrapolam as relações familiares, afetam o percurso migratório dessas mulheres. Elas circulam em diversos espaços, cidades e relações em busca do seu sucesso migratório; aqui, a esperança e a imaginação continuam operando na trajetória das interlocutoras, mas desde a sua realidade vivida no Brasil.

---

<sup>38</sup> Todos os mapas apresentados nesse capítulo são de minha autoria, e foram criados a partir das narrativas das interlocutoras dessa pesquisa e editados no site *maphub*. Os mapas dos percursos migratórios das interlocutoras estão disponibilizados nesse link: <https://maphub.net/joyjoy>

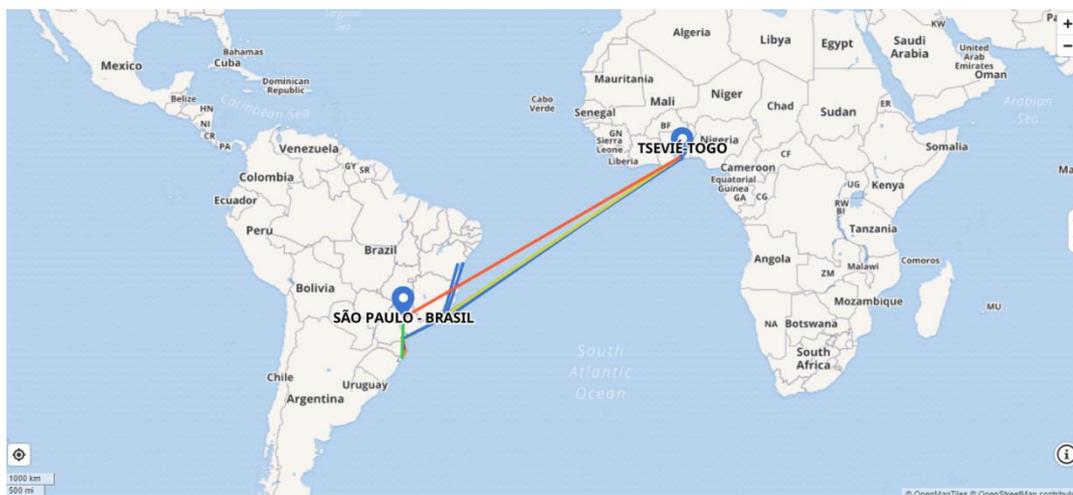
<sup>39</sup> As rotas desenhadas por mim nos mapas dos percursos migratórios das interlocutoras não pretendem mostrar com precisão o cruzamento de fronteiras e as conexões aéreas realizadas por elas antes e depois da migração para o Brasil, mas sim revelar o processo e as trajetórias migratórias narradas por Efua, Aminata, Helena, Christine e Pauline.

Ao compreender o desmanche inicial do projeto migratório das interlocutoras, questiono: Como elas narram esse desmanche? Que Brasil elas experienciaram<sup>40</sup>? Quais foram suas redes de relacionalidade no país de destino? Como elas reconfiguraram seus projetos migratórios?

A categoria de circuitos afetivos, proposta por Jennifer Cole e Christian Groes (2016) no livro *Affective Circuits: African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regeneration*, fornece um caminho para compreender não só a narrativa sobre os lugares por onde as interlocutoras passaram, mas a dimensão afetiva desses percursos. Segundo as autoras, as redes sociais construídas da interação e troca contínua são circuitos afetivos dos quais, bens, remédios, dinheiros, amor, apoio moral, raiva, ciúme, tristeza fluem através das fronteiras transnacionais, oceanos e mares. Aqui, amplio noção de circuitos afetivos, para pensar as experiências cidadãs das interlocutoras, ao considerar a dimensão espacial e o trânsito entre as cidades ou lugares em São Paulo, onde as interlocutoras passaram e/ou residiram (MAGNANI, 2014) Nesse sentido, nessa etnografia o termo circuitos afetivos captura as formas pelas quais os percursos migratórios afetam as relações sociais e são afetados por elas, nas quais “as transações que os constituem frequentemente combinam elementos materiais e emotivos” (Cole & Groes, 2016. P.55) A seguir, adentro os circuitos afetivos das interlocutoras, para trazer à tona possíveis respostas para as questões acima citadas.

#### 4.1 Efua: “Vou lá e volto...”

Figura 5 - Mapa dos percursos migratórios de Efua



<sup>40</sup> Desde o pensamento proposto por Lélia Gonzales e Patricia Hill Collins, é possível conceber que desde diferentes experiências de vida, ou seja, gênero, raça, classe, idade, nacionalidade, idioma, se experiencia diferentes Brasis.

Quando Efua chega em São Paulo, a cidade eclode como metonímia do desmanche inicial da imagem que ela tinha sobre o Brasil. As ruas, o clima, o comportamento das pessoas e a própria estética da cidade era muito diferente do que ela esperava. Não havia praia, e os/as brasileiros/as não eram tão gentis quanto ela imaginara. Para ela, “*São Paulo era frio e não tinha emprego*”:

*Quando eu cheguei em São Paulo... por isso que tem pessoas que ficam...isso como, como chama? Você tá me entendendo? Respondo que estou a entender o que ela fala, então continua: Você tá cheia de esperança, chega no Brasil, chegando no Brasil com a esperança cheia, pensava que o Brasil era o paraíso. Quando chegou, aqui era outra coisa.(Outubro 2019)<sup>41</sup>*

Efua me conta que ficou apavorada, depois de alguns meses na cidade, quando chegou o inverno, ao ver pelas ruas, nas esquinas, pessoas pedindo comida e com muito frio. A sua memória guarda uma notícia que ouviu sobre uma pessoa que “morreu de frio”. Essa situação não é isolada na narrativa migratória de Efua, que narra:

*"Eu já vi brasileiro caído na rua, passando mal, e brasileiro não se aproximou dele pra ajudar, imagina se você é uma estrangeira? Você ficou mal na rua, ninguém vai te acudir. E aqui com esse preconceito, se você bate na porta, e diz "pode me dar comida", se você é estrangeira pensam que você vai roubar, e podem até chamar a polícia pra você... até agora já foi mais de 5 anos no Brasil, só Deus, só Deus. Tem muitas pessoas que já morreram, não aguentava ficava com muita saudade da terra. Ai se uma pessoa mora em Salvador ou Vitória, a mãe pode comprar uma passagem pra ela, mas se a pessoa é de outro país.. é longe aí não dá. Tem pessoas que enche, enche de esperança e no final fica muito ruim, fica muito ruim... não tem o que fazer e se mata".(Outubro, 2019, Salvador)*

Embora a realidade de Efua no Togo possibilite que ela construa seu projeto migratório baseado no seu crescimento longe da família, a realidade migratória no Brasil não permitiu que ela ficasse ileso da exposição à violência simbólica, ao suicídio de outras pessoas em situação de migração estruturalmente diferente dela. “Essa memória corporal de “estar com os outros” faz com que o passado cercasse seu presente migratório como uma atmosfera” (DAS,2011).

*Eu sofri, mas é assim. Se você brasileira, você vai pra França, você vai passar a mesma coisa. [...] Eu to aqui, há cinco anos no Brasil, é Deus! Tem muitas pessoas que já morreram, não aguentava, ficava com muita saudade. Muitas pessoas se encheu de esperança, no final fica muito ruim, fica muito ruim e perde a esperança e não tem o que fazer...se mata! Eu já ouvi muitos casos, um em São Paulo, uma mulher que tava com uma criança no colo e outra na mão, e ela não conseguia e ela veio na frente e esperou o marido, mas o marido não chegou, acho que o marido foi preso e ela tava lá em São Paulo,*

---

<sup>41</sup> Todas as falas de Efua são datadas em Outubro de 2019.

*ela era congoleza, ela não aguentava, ficou com saudade da terra e ela se jogou no metrô.*

Como vimos no capítulo anterior, Efua nasceu em uma família que não tinha problemas financeiros, e sua motivação migratória está longe de ser econômica. No entanto, ao narrar seu projeto migratório ela afirma “*Quando você migra, você fica pobre*”. A interlocutora conta que depois de algum tempo sem conseguir arranjar emprego em São Paulo, e a impossibilidade de contatar sua rede de relacionabilidade no Togo sem arruinar o seu projeto de “*crescer sem família*”, ela se vê numa situação nunca antes experienciada, seu dinheiro já havia sido gasto em alimentação e hospedagem. Além disso, não possuía nenhuma rede de apoio no Brasil. Para ela, esse foi um período de emoções à flor da pele, de muita angústia e tristeza. Ao conversarmos sobre o período em que morou em São Paulo, revela que durante esse período viveu em uma “*casa prisão*”, ou “*casa de estrangeiro*”.

Efua contou que se sentia muito desconfortável naquele lugar, passou dias e dias chorando com saudade de sua filha, dos amigos, e da vida que tinha “na terra”

*“Porque você vai chegar aqui, você tinha casa, era dona de salão. Aí você chega aqui no Brasil vai morar com outras pessoas, numa casa tipo Casas de estrangeiro, casa tipo prisão e uma hora uma pessoa vai chegar, vai ter briga, vai ter confusão, e uma hora vai tocar, como chama isso? Sinal? É em São Paulo, e você vai sair pra bandeja na mão pra pegar comida. Lá você era dona da casa..você era dona de salão, comia o que você queria, tinha vida boa e aqui, você bandejinha na mão! Se você não é forte, a pessoa faz o quê? se mata!*”

Os albergues ou “casa do migrante” são lugares que evocam memórias dolorosas, o lugar tinha um forte controle sobre a sua rotina e dos corpos das pessoas que lá estavam. Segundo Ana Weintraurb (2012) ao pesquisar com mulheres migrantes e estrangeiras em São Paulo, a autora revela como existiam discordâncias no compartilhamento da instituição por mulheres – todas estrangeiras - cujas ‘categorias jurídicas’ são conhecidamente diferentes: as solicitantes de refúgio e as egressas do sistema prisional brasileiro.

Efua afirma que todos dormiam muito próximos uns dos outros, e não compartilhavam a mesma língua. Efua me conta que sentia medo, que tinham pessoas “*loucas*”, e que era “*horrrível*”, toda vez que chegava algum integrante novo no albergue, existia algum tipo de confusão e briga, seja em função do não cumprimento de alguma tarefa, ou por alguma confusão criada no momento.

Todo esse sofrimento era experienciado por Efua em silêncio em relação à família e amigos, para eles/as ela contava que estava tudo indo bem. Alguns meses se passaram e Efua ainda não tinha arranjado emprego, mas já conhecia algumas pessoas de sua terra que moraram em São Paulo e já tinha feito amizade. Os/as amigos/as a chamavam de Elsa, seu nome “público”. Nesse período, ainda morando em São Paulo, ela conseguiu o emprego de doméstica na casa de um casal de classe média alta, ambos professores de uma universidade. Ela conta que foi ali que “sentiu o racismo”, enquanto trabalhava na casa do casal, Efua sofreu uma série de micro agressões. Ela conta que o professor era um homem branco espanhol e a esposa era “brasileira japonesa”. Efua sentia-se acuada no trabalho, e presenciou diversas vezes o patrão agredir a esposa, ela disse “Ele era louco, louco”. Efua narra que ele a mandava repetir o serviço, dizendo que não havia sido feito corretamente, mandava limpar mais de uma vez, constantemente a chamava de “africana”, num tom pejorativo. Efua, foi aos poucos percebendo que “era racismo, era racismo comigo”.

*O moço é muito preconceituoso, muito, muito, Ele xingava, mandava eu fazer toda a comida, jogava a comida fora. Eu contei para o meu primo, eu queria chamar a polícia, mas ele disse que não, que eles tinham dinheiro, mas eu disse pra ele que ele só dizia isso porque não viajava, porque tava lá na terra. Eu disse pra o meu primo que se eu voltasse a trabalhar lá, eu tinha vontade de fazer vingança, fazer vingança”. Eu já ouvi ele falar, ele chamou uma brasileira de negra! E a menina colocou ele na justiça, Aí pra mostrar que ele não era preconceituoso a mulher colocou eu pra trabalhar lá: entendeu? Mas eu sofri muito lá. Eu chorava, muito muito. É que eu cheguei aqui no Brasil novinha, muito novinha, não tinha nem um ano de Brasil e eu passei isso. Passei três meses na casa deles. Ele era muito louco, muito louco...até a mulher dele sofria... chorava todo dias.*

Efua me disse “São Paulo, é horrível, eu não volto pra São Paulo”, ao me contar sobre as experiências ruins que teve na cidade. Efua, ainda sentia que em São Paulo era muito difícil de conseguir emprego, no entanto ela já conhecia alguns togoleses/as, e foram eles/as que chamaram ela para ir para Santa Catarina:

*É... lá em São Paulo não tem emprego, e lá em Santa Catarina tem a BRF da Perdigão, da Sadia e lá é uma porta aberta pra todo mundo.. haitiano.. africano. Em Santa Catarina já tem pessoas da minha terra que tão lá, aí tinha pessoas que falavam aqui em São Paulo, vai ter vaga, vai ter vaga lá. e Aí a gente foi”.*

Gabriel Lopez (2019) em sua etnografia junto aos imigrantes e refugiados que realizam o abate halal nos frigoríficos do oeste catarinense, revela como a demanda por essa mão de obra específica tem feito com que muitos imigrantes encarem os frigoríficos, como uma das alternativas mais imediatas de conseguir trabalho, e sejam submetidos/as a regimes de trabalho

intenso e precário. A BRF descreve sua própria política trabalhista, como marcada pela multiculturalidade presente no vínculo empregatício com pessoas de diferentes nacionalidades como haitianos, senegaleses, paquistaneses, bengalis e marroquinos. No entanto, como critica o autor, a ideia de capital humano e multicultural exaltada “como um valor”, é constituído pela (i)mobilidade desses/as imigrantes e refugiados frente ao mercado de trabalho brasileiro marcado por raça, gênero e nacionalidade, que como revela o percurso de Efua. Assim como ela, muitos imigrantes e refugiados no Brasil, nesta última década, tiveram os frigoríficos como seu lugar de trabalho, pois esse setor foi um dos que mais contratou pessoas com vistos humanitários e solicitantes de refúgio. Tal situação de liminaridade, coloca essas pessoas numa condição vulnerável às ameaças, chantagens, agressões simbólicas e adoecimento físico e mental. (p.120)

Foi durante o período que trabalhou em Santa Catarina que Efua começou a ser “chamada” de Efua Fafali no Brasil. Antes, como discutido no capítulo anterior, esse era o um nome mais restrito, enquanto Elsa era o seu nome público. Efua conta que o chefe da empresa onde ela trabalhava não aceitava o nome Elsa, “*dizia que não era Africano, e que não era meu nome no registro*”, *ai todo mundo me chamava assim lá, Efua*. Nesse período, Efua conviveu com pessoas de diferentes nacionalidades africanas e também de países do caribe como o Haiti. Nesse momento do seu percurso migratório que Efua começa a sentir o efeito da representação sobre África e sobre pessoas negras migrantes no Brasil.

Depois de Santa Catarina foi para Curitiba no Paraná, com alguns togoleses/as. Após algumas semanas na capital, ela foi para o Rio de Janeiro, mas continuava a sentir-se fraca e cansada. Como afirma Viegas e Varanda (2015) a conceitualização de uma pessoa “em estado enfermo, é mais abrangente do que um problema físico ou mental” (p.199), Efua sentia-se doente desde os sentimentos dolorosos que haviam lhe afetado. Efua me conta que o apoio de um padre que conheceu foi fundamental para a sua melhora:

*Chegou um momento que eu quase tentei.<sup>42</sup> Eu sou uma pessoa muito depressiva, muito fraca. Se eu pensar muito, eu fico mal, fico com depressão, mas eu sou uma pessoa muito fraca, muito fraca. É só pensar um pouco eu fico muito cansada, fico com depressão. Só que tinha uma pessoa, um padre... É e ele também é da minha terra. Ele me ajudou... Conversava comigo até que ele me ajudou.*

---

<sup>42</sup> Referência ao suicídio.

Efua menciona que sentia muita falta “da terra”. Após alguns meses no Rio de Janeiro, decidiu ir para o Togo, nesse retorno, “*fez o santo*”, como ela diz. Ela utiliza essa expressão brasileira para a iniciação em religiões de matriz africana como Candomblé, Xangô, Tambor de Mina e Batuque que revela a ação dos rituais sobre o corpo do/a iniciado/a. No caso de Efua, a partir da narrativa dela é possível perceber que a interlocutora não aponta a procura da cura, mas a estabilização de sua própria vida, na intenção de continuar o seu projeto migratório de “crescer sem a família”.

Na narrativa de Efua, o breve retorno ao Togo mudou radicalmente sua experiência de vida e migratória. Ela passou seis meses, convivendo com sua família, e com as práticas rituais de *Mama Wata*<sup>43</sup>; ela afirma “*depois de fazer o santo eu mudei de nome*”. “*Desde o ano passado eu virei Dan*<sup>44</sup>”. Efua me conta que antes da migração não pertencia a nenhuma religião, foi a partir das conversas com o padre no contexto de sua situação de depressão no Brasil que essa aproximação foi acontecendo. A partir dessa afecção, Efua, não altera somente seu nome, como se sente afetada pela sua iniciação. A afecção da interlocutora pode ser entendida à luz do pensamento de Deleuze (1987)., no qual ser afetada significa a alteração do estado de um corpo, quando submetido à ação de outro corpo; como mistura de corpos, que transforma a substância desses. Efua começa a compreender a sua própria vida de outra maneira, assim como o seu próprio corpo e decide utilizar o nome de “batismo” da sua vodun Mami Dan, como nome público junto ao nome Elsa, “Agora é Dan ou Elsa, Dan ou Elsa”.

A narrativa da fluidez de nomes de Efua revelam seus circuitos afetivos. Através desses acontecimentos em diversos estados do país, percebo como a interlocutora vive um futuro que não esperava no Brasil, mas continua a imaginar o seu projeto migratório, inclusive através do seu retorno ao Togo. Não se sabe se Efua já havia sido tomada por esses sentimentos enquanto morava no Togo, mas é fato que a migração a expôs a situações que afetaram sua saúde mental, onde procurou apoio no padre, e depois retornou ao Togo “fazer santo”. Receber um novo nome significa reconhecer uma nova possibilidade de viver.

---

<sup>43</sup> Segundo Dana Rush(2018) Mami Wata é, antes, uma classe de espíritos com muitos nomes e propósitos diferentes. A principal característica unificadora de todos esses espíritos é o domínio sobre os corpos d'água e suas associação com riqueza e estrangeiros/as.

<sup>44</sup> Como afirma uma sacerdotisa togoleza à etnógrafa Elyan Jeanine Hill(2018) Mami Dan, Mami Densu, Mami Ablo, Anyidohuedo - o arco-íris - são todas Mami Vodunwo! O arco-íris não é o mesmo que a serpente [Vodun], mas Mami [espíritos], o arco-íris Vodun e Mammy Da [a serpente] todos [chegam] juntos. Quando alguém diz Mami Wata, eles estão falando sobre vários Mamis ao mesmo tempo”(Comunicação pessoal 22 de novembro de 2015)

*Depois de fazer o santo, eu mudei de nome, tipo na Igreja você vai fazer batismo, na católica. Você é de qual religião? Então, o nome Dan, é tipo o meu santo[...]. Mas esse nome Dan, eu que aceitei, não é obrigatório chamar esse nome, não é todo mundo que precisa. Mas eu gostei, eu assumi. Eu queria que todo mundo me chamava de Dan, meu nome é Dan desde o ano passado. Efua só aparece porque no meu registro, tá Efua, aí meu chefe me chamava de Efua.*

Enquanto Efua estava no Togo, seus amigos e parentes ficavam constantemente interpelando-a para que ela contasse sobre o Brasil. Efua incomodava-se com o imaginário dos/as não migrantes “da terra” sobre o Brasil, que era muito próximo do que ela mesma imaginava antes de migrar para o Brasil.

*O Brasil é um pouco sujo, sujeira na rua, tem lá também (África), mas muitas pessoas só pensam que tem lá(África), entendeu? A gente fica muito decepcionada, mas eu falo né, eu falo “Ah o Brasil é assim...” Aí as pessoas falam, o Brasil é assim? Eu não sabia”*

Depois dos seis meses no Togo, Efua volta ao Brasil e passa algumas semanas em São Paulo e vai morar no Rio de Janeiro. No Rio, ela trabalhava de vendedora ambulante e também começou a vender tecido. Foi lá que conheceu seu marido, engravidou e criou seu filho. O Rio de Janeiro aparece no percurso migratório de Efua como “um bom lugar” O Rio de Janeiro tinha, a princípio, tudo que Efua esperava do Brasil, samba, futebol e as praias. No entanto, também “tinha sujeira pelas ruas, violência e favelas”. Efua conta que quando foi ao Rio de Janeiro, de lá foi ao Togo, sua família estava a espera:

*Quando eu fui lá na minha terra eu falei ... não mais voltar pro Brasil, porque eu tava com muita saudade da terra, mas depois de três meses não aguentava mais. Já queria voltar para o Brasil. Não to falando que eu não posso ficar mais lá, posso sim. É porque a gente se acostuma no lugar que você vai, eu tava lá na África tinha amizade, mas depois de estar aqui você perde muitas pessoas, não é que eles morreram não. É que você perde.. o contato é fraco. Agora na terra só tem mamãe, papai e nenê. As amigas e os amigos novos ficaram no Brasil, entendeu? Se você volta pra terra você vai ficar só com mamãe e papai, não tem mais muitos amigos. É só passear. Tem muitas pessoas lá da terra que mora lá na Europa, vão pra terra e depois voltam pra Europa. Agora que eu tenho o papel do Brasil, eu também faço isso.*

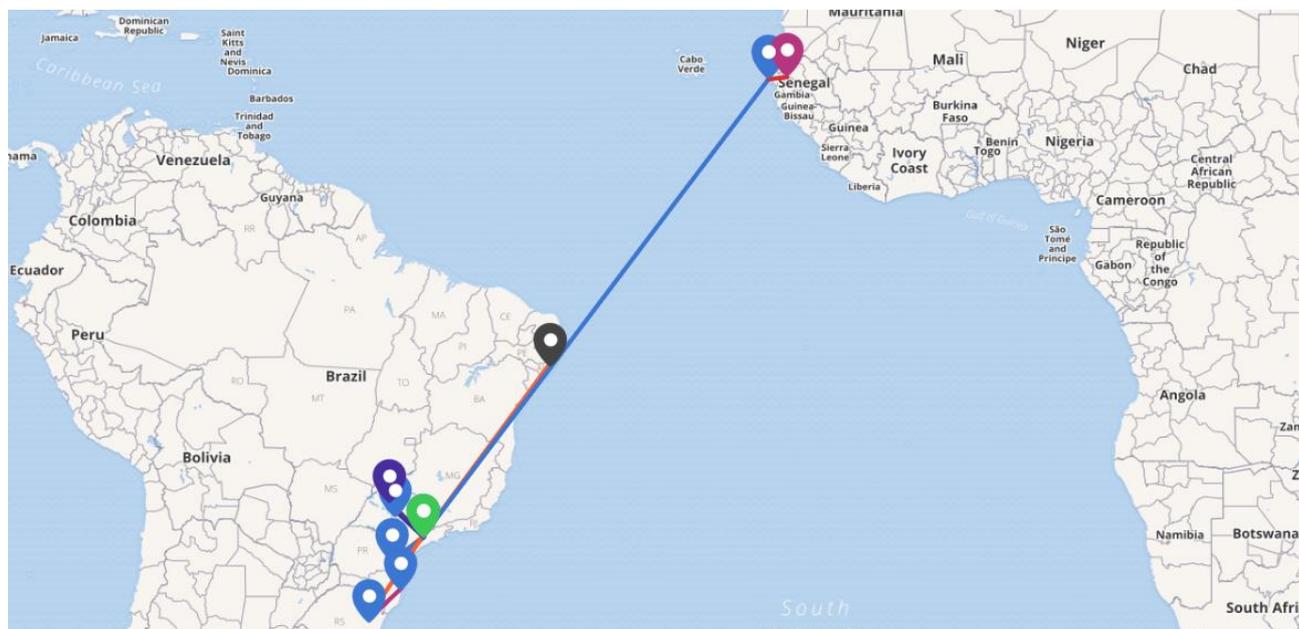
Efua me relatou que mesmo com saudade “da terra”, não se sentia mais em casa, segundo ela, a sua casa agora era no Brasil. É interessante perceber como a narrativa de Efua, sobre o distanciamento dos amigos/a que tinha no Togo tem um lugar fundamental na sua construção de casa no Brasil. Ainda na narrativa presente no capítulo anterior, eu descrevi como as expectativas da migração não estavam apenas localizadas no país de origem, mas na família também. O trânsito entre o Togo-Brasil-Togo, fez com que, na narrativa dos seus percursos, o

circuito afetivo de Efua, revelasse a amizade como uma rede de relacionalidade que também constrói a ideia de “se sentir em casa”. Para ela, ter com quem sair para o bar, passear, conversar sobre a vida. As amizades aparecem como mais fluidas do que as relações familiares, mas não menos importantes. Por isso, os laços de amizade precisam ser reafirmados permanentemente, muitas vezes por meio de rituais e favores, sobretudo é necessário, como mostra Efua, manter contato. Para ela uma relação de amizade é antes de tudo uma relação diária que pode se transformar em relações periódicas, mas o contato não pode ser “fraco”, é necessária profundidade nas relações. Efua também afirma que, os trânsitos entre Brasil-Togo, não foram desmanchados junto com sua imagem inicial de Brasil, ela afirma pretendia voltar a Salvador depois de ir ao Togo.

*“Já que tenho papel do Brasil, “vou lá e volto”, vou fazer a minha vida aqui, é mais tranquilo[...] Eu sou feliz de viajar... aprender. Aqui agora eu quero colocar currículo, se Deus quiser um dia vou ter a minha loja, nada é fácil na vida, queria ver meu nene, descansar, descansar e depois eu volto, depois de seis meses, eu volto”.*

#### 4.2 Aminata: “Senegalês é assim, aonde tem trabalho ele vai”

Figura 6 - Mapa do percurso migratório de Aminata



*Quando eu desci na Estação do Brás, segui o caminho de sempre, para não me perder. Eu já conhecia alguns estabelecimentos e segui andando pela Avenida Celso Garcia. A maioria das mulheres negras comerciantes que encontro é de haitianas, e o comércio senegalês de rua é majoritariamente*

*ocupado por homens senegaleses jovens. Aminata é uma das poucas mulheres senegalesas que avisto, depois de cruzar a principal avenida do Brás. Nos cumprimentamos e começamos a conversar. Minutos passaram e Aminata está preocupada com a fiscalização. Na semana passada tinha perdido todas as suas mercadorias, pois havia sido “pega” pelos fiscais da prefeitura. No entanto, contou com a ajuda de um amigo, que foi á 25 de março, comprar algumas peças de roupas para que ela continuasse a vender, por isso não poderia perdê-las novamente, pois não teria coragem de pedir ajuda a ele. Eu pergunto a ela quem é esse amigo, Aminata me conta que é Oumar também nascido no Senegal, ele a ajudou e depois teria que devolver a ele esse dinheiro: “É ele me ajudou, depois eu vou pagar ele, ele me ajudou”. [...]Uma hora depois percebo que Aminata está mais apreensiva que o usual, o telefone toca e vibra, dentro da pequena bolsa preta que ela carrega no corpo a tira colo, onde guarda o troco para a clientela. Ela atende e conversa com alguém em wolof, eu não consigo compreender, mas escuto a palavra fiscal. Pergunto: O que houve? Ela responde: Era o fiscal, eles tão vindo. – e aponta para a minha direita, em direção a Estação do Brás. Aminata fica nervosa e fala: Africano só quer trabalhar, só veio trabalhar! Ela se abaixa e senta no cordão de cimento que separa a calçada da farmácia da calçada da rua, onde as pessoas andam apressadas. Pergunto a ela se eles vêm [a fiscalização] todos os dias, e comento minha experiência com a fiscalização quando pesquisei junto a imigrantes senegaleses em Pelotas, ela afirma: “Não, eles não vem. Mas quando eles tão chegando senegalês da frente me liga, aí eu sei que eles tão vindo. Eles cobram 20 reais”. Perguntei quem cobrava esse valor, então ela disse: O fiscal, ele passa aqui e eu tenho que pagar 20 reais pra ele não levar nada, todo mundo paga”.*

Os fiscais são personagens citadinos temidos pelos/as migrantes e pelos/a brasileiros/a que comercializam nas ruas da região do Brás, nas minhas saídas de campo presenciei o “rapa”, diversas vezes em diferentes pontos do bairro. Enquanto eu conversava com Aminata, ela alternava chamando clientes, “*Pode olhar amiga; Quer comprar amigo? Promoção!*” No entanto, afirmava que as vendas estavam fracas. Aminata conta-me que sua rotina é “*trabalhar, rezar e dormir*”.

Embora as reportagens distribuídas nos jornais das cidades de destino de imigrantes senegaleses/as, assim como em algumas pesquisas, veiculem o comércio de rua, ou “comércio informal” característico da migração senegalesa pelo mundo (riccio, traoré) como um resultado da “falta de emprego”, a discussão sobre esse habitus de trabalho deve tomar um outro caminho. Como afirma Ribeiro (2010) essas atividades são ilegítimas a partir da perspectiva do sistema hegemônico ocidental, que as combatem em nome da legalidade. Assim, é impossível entrar nessa arena sem primeiro tocar na discussão sobre o que é legal/ilegal, lícito/ilícito.

A reposição da mercadoria, assim como as estratégias para escapar da fiscalização da prefeitura é presente na etnografia sobre a migração transnacional senegalesa, que também aparecia no trabalho de campo em Pelotas e nas pesquisas de Riccio (2003). Essas redes

construídas por essas/es transmigrantes produzem uma forma de acolhimento entre migrantes senegalês/as que viajam pelo Brasil e pelo Mundo, orientados/as pelo princípio da teranga. No entanto, essa rede de relacionalidade não é experienciada de forma homogênea migrantes, gênero, idade, e estado civil informam essa “acolhida”, sob as regras morais da sociedade de origem dos/as migrantes. A experiência de Aminata revela isso.

Aminata contou-me que estava sendo muito difícil viver em São Paulo sem os papéis, ela compartilha comigo, ao narrar a história de um senegalês que estava com dores nos dentes, e foi até um hospital público da cidade. No entanto, o mandaram voltar pra casa, “*ele reclamava muita dor, dor*”. Aminata afirma que ele morreu por isso, “*de dor*”. Contou-me, que alguns imigrantes senegaleses estavam tendo dificuldades com a burocracia, e juntando dinheiro para enviar o corpo dele para sua família no Senegal. Esse tipo de movimentação, também é comum no contexto da Galeria Presidente, no bairro da República, onde em algumas lojas existem murais que anunciam também arrecadação de fundos, para pessoas do país ou do continente africano que faleceram.

A angústia se fazia presente, em relação a sua própria experiência migratória e a situação de liminaridade que vivia, pois já estava há dois anos e quatro meses no Brasil, sem conseguir a nacionalidade brasileira, e ao longo desses anos assistia a diferentes trajetórias migratórias. Também me conta sobre os perigos de tentar viajar tendo solicitado refúgio no contexto de ter nascido, num país com o histórico sócio-político do Senegal, a história de outro amigo que *Meu amigo foi viajar, ele foi viajar pro Senegal, aí ele tava aqui no Brasil, depois foi pro Senegal quando ele quis voltar, foi pro Marrocos e não deixaram ele entrar no avião, porque no Senegal não tem guerra, no Senegal não tem refugiado*”. O amigo fora deportado, sendo levado novamente para o país de nascimento. Para Aminata essas histórias revelavam possíveis destinos para o seu projeto migratório, o que lhe assustava, e a deixava cada vez mais magoada com o advogado, que havia construído para ela outra imaginação sobre o Brasil, completamente diferente do que encontrou quando chegou no país. Por isso, segundo ela, só viajaria para o Senegal, depois de ter seus “papéis” legalizados no Brasil, tendo a certeza que poderia voltar em tranquilidade.

Como afirma Macarena Modesto (2017), a burocratização do processo de regularização migratória, seja pela via de solicitação de refúgio, pelo visto humanitário, acrescento, pela confusão em relação à regularização, no caso de Aminata, sem saber como se posicionar ou mesmo, burlar as instituições, causa angústia, ansiedade e consome a maioria dos dias das

peessoas migrantes (p.48), assim como as noites em claro, os dias de trabalho perdidos, a procura de contatos que possam resolver a situação. Aminata me relatava como a incerteza e a imobilidade frente as instituições brasileiras a deixavam “cansada”, eram diferentes pessoas, que toda a semana ela tinha de gravar o nome, e toda semana a esperança era renovada, e muitas vezes, a decepção vinha logo depois. Como explica Nauja Kleist (2017) a esperança não é estática, mas fluida, podendo ser transformada, enfraquecida ou fortalecida. Como uma prática social elástica, ela está constantemente relacionada a processos de devir e possibilidades (p.15).

A afecção narrada por Favret Saada (2012) demonstra que, desde uma interação afetiva, é possível alçar outra perspectiva, essa perspectiva nada tem a ver com empatia. Mas deve ser percebida enquanto aquilo que atinge, e altera a própria sensação e percepção que a pessoa tem de si. Essas trajetórias migratórias assombram Aminata, a ponto de elas aparecerem na sua narrativa quando pergunto sobre a experiência na cidade de São Paulo. Por outro lado, também assiste a trajetórias de senegaleses que estão em constante trânsito entre Senegal e Brasil, pois também possuem “os papéis”. Muitos senegaleses viajam para o país de origem e trazem mercadorias, tecidos e artesanato para vender no Brasil. Essas trajetórias “de sucesso” inspiram Aminata, fazendo com que ela também se imagine transitando entre os países. No entanto, existem diferentes estratégias de imigrantes senegaleses na conquista do visto ou da nacionalidade brasileira, que Aminata não acessa. Philipp Jung (2019) afirma que o Brasil emite poucas concessões de vistos para senegaleses, no entanto, desde a solicitação de pedido de refúgio, os/as imigrantes obtêm permissão temporária para permanecer e trabalhar no Brasil com carteira assinada.

Para Aminata, São Paulo aparece como a cidade onde, inicialmente o seu sonho migratório foi desconstruído, no entanto, a cidade é percebida por ela como um lugar possível de “habitar”. Para compreender porque São Paulo continua a ser a cidade onde a interlocutora pretende permanecer, é necessário compreender a circulação de Aminata por diversas cidades do país e suas afecções, desde sua identidade narrativa. Na época que realizei o trabalho de campo, Aminata já estava há seis meses morando na cidade sem viajar, para outras localidades. “Agora eu vou ficar em São Paulo, vou ficar aqui”. Ao mesmo tempo que a interlocutora planejava permanecer, também me contava dos planos de ir para o Paraná no período “das férias” até o feriado de carnaval, e voltar para São Paulo depois da quarta de cinzas. Aminata demonstrava uma performance migratória circulatória, de viajar “aqui e ali”, para vender suas mercadorias, para as quais as etnografias de Riccio (2000) e Eva Rosander (2015) apontam.

Como me explicou a interlocutora, no período entre a metade de dezembro e a quarta-feira de cinzas a cidade fica “*vazia*”, e a venda diminui muito. Por isso, muitos senegaleses viajavam para cidades no litoral, ou alguma cidade que estava “*boa pra fazer feira*”. Seus contatos na cidade eram um amigo e outros imigrantes.

Durante esses anos no Brasil, Aminata não trabalhou em nenhum emprego formal, desde que chegou, foi através do comércio de rua que conseguiu seu sustento, além de enviar remessas para sua mãe. Algumas semanas depois de se estabelecer em São Paulo, tentou se estabelecer, no entanto Aminata narra a dificuldade em conseguir “*os papéis*”, segundo ela, não sabia mais com “*quem falar*”, pois ela entregava todos os documentos necessários, mas ninguém dava retorno. Aminata me contou que quando chegou ao Brasil percebeu que “*era tudo mentira*”. Ficou muito magoada com o advogado que havia lhe prometido outro tipo de Brasil. Quando chegou em São Paulo, quem lhe acolheu foi um vizinho que tinha na cidade de Touba, cidade onde ela nasceu e onde reside sua mãe. Aminata revelou que não contava para a mãe sobre as situações tinha enfrentado, e também não contava sobre a dificuldade em conseguir o visto. Segundo ela, isso preocuparia muito sua mãe, o que ela não desejava. Como afirma Boeck (2015) Mais do que desconstruir o mito, as pessoas que experimentam pessoalmente a migração e a dura realidade da vida migratória, usualmente utilizam boas lentes para negar essa realidade, ajudando a construir e confirmar um imaginário coletivo sobre a emigração.

Eva Rosander (2005), explica que as mulheres que insistem em migrar sem companhias masculinas, seja primo, marido, irmão correm o risco de serem desacreditadas. São facilmente associadas a pessoas desregradas e que não merecem respeito, por isso, algumas estratégias utilizadas por quem viaja sozinha é evitar fofocas, mantendo-se reservada nas relações com os homens, tanto senegaleses como estrangeiros. Essas diferentes estratégias favorecem a aceitação do modo de vida dessas mulheres em seu ambiente familiar, abrandam as relações no contexto migratório, mas não findam com o conflito. (p.115). No bairro do Brás, o ponto de venda de Aminata é distanciado da maioria dos senegaleses homens. Ela vende, entre uma família haitiana que vende sapatos e alguns brasileiros que vendem eletrônicos. As poucas mulheres senegalesas que vi, apareciam na hora do almoço, para vender pratos típicos da gastronomia senegalesa para os senegaleses. Ela afirma que “*não vim vender corpa, eu vim trabalhar, só quero trabalhar*”, em diferentes momentos, o que revela os conflitos do contexto migratório masculino em relação a uma mulher wolof vendendo na rua, produtos idênticos aos que os homens vendem.

Depois de alguns meses em São Paulo, conheceu uma mulher senegalesa, que vendia próximo ao seu ponto de venda, mas, como me explicou Aminata, existia uma grande diferença entre o produto delas: Aida vendia “*roupas de mulher*”, e ela vendia “*roupas de homem*”. Depois de um mês Aminata e amiga já tinham se tornado amigas muito próximas, Aminata compartilhava os seus sonhos e esperanças em relação a seu projeto migratório. Aminata conta, que ainda era casada, o marido dela tinha documentos, ele estava em viagem ao Senegal. Essa amizade entre as duas nasceu quando o marido de Aida estava ausente. Aminata então alugou um quarto na casa do casal.

Aminata narra que Aziz, o marido da amiga, estava “*fazendo feira*” no Senegal, e que iria inicialmente ficar um mês fora do Brasil, mas acabou ficando mais de dois meses. Por isso, as duas resolveram ir para Mirassol, uma cidade no interior de São Paulo. Ambas tinham ouvido de outros senegaleses, que a cidade era boa para vender. Chegando à cidade as duas começaram a vender numa praça muito movimentada. Aida vendia ao lado de Aminata, ambas alugavam juntas um quarto em um bairro da cidade, saíam todos os dias às sete da manhã e voltavam às dezoito horas. Depois de um tempo, a relação começou a complicar-se, pois, segundo Aminata, a amiga tinha ciúmes, pois ela “*vende roupa de homem, e roupa de homem vende mais, sai mais*” e a amiga vendia “*roupa de mulher*”.

Embora as redes de solidariedade entre Aminata e Aida estejam conjugadas a um código moral de reciprocidade, onde a afetividade e a confiança estão presentes, quando se trata das atividades comerciais, cada uma toma para si a sua responsabilidade, a sua mercadoria. Segundo Riccio (2005), no entendimento do/a senegalês/a que vende na rua, o comércio se realiza a partir de um espectro do negócio independente, com seu estoque pessoal, administrado pela sua capacidade de escolher e de comercializar.(p.110)

No entanto, a competição não foi o estopim para o fim desta amizade. Aminata me contou que, enquanto estavam em Mirassol, Aziz voltou do Senegal, e não encontrou a esposa em São Paulo, indo ao encontro dela na cidade onde as duas estavam. Quando conheceu Aminata, revelou para Aida que Aminata não poderia ficar na casa do casal, e que não gostava dela. A interlocutora esperava da amiga, em solidariedade, saísse em sua defesa. No entanto, Aida concordou com marido, dando o prazo de uma semana para Aminata, resposta de como se decepcionou com a amiga, e disse “*não confio, não dá pra ser amiga de mulher, quando eu passar por ela eu vou fingir que não conheço que não conheço porque ela não foi minha amiga, não foi.*”

Segundo Aminata, isso comprovou a que “Aida tinha ciúmes” dela, pois suas vendas eram melhores. “*Eu fiquei muito triste, o marido dela chegou e falou para mim que era para eu sair de lá, que eu tinha uma semana para sair de lá*”. Aminata narra que foi uma situação “*muito difícil*”, pois estava juntando dinheiro para enviar para sua mãe, e o valor do quarto de Aida era mais barato. E Aida sabia das dificuldades de Aminata para alugar quarto. Depois da briga, antes de sair da casa, Aminata discutiu novamente com os dois e afirmou que “*eles não são mais amigo, não são mais nada*”. O casal voltou para São Paulo, e Aminata ficou em Mirassol para continuar a vender. A narrativa do percurso migratório de Aminata é marcada por esse circuito afetivo de Aminata e Aida. Essa experiência afetou Aminata e aparece na sua narrativa desde uma frustração com o início de uma amizade construída em solo brasileiro. Para Aminata, esse circuito afetivo foi rompido, e a fez sentir-se sozinha, pois era para Aida que contava alguns dos seus planos futuros.

Desde então me conta que desistiu de “*fazer amizade com mulher*” pois para ela, “*no Senegal é homem que manda na mulher*”, fazendo referência ao fato de Aida não a ter defendido frente a Aziz. Aminata narra que depois de sair de Mirassol e viajar para a cidade de São Paulo, ficou na casa de uns imigrantes senegaleses, mas depois de algumas semanas, ouviu de um senegalês que “*Alagoas era bom de fazer feira*” decidiu ir para Alagoas, Maceió no nordeste do país. “*Fazer feira é a expressão utilizada por Aminata, para o tipo comércio ambulante que ela e outros/as senegaleses realizam. Durante o trabalho de campo, ouvi, em uma conversa com uma estilista senegalesa: “Senegalês é assim, aonde tem trabalho ele vai”*”.

Chegando em Maceió, a realidade era outra. Segundo ela, todos/as senegaleses tinham que pagar trezentos reais para o “*dono*” do lugar, onde eles estavam vendendo. Ela ficou um mês na cidade, e decidiu voltar para São Paulo, depois passou por Minas Gerais, São Paulo novamente, Santa Catarina e Porto Alegre. Depois retornou para São Paulo, no momento do trabalho de campo, estava há seis meses sem viajar para nenhuma outra cidade. Aminatamata vende “*roupas de homem*” no bairro do Brás.

O princípio da *Teranga* faz com que o projeto migratório de Aminata dure, e que sua esperança seja renovada constantemente em função de novos contatos, e notícias sobre algum decreto ou estratégia para resolver a situação do seu visto. Enquanto isso, a burocracia do Estado, bloqueia o circuito afetivo de Aminata em relação ao seu trânsito para o Senegal, ao servir como disjuntores, os atores estatais operam tornando nebulosa as estratégias de



escola, e a segunda com a possibilidade, não só de uma pessoa ser “zoada” pelos colegas de aula. Mas também “*estar zoada*”, o que significa não estar com boa aparência.

Se na infância as amizades foram escassas, conforme ia crescendo Christine foi fazendo amizades. A narrativa do circuito afetivo de Christine é dividida por ela entre as amizades meninas brasileiras e africanas<sup>45</sup>. As crianças africanas com quem ela convivia, eram suas primas, mais velhas, mas ela não considerava essas suas amigas. No entanto, a categoria amiga, não é estática, como afirma Suzana Maia (2011) “é um termo que se transforma a partir dos diferentes contextos semânticos em que se torna significante. Categoria bastante ampla e flexível, “amigos” usualmente tornam-se uma fonte de apoio simbólico e material, ocupando um importante papel na sociabilidade”. (p.280)

Christine conta que suas amizades, até fazer 16 anos, eram todas brasileiras. No entanto, ela “*sentia falta*” e tinha interesse em ter amigas africanas também. Apesar de se sentir feliz com suas amigas brasileiras. Christine constantemente tinha que explicar para elas sobre a “*língua*”, “*sobre a África*”, o que a deixava chateada muitas vezes. Por isso vivia frequentando shows e festas africanas. Foi no show de uma banda angolana, que Christine teve contato com aquelas que seriam as suas primeiras amizades africanas. Tudo começou num grupo de Facebook, a banda anunciou que faria um show na cidade de São Paulo então Christine foi colocada num grupo de jovens que iriam se encontrar antes para ir no show.

As meninas se adicionaram e fizeram outro grupo no *WhatsApp* elas trocavam músicas e conversavam pelo grupo. No dia do show elas se encontraram curtiram o show e depois combinaram de sair outro dia. Como afirma Christine: “*com as africanas também sempre é bom falar de coisa comum, da comida, da língua , às vezes eu falo coisas do meu país e elas[brasileiras] ficam assim tipo o que??*” No entanto, nos encontros seguintes, a diferença de idade entre Christine e suas amigas africanas ficou mais evidente, elas tinham entre 18 e 20 anos e Christine tinha 16, e estava 2 anos “atrasada”, na escola, convivendo com amigas de 14 e 15. Daiji, Núbia e Luena infantilizaram a postura de Christine, quando combinaram de ir ao shopping passear no sábado às três ficaram a tirar fotos e mexer no celular enquanto debochavam de Christine afirmando que ela era “*era o bebê, o bebezinho*” delas.

---

<sup>45</sup> O termo “brasileiras” e “africanas”, são considerados aqui êmicos, pois foram utilizados pela interlocutora para classificar as pessoas que compõem seu circuito afetivo.

Christine narra que havia ficado animada com a possibilidade de ter amigas africanas “Ah eu me empolguei, né? a gente da mesma idade, vamos conversar as mesmas, coisas rede social e aí a gente caiu no mesmo grupo em comum e a gente se apresentou. Eu saí duas vezes com minhas amigas africanas”. Christine afirma que as amigas africanas “apunhalaram pelas costas” ao falarem mal dela sem ela ter conhecimento. Quando Christine postava uma foto nas redes sociais elas debochavam, falando das roupas, das poses, que Christine fazia para as fotos, “Elas falavam que eu tava zoada”. Elas achavam que ela se mostrava muito nas fotos e que ela era muito parecida com as brasileiras.

A humilhação e as brincadeiras em relação a idade de Christine, eram aceitas por ela para sustentar a amizade com africanas, pois o seu desejo era conviver com amigas africanas. É interessante notar como “fazer amigos”, muitas vezes pode ser interpretado como “escolha”, mas como adverte Claudia Rezende (2002), essa ideia deve ser questionada, pois é constantemente perpassada por negociações de significado e poder. Desde a experiência de Christine é possível perceber, que as amizades não são apenas uma questão de escolha, mas é uma seara de conflito, e nem sempre são realizadas a partir do desejo. No entanto sua infância não foi construída com essas relações, sua sociabilidade fora de casa era até dois anos atrás estritamente brasileira. Isso significa que foi no Brasil que Christine foi construída enquanto adolescente, desde as maneiras de se portar, os assuntos e os desejos estão estruturados a partir da cultura brasileira em uma grande cidade como São Paulo.

As experiências de infância e de adolescência de Christine contrastavam com as experiências das africanas e faziam com que elas não a considerassem africana, como elas. Esse circuito afetivo revela como as relações de Christine a afetam, colocando-a numa situação de liminaridade, para as africanas ela é muito brasileira, e para as brasileiras ela é africana.

O sentido amizade para Christine é percebido como capacidade das amigas de compreender o seu lugar e sua história a sua trajetória de vida. Ela esperava que as africanas entendessem a sua trajetória sem que ela precisasse se explicar. No entanto, encontrou foi nas amigas brasileiras uma certa plasticidade que proporcionou com que elas aprendessem com os seus ensinamentos sobre sobre África, e que Christine pudesse” ser ela mesma”. É isso que faz com que ela considere as “brasileiras mais verdadeiras”. É preciso atentar para as generalizações que Christine faz ao classificar amigas brasileiras e africanas. Depois que descobriu que elas haviam “apunhalado ela pelas costas”, afirma que se “afastou e foi cada um por si”

*Eu não sou muito de andar com as africanas, eu sou mais andar com as brasileiras, quando eu tenho que sair eu saio com as brasileiras Eu me sinto mais bem com elas, eu considero as amizades brasileiras mais verdadeiras, as brasileiras são mais verdadeiras. Eu fui fazer amizade com as africanas e elas me apunhalaram pelas costas , eu considerava elas como irmã e ela falava mal de mim. Eu era muito diferente delas, Aí eu fiquei meio assim né eu tenho amizade com as africanas até mas nem tão próxima como eu tenho com as brasileiras. Eu já me acostumei 10 anos aqui né eu sempre tive amizade brasileira, é diferente.*

Nesse sentido, na narrativa de Christine, a amizade aparece enquanto possibilidade de compreender os dilemas de pertencimento enfrentados por ela, desde o seu projeto migratório e que tem efeitos sobre o ato de narrar o seu percurso migratório. Por isso, esse circuitos afetivos de Christine revelam como a amizade deve ser considerada enquanto categoria de análise para compreender as experiências de migrantes.

## **5 EM JEITO DE CONCLUSÃO: “SÓ QUEM SABE ONDE É LUANDA SABERÁ LHE DAR VALOR”, O VIVER A CIDADE E AS EXPERIÊNCIAS AFRICANAS EM SÃO PAULO<sup>46</sup>**

No Capítulo anterior abordei os percursos migratórios de Efua, Aminata e Christine desde seus circuitos afetivos, principalmente as suas redes de relacionalidade. Observei que o percurso revela um futuro inesperado no Brasil, no entanto, ambas circulam em diversos espaços, cidades e relações em busca do seu sucesso migratório. Essa circulação permite que elas experienciem o Brasil de uma forma específica, e não pode ser dissociado da experiência de viver a cidade. Mencionei algumas vezes as experiências de racialização enfrentada pelas interlocutoras, e nesse capítulo pretendo, desde as cenas da vida cotidiana narradas por Efua, Aminata, Helena, Pauline e Christine e o viver a cidade junto a elas e outros/a interlocutores/as de diferentes nacionalidades, analisar as experiências raciais e as performances sociais dos imigrantes africanos no Brasil.

O Brasil é um país estruturado a partir da escravidão. A estrutura social e as relações sociais são informadas por esse passado. Por isso, a raça, desde as críticas dos estudos das relações étnico-raciais e dos feminismos negros, uma categoria de análise fundamental para compreender o Brasil, principalmente para analisar a política, a saúde, a violência policial, a violência obstétrica, a distribuição de moradia, a educação, o acesso ao crédito, a distribuição de saneamento básico, índice de mortalidade, sistema prisional, entre outros. (Carneiro, 1995; Vargas, 2014).

É interessante destacar que a raça, é relacional, não é estática nem monolítica, por ser uma construção social não tem nenhuma influência biológica. Não existe nada antes de qualquer identidade racial que a caracterize, ela só existe e tem sentido na realidade social. “Como qualquer processo identitário, ela se constrói no contato com o outro, no contraste como outro”(Gomes, 2003). No entanto, as relações raciais cotidianas são marcadas pela negação do racismo que estrutura nossa sociedade, e percebida por muitos/as brasileiros/as como uma questão de atitude ou caráter. Além disso, a reificação da classe como categoria de análise privilegiada para entender as desigualdades sociais no Brasil, em detrimento da raça, opera

---

<sup>46</sup> “Só quem sabe onde é Luanda saberá lhe dar valor” – Trecho da música Palco, de Gilberto Gil

como "desracialização" das experiências negras e brancas. (Gonzales, 1988) A raça é que alimenta a experiência de classe social no Brasil. Uma pessoa racializada como negra no Brasil, geralmente é representada como uma pessoa pobre, mesmo tendo status e poder aquisitivo elevado.

O gênero é experienciado por pessoas brasileiras, desde a intersecção, como argumenta Sueli Carneiro (2003), a “variável” racial produziu gênero subalterizados, tanto das mulheres negras (identidade feminina estigmatizada) quanto dos homens negros (masculinidades subalternizadas). Para a autora, essa masculinidade subalternizada oferece aos homens negros um “prestígio inferior” ao do gênero feminino do grupo racialmente dominante (as mulheres brancas).

Nesse sentido afirma que o racismo rebaixa e superlativa o status de gênero, por meio de privilégios que advêm da exploração e exclusão dos gêneros subalternos (homens negros e mulheres negras). Carneiro ainda reitera que a identidade de gênero não se desdobra naturalmente em solidariedade racial intragênero. Para a autora, esse fato fez com que mulheres negras tivessem que enfrentar as contradições e as desigualdades que o racismo produz entre as mulheres, negras e brancas no Brasil.

O mito da democracia racial e os discursos de mestiçagem e miscigenação são estruturantes da identidade nacional brasileira. É de maneira implícita que a imagem transnacional do “povo brasileiro”, como um “povo” acolhedor, festeiro, que vive de carnaval, samba e futebol, aparece como imaginação migratória no projeto de Eflua, esconde a desigualdade racial brasileira fundada em um racismo anti-negro (Pinho & Vargas; 2017)

Assim, como em consonância com os países da América Latina, estruturado pelo racismo por denegação (Gonzales,1994) e em função da identidade nacional transnacionalizada, os/as migrantes africanos/as, haitianos/as e latino americanos/a migrantes não imaginam o racismo brasileiro, ora isso já é uma imaginação. O racismo experienciado aparece enquanto parte do futuro migratório inesperado para as relações entre africanos/as e brasileiros/as. Diferentemente, da migração para a Europa e para os Estados Unidos, onde as notícias nas mídias, televisão e jornais revelam as políticas migratórias racistas e xenófobas, a violência policial contra pessoas negras faz com que essas pessoas imaginem uma outra experiência migratória.

No entanto, como essa imaginação é pautada também pelas “culturas da migração”, e das notícias “boas”, de parentes e amigos/as sobre o sucesso migratório, esses/as frequentemente escondem as experiências de racismo na sociedade de destino, fazendo com que, mesmo na imaginação desses/as migrantes, o racismo seja uma possibilidade de experiência na Europa ou nos Estados Unidos, não opere enquanto um pilar da imaginação migratória para o Brasil..

Nos últimos quinze anos, migrações sul-sul de africanas/os em direção aos países da América Latina, principalmente o Brasil, demonstram uma heterogeneidade de modelos migratórios. Essas migrações interrogam a formação da identidade nacional do Brasil, esse efeito é dialético, a partir das experiências migratórias, a/o migrante também interroga a si mesma/o, contesta e/ou reafirma suas certezas. Nesse sentido, é importante discutir os efeitos desses percursos migratórios que extrapolam a rota geopolítica Sul-Norte na experiência das/os migrantes.

Como, a maioria das pesquisas sobre migrantes/estudantes africanos no Brasil, aborda o racismo procurei ao longo dos capítulos anteriores, demonstrar outras vivências que forjam as trajetórias africanas no Brasil, desde a experiência das mulheres. Com efeito, não pude deixar de atentar para como a racialização à brasileira atinge e constrói essas trajetórias, marcando a experiência de vida dessas pessoas nascidas em diferentes países do continente africano. No entanto, essa racialização não acontece num vácuo, e sim fruto de uma constante interação.

Como as/os africanos/as experienciam as relações raciais brasileiras? Como essa “nova” estética cidadina, altera imaginários, representações e atitudes de pessoas brasileiras em relação a África, pessoas africanas e pessoas negras brasileiras? De que forma as dinâmicas culturais e raciais das diferentes nacionalidades em África transmigram para o Brasil? Como afirmam Cornélia Eckert e Ana Luiza Rocha (2013):

Imagens da cidade povoam nossas memórias. Caminhamos por ela e ela desperta em nós sentimentos diversos sobre pessoas de nossa rede de pertença, (enquanto estranhemos outras), sobre ruas que nos são familiares (evitamos outras); sobre espaços frequentados (e outros que ignoramos); sobre transeuntes que nos atraem a atenção (enquanto evitamos alguns); enfim, estes tantos arranjos sociais configuram um sentido de ser e estar na cidade. É nestas formas de perceber a cidade que tecemos nossas rotinas, traçamos percursos, planejamos afazeres, enfrentamos temores e constrangimentos. A cada dia, cidadãos se deslocam para o trabalho, para compromissos ou para momentos de ócio e lazer. A descrição da cidade, que somos nós e que está em nós é uma narrativa que se transforma no jogo da

memória de seus habitantes, tanto quanto na da etnógrafa que reinterpreta as interpretações dos/as habitantes cujas trajetórias ela pesquisa (p.129)

Desde o tempo vivido na cidade de São Paulo, utilizo-me da minha experiência em campo ao ser confundida algumas[muitas] vezes com africana ou como “gringa”, para narrar cenas de interação entre mim e a rua, do lugar de uma mulher negra nascida e criada no Brasil ao ser tratada, encarada como africana, nas ruas de São Paulo. É importante revelar que em nenhum momento, nem antes, nem após perceber que estava sendo confundida procurei me aproveitar dessa situação, ou tentar “fingir” ser africana. A escolha epistemológica e narrativa foi produzida a partir da análise do diário de campo, e da leitura do capítulo metodológico escrito ainda em São Paulo, afetada pelas experiências vividas em campo.

*Enquanto estava indo para o campo no bairro da República, parei alguns metros antes da Estação Marechal Deodoro, para comprar uns fones de ouvido “de cinco reais”, em uma loja. Como um antigo galpão aproveitado, a loja funcionava como um camelódromo com teto, separado por pequenos corredores com letreiros em LED colorido. Em uma loja de eletrônicos, em cima do balcão dois potes gigantes cheios de sachês de fones de ouvido amontoados. Cumprimentei o atendente e ele [um homem negro, com uma roupa preta e uma camiseta de banda, aparentava ter uns trinta anos] veio perguntar o que eu desejava comprar. Respondi que apenas gostaria de levar o fone. Ele me olhou, olhou novamente. Então, eu disse que estava com pressa, foi quando ele perguntou: Você é Brasileira? Fiquei olhando estupefata, ora, o que o faria duvidar? Respondi que sim. Com certeza devo ter feito uma expressão não muito agradável. O que não foi um impedimento para ele fazer a segunda pergunta: Então o que é isso que você é? Parece africana, agora têm um monte de africano parecido com você no meu bairro. Respondi que não era africana. Paguei o fone, e saí andando. Eu questionava: O que fizera aquele homem negro, acreditar que eu pudesse ser africana? (Outubro, 2019) – Bairro Santa Cecília*

*Enquanto Aminata vendia, encostei-me um pouco na beira da divisão entre a farmácia e a calçada. Quando me aproximei mais da calçada, um funcionário da farmácia veio até mim, e antes que ele pudesse falar qualquer coisa ou me mandar embora, ou mandar eu me afastar da farmácia, Aminata falou:” ela é amiga, ela é amiga, ela é minha amiga”. Então ele parou olhou bem para mim e voltou para dentro da farmácia, ela me contou que ele a deixava vender ali na frente e guardava o seu celular lá dentro da farmácia. As pessoas encaram, não sei mais se a mim ou Aminata, então ela me olha, nós duas nos olhamos, não falamos nada. Um homem branco passa e fita, com um olhar de nojo. É estranho escrever isso, olhar de nojo, não sei como conseguir descrever um olhar. Talvez isso não seja possível, mas quem já foi olhado/a com nojo reconhecerá o que estou a dizer. Alguns minutos passam e pergunto para Aminata como tem sido o “ Brasil”, e o que ela acha dos brasileiros. Conversamos bastante e passa um homem negro de pele clara vendendo canjica como eu chamo no sul. Ela diz: bom dia amigo, ele responde: bom dia, e aí vai querer? Ela confirma com a cabeça que sim*

*e mexe na bolsa para pegar o dinheiro, insiste para eu aceitar que ela me pague uma, mas eu nego, e afirmo que tenho alergia (intolerância a lactose). Ela diz a ele: essa é minha amiga brasileira, brasileira. Ele diz: Você não parece brasileira, parece africana. Você é de onde? Eu respondo: Sou do sul, do Rio Grande do Sul, ele diz: Você não parece com gente do sul, você não parece. Você não tem sotaque de lugar nenhum, olha aí, de lugar nenhum. Ele recebe o dinheiro, e sai andando. Comento com Aminata: ele achou que eu parecia africana, então ela diz: Acho que é o cabelo. (Dezembro, 2019-)Bairro do Brás*

De outro lado, também narro, desde uma dupla consciência (Du bois, 1999), a experiência de viver o trabalho de campo, enquanto “a pesquisadora preta da ciência branca”, como Nilo, estudante e migrante angolano, me caracterizou, depois de ter conhecimento que eu estava fazendo uma etnografia sobre migração africana. Desde esse corpo-política do conhecimento (Figueiredo e Grosfoguel, 2007), passei por diversas “provas de conhecimento”, aplicada por diferentes interlocutoras/es, de vários países do continente africano e com diferentes trajetórias migratórias.

O processo de racialização (Omi & Winant, 1994; Fanon, 2008), enquanto “africana” é perpassado por diferentes interlocutoras da pesquisa afirmaram já terem sofrido racismo no Brasil, essas experiências marcam seus percursos migratórios. Como analisa Helena “*É, racismo tem em todo lugar*”. A maioria delas enfrentou situações de atitudes racistas vindas de brasileiros/as. Elas explicam como sofreram racismo, mas revelam que o vivenciado por elas, era “diferente” do experienciado por pessoas negras brasileiras. Esse racismo era marcado principalmente pela experiência de ser negra-africana. Como reitera Efuá: “*Têm racismo sim, se você é negra brasileira, imagina a pessoa que é africana? Sofre muito!*”

No Brasil, como racialização acontece, primeiramente desde o fenótipo (Gomes, 2003; Figueiredo, 2010), muitas pessoas negras brasileiras podem ser tratadas como africanas num primeiro momento, inclusive eu. Pois, uma cidade onde a migração africana cresce cada vez mais, possuindo diversidades de tons de pele, tipo de cabelo, entre outros, esta “confusão” é possível. No entanto, no caso das interlocutoras, o fenótipo não é suficiente para produzir esse processo de racialização que faz com que elas se considerem africanas frente a pessoas brasileiras. A racialização para essas migrantes passa por diversos processos, onde tornar-se africano é tornar-se migrante negro no Brasil

Na experiência das interlocutoras, a ideia de raça não está somente ligada a cor, mas a ideia de origem (Guimarães, 1999). A categoria “Africana”, opera enquanto uma categoria racializadora para pessoas de diferentes nacionalidades que migram para o Brasil. Helena, ao

narrar sua experiência de racismo no ambiente de trabalho, revela que atualmente prefere trabalhar no salão da Galeria Presidente, sem carteira assinada, do que no seu antigo emprego, no qual possuía os direitos trabalhistas assegurados, mas era maltratada cotidianamente: *“As pessoas viviam me chamando africana pega isso, africana faz isso, africana eiye eye, é isso é racismo né?” “Eu não aguentei, não aguentava mais ser tratada assim, eu tinha até uns amigos lá, mas era muito ruim”*

Essa experiência não é restrita somente às pessoas nascidas no continente africano, como também haitianos/as. Como vimos anteriormente, Efua também experienciou racismo no ambiente de trabalho formal, quando trabalhava na casa do homem espanhol e da mulher japonesa-brasileira. Após, essa experiência ela foi para Santa Catarina, onde experienciou a racialização da migração negra. Como nota, a experiência

*“É horrível, brasileiro não conhece a África, brasileiro acha que o Haiti é na África! Acha que a África é um país. Não sabe que a África tem 54 países, não sabe. Aí se sabe, acha que só tem África do Sul, Aí conhece qual África? África do Sul. É por isso, que no final eu falo que sou Africana! Porque se brasileiro perguntar eu digo: África, aí o país é Togo. Togo (2019)*

A própria Efua afirma uma unidade entre africanos/as e haitianos/as frente ao racismo anti-negro *“Nós somos diferentes a pele é negra sim, mas nós somos diferentes todos negros se unem, mas depois a briga começa entre nós mesmos”*. Nesse sentido, a interlocutora revela como existem divergências entre as identidades, e que essa unidade é política.

A racialização de Christine, em função da sua trajetória de vida, pode ser percebida como uma intersecção, entre a experiência do racismo genderizado (Kilomba,2008) à brasileira em relação a pessoas negras brasileiras e experiências de pessoas negras africanas. Quando conversei com Chrsitine, ela me contou que sofria muito racismo e muita *“zoação”* na escola, por causa do seu cabelo, o que é muito comum na trajetória de meninas negras durante o período escolar. *“Na minha escola tem preconceito, todo lugar tem preconceito, hoje dia eu ja sei impor o que eu era”*. A interlocutora também narra *“eles ficam achando que em África não tem wi-fi, não tem TV, não tem computador”*.

Como afirma Fanon (2008), existem relações intrínsecas entre língua e racialização. O sotaque, também aparece aqui como um marcador fundamental para compreender o processo de racialização das interlocutoras enquanto *“africanas”*. Fumilayo Showers (2015) afirma que

o sotaque, aparece nas narrativas das sujeitas de sua pesquisa como uma barreira para lidar com os estadunidenses, e para ascender socialmente. No Brasil, um país com diferentes fenótipos negros/as, falar o português com sotaque faz com que as interlocutoras sejam automaticamente racializadas enquanto africanas. Durante o trabalho de campo junto a Efua em Salvador, a interlocutora foi a um hotel no Pelourinho perguntar sobre a disponibilidade de vaga, mas voltou irritada: *Viu? É o meu sotaque, é só eu abrir a boca que eles sabem que eu sou estrangeira!*

A língua aparece também na narrativa de Helena, quando marcamos para ela nos constar sua trajetória migratória, e ela afirma que precisa ensaiar português para não fazer “*feio*”. Também aparece quando ela elogia o sotaque de Christine ao falar que ela “*parece até brasileira!*”

A racialização experimentada pelas interlocutoras, é também construída através das imagens globalizadas sobre África. Durante a escuta da narrativa das interlocutoras sobre sua trajetória migratória, as sujeitas da pesquisa tensionaram e questionaram os discursos sobre a África e as pessoas africanas presente no Brasil. Refletiram e também apontaram sobre a representação estereotipada de África, nas conversas que tiveram com brasileiros/as. Essas experiências são fruto de interações com vizinhos/as, amigos/as colegas de escola e trabalho, padrões/as.

A África, como afirma Manthia Diawara (1998) é “muitas vezes caracterizada como um continente sentado em cima de doenças infecciosas, estrangulado pela corrupção e vingança tribal e povoado por pessoas com as mãos e a boca abertas para receber ajuda internacional”.(p.103) A autora argumenta que a globalização da mídia constrói um imaginário simultâneo e unificado entre continente, para convergir numa representação de África, constantemente veiculada a astros de rock, ONG’s, missionários/as, influencers digitais, que “mercantilizam o continente”.

Um termo que emergiu diversas vezes nas conversas foi o navio. Frequentemente as interlocutoras eram interpeladas e apontadas como migrantes de navio. O navio assume particular importância no contexto histórico brasileiro. Na trajetória de Efua, ele aparece *enquanto eu conversava com Efua sobre suas percepções sobre brasileiros/as, ela demonstrou revolta, segundo ela:*

*Brasileiro é burro, brasileiro não sabe onde é a África. Fala pra eles, fala pra eles que eles não sabem de nada. Brasileiro nunca saiu do Brasil[...] diz que africano é pobre, tem uns pobre, mas tem gente com dinheiro também. Mesmo quem vem de navio, é dinheiro, precisa vim com dinheiro não é de graça não, paguei 10 mil reais em passagem.(2019)*

Em outro momento, junto a Pauline e Helena, perguntei:

*Você chegou aqui faz quanto tempo? Onze anos, responde Pauline. Você veio como? Diret... Pauline diz, rapidamente sem que eu possa terminar a pergunta: DE AVIÃO! Todas rimos.Eu digo: não se preocupa, eu não acho que você veio de navio! Todas rimos novamente”(2019)*

A escravidão estrutura as relações sociais brasileiras até os dias de hoje. Implícita ou explicitamente, ela está ali como um fantasma. É por isso que, ainda que as famílias brasileiras não falem abertamente sobre o assunto, e que as escolas ensinem que a escravidão “foi um tempo que passou”, os feminismos negros e as relações raciais apontam para a atualidade dessa colonialidade brasileira. Como afirma Hortense Spillers, toda a geração tem que voltar para a questão da escravidão de novo, pois ela não foi embora. A imagem que brasileiros/as fazem de africanos/as em navios não pode ser interpretada como a dos chamados “migrantes de barco”, que chegam à Europa na contemporaneidade. Ainda que essas imagens se confundam, no Brasil, elas apontam para uma interpretação fincada história de um país que foi estruturado desde a escravidão negro-africana. Aqui, a raça emerge junto a classe, para classificar esses/as imigrantes. Como refere Efuá:

*Tem favela na minha terra, em todo lugar tem favela, até na França, tem pessoas dormindo na rua sem ter o que comer. Ah, mas porque? Porque eles só pensa que isso só tem na África? É o que eu não entendo, não entendo. Eles acham que Africa é só negatividade, eles acham que a África é só negro. E pra algumas pessoas, negro é negatividade, negro é ruim, muito ruim” (2019)*

De acordo com os estudos de Langa (2016), Fumilayo Showers (2015) e Menin (2016), os/as imigrantes nascidos no continente africano, não chegam ao local de destino com uma identidade africana construída, eles se “descobrem” africanos, ou melhor, tornam-se africanos/as através das interações com brasileiros/as. No contexto da minha pesquisa, pude perceber que essa “identidade africana” é relacional e fluida, tornar-se africano/a confunde-se com tornar-se negro e migrante. Mas está, sobretudo, intimamente ligado às violências simbólicas, verbais e ao tratamento sofrido através do racismo que coloca a África enquanto “um país”. Além disso, essa identidade não é somente construída desde a interação com

brasileiros, mas também com haitianos/as, bolivianos/as, venezuelanos/as e entre nacionalidades diferentes do continente africano.

Concluo essa dissertação, abrindo novos caminhos epistemológicos e etnográficos para compreender a experiências de pessoas nascidas no continente africano que migram para o Brasil, desde as trajetórias migratórias de mulheres de diferentes países. Ancoradas em uma confiança no futuro, estas sujeitas imaginaram seus projetos migratórios, experienciaram seu desmanche, viveram futuros inesperados, mas constantemente re-configuraram seus projetos em busca do seu sucesso migratório e projeto de vida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDUL, RASHIDAT EDEM. **A synchronic sociolinguistic analysis of personal names among Ewes**. 2014. Tese de Doutorado. University of Ghana.
- ACHEBE, Chinua. **A flecha de Deus**. Editora Companhia das Letras, 2011.
- ADEPOJU, Aderanti. Migration in west Africa. **Development**, v. 46, n. 3, p. 37-41, 2003.
- ADJAH, Olive Akpebu. What is in a name? Ghanaian personal names as information sources. **African Research and Documentation**, v. 117, p. 3-17, 2011.
- AGBEDOR, Paul; JOHNSON, Assiba. Naming practices. **A Handbook of Eweland: The Ewe of Togo and Benin**, v. 3, p. 161, 2005.
- AGYEKUM, Kofi. The sociolinguistic of Akan personal names. **Nordic journal of African studies**, v. 15, n. 2, p. 206-235, 2006.
- AHMED, Sara. The skin of the community: Affect and boundary formation. **Revolt, affect, collectivity: The unstable boundaries of Kristeva's polis**, p. 95-111, 2005.
- ALBARELLO, Adriana Maria Romitti; SILVA, Denise Almeida. Um olhar sobre os agudás: o Brasil na África e a África no Brasil em A casa da água, de Antonio Olinto. **Revista Litterata**, v. 1, n. 2, p. 87-122, 2015.
- ANDRADE, Vítor Lopes et al. Imigração e sexualidade: solicitantes de refúgio, refugiados e refugiadas por motivos de orientação sexual na cidade de São Paulo. 2017.
- ANTHIAS, Floya. Belongings in a globalising and unequal world: Rethinking translocations. **The situated politics of belonging**, p. 17-31, 2006.
- APPADURAI, Arjun. La globalización y la imaginación en la investigación. **Revista Internacional de Ciencias Sociales**, v. 160, 1999.
- APPADURAI, Arjun. **Modernity at large: Cultural dimensions of globalization**. U of Minnesota Press, 1996.
- APPIAH, Kwame Antony. **Na casa de meu pai. A África na filosofia e na história**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010
- ARTHUR, John. **African women immigrants in the United States: Crossing transnational borders**. Springer, 2009.
- ASSIS, Gláucia de Oliveira. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional. **Revista Estudos Feministas**, v. 15, p. 745-772, 2007.
- AUGÉ, Marc. **El antropólogo y el mundo global**. Siglo XXI Editores, 2019.
- BAENINGER, Rosana; DEMETRIO, Natália Belmonte; DOMENICONI, Jóice. Espaços das Migrações Transnacionais: perfil sociodemográfico de imigrantes da África para o Brasil no século XXI. **REMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.**, Brasília, v. 27, n. 56, p. 35-60, Aug. 2019 .

BALDASSAR, Loretta. Transnational families and the provision of moral and emotional support: The relationship between truth and distance. **Identities: global studies in culture and power**, v. 14, n. 4, p. 385-409, 2007.

BASS, Loretta E.; SOW, Aminata. **Senegalese Families: The Confluence of Ethnicity, History, and Social Change**. African Families at the Turn of the 21st Century, p. 83, 2006.

BASTIDE, R., 1981, "Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine)", em G. Dieterlen (dir.), **La Notion de Personne en Afrique Noire**. Paris, Editions du CNRS.

BERRIANE, Mohamed; DE HAAS, Hein. African Migrations Research. **Innovative Methods and Methodology**, 2012.

BOYD, Monica; GRIECO, Elizabeth. Women and migration: incorporating gender into international migration theory. Migration information source, v. 1, n. 35, p. 28, 2003.

BOYER, Florence. Le projet migratoire des migrants touaregs de la zone de Bankilaré: la pauvreté désavouée. **Stichproben**. Wiener Zeitschrift für Kritische Afrikastudien, n. 8, p. 47-67, 2005.

BRAH, Avtar. **Cartographies of diaspora: Contesting identities**. Routledge, 2005.

BRAND, Dionne. **A map to the door of no return: Notes to belonging**. Vintage Canada, 2001

BRIGNOL, Liliane Dutra; COSTA, Nathália Drey. Migração e usos sociais do facebook: uma aproximação à webdiáspora senegalesa no Rio Grande do Sul. **REMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.**, Brasília, v. 24, n. 46, p. 91-108, Apr. 2016 ..

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Mobutu Sese Seko". Encyclopedia Britannica, 10 Oct. 2020, <https://www.britannica.com/biography/Mobutu-Sese-Seko>.

BUGGENHAGEN, Beth A. **Muslim Families in Global Senegal: money takes care of shame**. Indiana University Press, 2012.

BUTLER, J. (1993). **Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'**. London and New York: Routledge

BUTLER, Judith. **Gender trouble**. routledge, 2002.

BUTLER, Judith. **Is kinship always already heterosexual?**. Duke University Press, 2002.

CARLING, Jørgen; COLLINS, Francis. **Aspiration, desire and drivers of migration**.

CARNEIRO, Sueli. F. **Enegrecer o feminismo caminhos percorridos**, 2003.

CARNEIRO, Sueli. Gênero Raça e Ascensão Social. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 544, 1995.

CARSTEN, Janet et al. **After kinship**. Cambridge University Press, 2004.

CARSTEN, Janet. Imagining and living new worlds: The dynamics of kinship in contexts of mobility and migration. **Ethnography**, v. 21, n. 3, p. 319-334, 2020.

CARSTEN, Janet. The heat of the hearth: The process of kinship in a Malay fishing community. **Akademika**, v. 54, n. 1, 1999.

CARSTEN, Janet. The politics of forgetting: migration, kinship and memory on the periphery of the Southeast Asian state. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, p. 317-335, 1995.

CARSTEN, Janet. What kinship does—and how. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 3, n. 2, p. 245-251, 2013.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano—Artes de fazer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, v. 3, 1998.

CHAVES, Lilian Leite. Percepção Estética e Loucura: o caso dos "loucos de rua" de Ouro Preto. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 10, n. 1, p. 87-99, 2009.

CLIFFORD, James. "On ethnographic authority." **Representations** 2 (1983): 118-146.

CLIFFORD, James. *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press, 1997.

COE, Cati; COLE, Jennifer; GROES, Christian. **Affective Circuits**. 2016.

COGNEAU, Denis; MORADI, Alexander. Borders that divide: Education and religion in Ghana and Togo since colonial times. **The Journal of Economic History**, v. 74, n. 3, p. 694-729, 2014.

COLLINS, Francis L. Desire as a theory for migration studies: Temporality, assemblage and becoming in the narratives of migrants. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 44, n. 6, p. 964-980, 2018.

COLLINS, Patricia Hill. "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought." **Social Problems** 33 (6) October/December, 1986: 14-32.

COLLINS, Patricia Hill. *Emerging intersections: Building knowledge and transforming institutions*. **Emerging intersections: Race, class, and gender in theory, policy, and practice**, p. vii-xiii, 2009.

CORDEIRO, Graça Índias. A antropologia urbana entre a tradição e a prática. **Etnografias Urbanas**, p. 8, 2018.

CREENSHAW, Kimberlé. Kimberlé Creenshaw – **On Interseccionalidade** –keynote- WOW 2016, Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-DW4HLgYPIA> acesso em 8 de ago 2017

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues. **Comunicações do PPGAS**, v. 1, 1973.

DA ROCHA, Ana Luiza Carvalho; ECKERT, Cornelia. Cidade narrada, tempo vivido: estudos de etnografias da duração. **Rua**, v. 16, n. 1, p. 121-145, 2010.

DA ROCHA, Ana Luiza Carvalho; ECKERT, Cornelia. **Antropologia da e na cidade, interpretações sobre as formas da vida urbana**. Marca Visual, 2013.

DA ROCHA, Ana Luiza; ECKERT, Cornélia. Etnografia da duração. **Porto Alegre: Marcavisual**, 2013.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu*. 2011, n. 37

DE BOECK, Filip. City on the move: How urban dwellers in Central Africa manage the siren's call of migration. **The global horizon: Expectations of migration in African and the Middle East**, p. 59-86, 2012.

DE OLIVEIRA, Márcia Maria. Feminização das Migrações nas Fronteiras da Amazônia.

DEFREYNE, Elisabeth, ÉVORA, Iolanda FORTES, Celeste in **As ciências sociais em Cabo Verde: temáticas, abordagens e perspectivas teóricas**. 2015.

DEFREYNE, Elisabeth. Partir: quando a mobilidade é uma história de família e de sociedade: retóricas e práticas da partida de migração desde a ilha de Santo Antão in FURTADO, Cláudio Alves; LAURENT, Pierre-Joseph; ÉVORA, Iolanda. **As ciências sociais em Cabo Verde: temáticas, abordagens e perspectivas teóricas**. 2015

DIALLO, Ibrahima. **The politics of national languages in postcolonial Senegal**. Cambria Press, 2010.

DIAWARA, Manthia. Towards a regional imaginary in Africa. **World Bank Literature**, v. 64, 2003.

EGBLEWOGBE, Eustace Yao. The structure and functions of Ghanaian personal names. **Universitas**, v. 9, n. 1, p. 189-205, 1987.

EKEH, Peter P. Social anthropology and two contrasting uses of tribalism in Africa. **Comparative studies in society and history**, v. 32, n. 4, p. 660-700, 1990.

ELA, Jean-Marc. **Restituir a história as sociedades africanas**. Lisboa: Edicoes Pedagogo, 2013.

ELIZALDE, Antonio; THAYER CORREA, Luis Eduardo; CÓRDOVA, María Gabriela. Migraciones sur-sur: paradojas globales y promesas locales. **Polis. Revista Latinoamericana**, n. 35, 2013.

EMECHETA, Buchi. **Cidadã de segunda classe**. Editora Dublinense, 2019.

EVARISTO, Conceição (2016). **Histórias de leves enganos e parencças**. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

EVERS ROSANDER, Eva. **In pursuit of paradise: Senegalese women, muridism and migration**. Nordiska Afrikainstitutet, 2015.

ÉVORA, Iolanda. 2013, **O Estudo das Relações Contemporâneas entre a Sociedade Cabo-Verdiana da Diáspora e Cabo Verde: Considerações Teóricas e Empíricas**

ÉVORA, Iolanda. **A migração caboverdeana e as ciências sociais. Uma leitura crítica** in FURTADO, Cláudio Alves; LAURENT, Pierre-Joseph; ÉVORA, Iolanda. **As ciências sociais em Cabo Verde: temáticas, abordagens e perspectivas teóricas**. 2015

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: 2008

FIGUEIREDO, Angela; GROSGOUEL, Ramón. Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. **Ciência e Cultura**, v. 59, n. 2, p. 36-41, 2007.

FINCH, Janet; MASON, Jennifer. **Passing on: Kinship and inheritance in England**. Routledge, 2013.

FLAHAUX, Marie-Laurence; DE HAAS, Hein. African migration: trends, patterns, drivers. **Comparative Migration Studies**, v. 4, n. 1, p. 1-25, 2016.

FLEISCHER, Soraya; BONETTI, Alinne. Etnografia Arriscada: Dos limites entre vicissitudes e “riscos” no fazer etnográfico contemporâneo. **Teoria & Pesquisa: Revista de Ciência Política**, v. 19, n. 1, 2010.

FORTES, C., 2011, “**As cabo-verdianas estudantes quando vêm para Portugal tornam-se todas Europeias**”: Cabo-verdianas em Lisboa, narrativas e práticas nas relações de género e interetnicidade. In Silva, C. e Fortes, C. (orgs) *As mulheres em Cabo Verde: experiências e perspectivas*. Praia: Edições Uni-CV, pp.255-276.

FORTES, Celeste. Autoridade etnográfica revisitada: migração e etnografia multi-situada entre mulheres cabo-verdianas em Portugal e Cabo Verde in FURTADO, Cláudio Alves; LAURENT, Pierre-Joseph; ÉVORA, Iolanda. **As ciências sociais em Cabo Verde: temáticas, abordagens e perspectivas teóricas**. 2015.

FORTES, Celeste. The black body as screen of inscription of dynamic relations in post-colonial Portugal: the Afro as (pre) text. **Cadernos Pagu**, n. 40, p. 229-254, 2013.

FRANCALIN, João Henrique; PETRUS, Maria Regina. DINÂMICAS DE AFIRMAÇÃO E RE-SIGNIFICAÇÃO DE IDENTIDADES. UM PROJETO CULTURAL EM CONSTRUÇÃO COM REFUGIADOS E IMIGRANTES CONGOLESES E ANGOLANOS. **REMHU-Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 16, n. 31, p. 532-544, 2008.

FREITAS, Viviane Ramos. **CARTOGRAFIAS DO EXÍLIO: ERRÂNCIA E ESPACIALIDADE NA FICÇÃO DA ESCRITORA CARIBENHA JEAN RHYS**. UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. 2018

GALLO, Ester. **The unwelcome ethnographer, or what ‘our’people (may) think of multi-sited research**. In: *Multi-Sited Ethnography*. Routledge, 2012. p. 62-80.

GALLO, Fernanda. O silencioso drama da República Democrática do Congo: Narrativas de refúgio em São Paulo. **Hades-Unifesp**, v. 1, p. 1-24, 2017

GIL, Gilberto, **Palco**. A gente precisa ver o luar. 1981

GOMES, Nilma Lino. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. **Educação e pesquisa**, v. 29, n. 1, p. 167-182, 2003.

GOMES, Patricia Godinho. De emancipadas a invisíveis: as mulheres guineenses na produção intelectual do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa. In P. G. Gomes & C. A. Furtado

(Eds.), **Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico: mulheres africanas e afro-brasileiras em perspectivas de gênero**, 2017

GONZALEZ, Lélia. **A mulher negra na sociedade brasileira. O lugar da mulher**, p. 87-106, 1982.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Formações nacionais de classe e raça. **Tempo Social**, v. 28, n. 2, p. 161-182, 2016.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James (Ed.). **Culture, power, place: Explorations in critical anthropology**. duke University press, 1997.

GURAN, Milton. Da bricolagem da memória à construção da própria imagem entre os agudás do Benim. **Afro-Ásia**, n. 28, 2002.

HAHN, Hans Peter. Urban life-worlds in motion: In Africa and beyond. **Africa Spectrum**, v. 45, n. 3, p. 115-129, 2010.

HALL, Stuart. **Minimal Selves**. In: Ann Gray e Jim McGuigan. *Studying Culture: an introductory reader*. Londres: Edward Arnold, p.134-138. 1993

HANNERZ, Ulf. **Cultural complexity: Studies in the social organization of meaning**. Columbia University Press, 1992.

HARRISON, Faye V. The persistent power of "race" in the cultural and political economy of racism. **Annual Review of Anthropology**, v. 24, n. 1, p. 47-74, 1995

HIERRO, Lola. A maioria dos africanos não emigra para onde você (possivelmente) pensa . El País. 2018

HIRSCH, Olivia. **Hoje eu me sinto africana": processos de (re) construção de identidades em um grupo de estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro**. 2007. Tese de Doutorado. Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, 2007.[Links].

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016.

JARDIM, Denise F. **Imigrantes ou refugiados: tecnologias de controle e as fronteiras**. Paco Editorial, 2017.

JARDIM, Denise Fagundes. O projeto migratório palestino: uma releitura de narrativas e conflitos intrafamiliares em uma perspectiva etnográfica. **História oral: revista da Associação Brasileira de História Oral. Recife, PE. Vol. 18, n. 1 (2015), p.[63]-92**, 2015.

JUNG, Philipp Roman. Desenvolvimento de processos migratórios do Senegal para o Brasil e suas alterações. **Imigração senegalesa: múltiplas dimensões**, v. 2, p. 45-76, 2019.

JÚNIOR, Renato Nogueira dos Santos. Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. **Revista África e africanidades**, p. 01-16, 2014

KILOMBA, Grada. **Plantation memories: episodes of everyday racism**. Münster: Unrast, 2008.

KLEIST, Nauja; THORSEN, Dorte. **Hope and uncertainty in contemporary African migration**. Taylor & Francis, 2017.

KOFES, Suely. Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 117-141, 1994.

KOFES, Suely. Uma trajetória, em narrativas. Campinas, SP: Mercado de letras, 2001.

LANGA, Ercílio Neves Brandão. **Diáspora africana no Ceará no século XXI: ressignificações identitárias de estudantes imigrantes**. 2016. 563f. - Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza (CE), 2016.

LATHA, Rizwana Habib. A re-shaping of gender activism in a Muslim context—Senegal. *Agenda*, v. 24, n. 83, p. 55-67, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Introdução à obra de Marcel Mauss:(in Sociologia e antropologia)**. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

LOBO, ANDRÉA . Seguindo famílias em movimento: reflexões sobre os desafios da pesquisa etnográfica em contextos de mobilidade. In: Lobo, Andrea; Braz Dias, Juliana. (Org.). **Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde**. 1ed.Brasília/ Praia: Aba Publicações, 2016, p. 51-73.

LOBO, Andréa de Souza. Seguindo famílias em movimento: reflexões sobre os desafios da pesquisa etnográfica em contextos de mobilidade”. **Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde**. Brasília: ABA Publicações, p. 111-136, 2016.

LOBO, Andréa de Souza. **Tão longe, tão perto: organização familiar e emigração feminina na Ilha da Boa Vista Cabo Verde**. 2007.

LOPEZ, Gabriel Angel Jimene. Trabalho e ritual: uma etnografia dos imigrantes e refugiados muçulmanos que realizam o abate halal nos frigoríficos do oeste catarinense. 2019. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de São Carlos

LORDE, Audre. **Zami: A new spelling of my name**. Crossing Press Feminist (Paper, 1982).

LUCENA, Célia Toledo. **Artes de lembrar e de inventar:(re) lembranças de migrantes**. Arte & Ciência, 1999.

MAALOUF, Amin; PEREIRA, Susana Serras. **As identidades assassinas**. 2002.

MACHADO, Igor Renó. Movimentos e parentesco: sobre as especificidades dos deslocamentos. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 15, n. 2, 2014.

MAFEJE, Archie. The ideology of ‘tribalism’. **The journal of modern African studies**, v. 9, n. 2, p. 253-261, 1971.

MAGNANI, José Guilherme. Da periferia ao centro, cá e lá: seguindo trajetos, construindo circuitos. *Anuário antropológico*, (II), 53-72.2013

MAGNANI, José Guilherme. **De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana**. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2006.

MAIA, Suzana. Cosmopolitismo, desejo e afetos: sobre mulheres brasileiras e seus amigos. **Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil**, p. 363, 2011.

MAIA, Suzana. Sedução e identidade nacional: dançarinas eróticas brasileiras no Queens, Nova York. **Revista Estudos Feministas**, v. 17, n. 3, p. 769-797, 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico ocidental. **Os pensadores. São Paulo. Abril cultural**, 1978.

MALOMALO, Basllele. ,NOVOS, ESTUDOS AFRICANA OU. ESTUDOS AFRICANOS: Um campo em processo de consolidação desde a diáspora africana no Brasil.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. **Annual review of anthropology**, v. 24, n. 1, p. 95-117, 1995.

MARIANO, Esmeralda. Ser antropóloga entre local e global. **Revista de Antropologia**, v. 60, n. 3, p. 65-88, 2017.

MARINUCCI, Roberto. Feminização das migrações. *Revista REMHU*, v. 15, p. 29, 2007.

Massumi, B. 2002. *Parables of the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press

MATEBENI, Zethu; MONRO, Surya; REDDY, Vasu. **Queer in Africa: LGBTQI identities, citizenship, and activism**. Taylor & Francis, 2018.

MATEBENI, Zethu; TIRIBA, Thais; MOUTINHO, Laura. Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades. **Revista de Antropologia**, v. 60, n. 3, p. 26-44, 2017.

MCADAM, Jane. The concept of crisis migration. **Forced migration review**, n. 45, p. 10, 2014.

MCCLAURIN, Irma. **Black Feminist Anthropology: Theory, Politics, Praxis and Poetics**(ed.) I. McClaurin. Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, and London 4976 (2001).

MCLAUGHLIN, Fiona. Senegal: The emergence of a national lingua franca. **Language and national identity in Africa**, v. 7, p. 79-97, 2008.

MENDES, C. F. **Uma vitrine do Brasil: telenovelas brasileiras entre estudantes africanos. Dissertação (Mestrado)**, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2012.

MENIN, Assis Felipe. Novos imigrantes em Caxias do Sul (RS): identidade e história oral. **Ponto-e-Vírgula**. Revista de Ciências Sociais. ISSN 1982-4807, n. 20, 2016.

- MIGNOLO, Walter D. **The darker side of Western modernity**. Duke University Press, 2011.
- MODESTO, Macarena Willanson. **Sentir en movimiento: Emociones de mujeres centroamericanas en tránsito por Tapachula**. 2017. Tese de Doutorado. Tesis de maestría), Centro de Investigación en Antropología Social, Ciudad de México.
- MOHANTY, Chandra Talpade. “Under western eyes” revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles. **Signs: Journal of Women in culture and Society**, v. 28, n. 2, p. 499-535, 2003.
- MORALES & KLEIDERMACHER.O.G. G Representaciones de migrantes senegaleses en la sociedad porteña de Buenos Aires: apuntes sobre exotismo y exotización **etnográfica**, fevereiro de 2015 1 (1): 29-50
- MOREIRA, Evelize Cristina. **Comida de Teranga: a migração senegalesa à mesa**. 2019. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- MORENO Maestro, S. 2005. La cofradía mouride en la emigración senegalesa: ¿agente dedesarrollo. En Palenzuela, P. y Gimeno, J.C. (coords)**Culturas y desarrollo en el marcode la globalización capitalista**.Fundación El Monte. Sevilla.
- MUDIMBE, Valentin Y. **A Invenção da África. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento**. Lisboa: Edições Pedalço, 2013.
- NAIL, Thomas. Migrant cosmopolitanism. **Public Affairs Quarterly**, v. 29, n. 2, p. 187-199, 2015.
- NOGUEIRA, Ian de Oliveira. Migração e trabalho: imigrantes nigerianos na cidade de São Paulo. 2018
- NTARANGWI, Mwenda; MILLS, David; BABIKER, Mustafa. **African Anthropologies: history, critique and practice**. Zed Books, 2006.
- NYANZI, Stella 2015 “Knowledge is Prerequisite Power: Making a Case for Queer African Scholarship”. In SANDFORT T.; SIMENEL, F.; MWACHIRO, K.; e REDDY, V. (orgs). **Boldly Queer: African Perspectives on SameSex Sexuality and Gender Diversity**. Haia, HIVOS, pp. 126-135.
- NZONGOLA-NTALAJA, Georges. **Patrice Lumumba**. Ohio University Press, 2014.
- OBENG, Samuel Gyasi. **African Anthroponymy: An Ethnoprismatic and Morphophonological study of Personal names in Akan and some African societies**. Lincom Europa, 2001.
- ODEH, Lemuel Ekedegwa. **A comparative analysis of global north and global south economies**. 2010.
- OMI, Michael; WINANT, Howard. Racial formations. **Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s**, v. 260, 1994.
- OWEN, Joy. **Congolese social networks: Living on the margins in Muizenberg, Cape Town**. Lexington Books, 2015.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. African gender studies: A reader. 2005.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Colonizing Bodies and Minds”. Postcolonialisms: **An Anthology of Cultural Theory and Criticism**, p. 339-361, 2005.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies**. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

PAGANOTTI, Ivan. Imagens e estereótipos do Brasil em reportagens de correspondentes internacionais. **Rumores**, v. 1, n. 1, 2007.

PAUL, Anju Mary. Capital and mobility in the stepwise international migrations of Filipino migrant domestic workers. **Migration Studies**, v. 3, n. 3, p. 438-459, 2015.

PEIRANO, Marisa (1995). **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, n. 42, p. 377-391, 2014.

PEIRANO, Mariza. Pecados e virtudes da antropologia: uma reação ao problema do nacionalismo metodológico. *Novos Estudos Cebrap*, v. 69, p. 49-56, 2004.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. **Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda**. PhD diss. Universidade de São Paulo, Brazil, 2004.

PEREIRA, Luena. Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda. **PhD diss., University of São Paulo**, 2004.

PERES, Roberta Guimarães; BAENINGER, Rosana. Migração Feminina: um debate teórico e metodológico no âmbito dos estudos de gênero. *Anais*, p. 1-16, 2016.

PETER, Kankonde Bukasa. Transnational family ties, remittance motives, and social death among Congolese migrants: a socio-anthropological analysis. **Journal of Comparative Family Studies**, v. 41, n. 2, p. 225-243, 2010.

PÉTONNET, Colette. Observação flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 25, 1982.

PIERRE, Jemima. **The predicament of blackness: Postcolonial Ghana and the politics of race**. University of Chicago Press, 2012

PINHO, Osmundo Araújo; VARGAS, João Helion Costa (Ed.). **Antinegritude: o impossível sujeito negro na formação social brasileira**. Editora UFRB, 2016.

PIZZINATO, ADOLFO et al. Aspectos étnicoraciais e de gênero na inserção universitária de jovens africanas no Brasil. **Revista Brasileira de Educação**, v. 22, n. 70, 2017.

REIFFEN, Franziska. ¿ Pourquoi tu te mets là comme ça? Migrantes congoleñas y prácticas de haciendo-lugar en São Paulo. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 27, n. 56, p. 117-137, 2019.

REIS, Ellem Saraiva; DE RENÓ MACHADO, Igor José. Imigração, risco e família. Novas configurações familiares e direitos humanos em Governador Valadares. **REMHU-Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 16, n. 31, p. 229-237, 2008.

REZENDE, Claudia Barcellos. Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções. **Mana**, v. 8, n. 2, p. 69-89, 2002.

RIBEIRO, Gustavo Lins. A globalização popular e o sistema mundial não hegemônico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 25, p. 21-38, 2010.

RICCIO, Bruno. More than a trade diaspora: Senegalese transnational experiences in Emilia-Romagna (Italy). In: **New African Diasporas**. Routledge, 2003. p. 115-130.

RICCIO, Bruno. Rehearsing transnational citizenship: Senegalese associations, co-development and simultaneous inclusion. **African Diaspora**, v. 4, n. 1, p. 97-113, 2011.

RICCIO, Bruno. Talkin'about migration-some ethnographic notes on the ambivalent representation of migrants in contemporary Senegal. **Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien**, v. 8, n. 5, p. 99-118, 2005.

RICCIO, Bruno. **Senegalese transmigrants and the construction of immigration in Emilia-Romagna (Italy)**. 2000. Tese de Doutorado. University of Sussex.

RICHTER, Marina. "A country full of snow": Spanish migrants in Switzerland and their engagement with places, memories, and personal migratory history. **Emotion, Space and Society**, v. 4, n. 4, p. 221-228, 2011.

RICOEUR, Paul. L. O si-mesmo como um outro. São Paulo: **Papirus**, 1991.

RIVERA SÁNCHEZ, Liliana. Las trayectorias en los estudios de migración: una herramienta para el análisis longitudinal cualitativo. **Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional**, p. 455-494, 2012.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. Etnografia da duração nas cidades em suas consolidações temporais. **Política e trabalho: revista de ciências sociais. João Pessoa, PB. N. 34 (abr. 2011), p. 107-126**, 2011.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana. **Rua: revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da UNICAMP. Campinas. N. 9 (mar. 2003), p. 101-127**, 2003.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana. **Rua: revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da UNICAMP. Campinas. N. 9 (mar. 2003), p. 101-127**, 2003.

ROCHA, Eufémia V. Mobilidades e Gênero: deslocamentos e fronteiras na ravidância em Cabo Verde. **Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico: mulheres africanas e afro-brasileiras em perspectiva de gênero. Salvador: EDUFBA**, p. 65-87, 2017.

ROMERO, F. L. . Migração, sociabilidade e mídias eletrônicas mourides: uma aproximação etnográfica no contexto da imigração senegalesa no Brasil. In: V Simpósio Paranaense de Ciências Sociais. Conectando mundos, repensando relações, 2016, Toledo. **Anais do Simpósio Paranaense de Ciências Sociais. Conectando mundos, repensando relações.** Toledo: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2016. v. 1. p. 889-916.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas.** Editora Companhia das Letras, 2019.

ROSANDER, Eva Evers. Cosmopolites et locales: femmes sénégalaises en voyage. **Afrique histoire**, v. 4, n. 2, p. 103-122, 2005.

ROSENTHAL, Judy. **Possession, ecstasy, and law in Ewe voodoo.** University of Virginia Press, 1998.

RUSH, Dana. The idea of “India” in West African Vodun art and thought. **TRANSCULTURAL DIALOGUES N°2 – 3**, September – Autumn Equinox, 11-23, 2019

RUSH, Dana. The idea of “India” in West African Vodun art and thought. **India in Africa, Africa in India: Indian Ocean Cosmopolitanisms**, p. 149-180, 2008.

SAADA, Jeanne Favret. Ser afetado. **Cad. Campo**, v. 13, p. 155-61, 2005.

SALAZAR, Noel B. The power of imagination in transnational mobilities. **Identities**, v. 18, n. 6, p. 576-598, 2011.

SALIH, Ruba; RICCIO, Bruno. 7. Transnational Migration and Rescaling Processes: The Incorporation of Migrant Labor. In: **Locating Migration.** Cornell University Press, 2011. p. 123-142.2018.

SALLES, Rafael Tavares. **Migração e mobilização urbana: uma etnografia do Grupo de Refugiados e Imigrantes Sem-Teto de São Paulo.** 2018.

SAN JUAN, E. The cult of ethnicity and the fetish of pluralism: A counterhegemonic critique. **Cultural Critique**, n. 18, p. 215-229, 1991.

SANSONE, Livio. **Da África Ao Afro. Usos e abusos da África na cultura popular e acadêmica brasileira durante o último século** in Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Edufba, 2004.

SATO, Miki Takao et al. **Vida cultural, econômica e cotidiano de mulheres africanas em São Paulo: Contribuições para a terapia ocupacional.** 2017.

SAYAD, Abdelmalek. **Imigração ou os Paradoxos da Alteridade**, A. Edusp, 1998.

SCHILLER, Nina Glick; BASCH, Linda; BLANC, Cristina Szanton. De imigrante a transmigrante: teorizando a migração transnacional. **Cadernos CERU**, v. 30, n. 1, p. 349-394, 2019.

SHIRE, Warsan. **Home** in Teaching my mother how to give birth, 2011

SHOWERS, Fumilayo. Being black, foreign and woman: African immigrant identities in the United States. **Ethnic and Racial Studies**, v. 38, n. 10, p. 1815-1830, 2015.

SILVA, Tiago Lemões da. **Família, Rua e Afeto: etnografia dos vínculos familiares, sociais e afetivos de homens e mulheres em situação de rua**. 2012. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pelotas.

SIMMONS, Kimberly Eison. A passion for sameness: Encountering a black feminist self in fieldwork in the Dominican Republic. **Black feminist anthropology: Theory, politics, praxis, and poetics**, p. 77-101, 2001.

SINATTI, Giulia. 11 Masculinities and intersectionality in migration: transnational Wolof migrants negotiating manhood and gendered family roles. In: **Migration, gender and social justice**. Springer, Berlin, Heidelberg, 2014. p. 215-226.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Vozes, 1988.

SOVIK, Liv. A trajetória intelectual de Stuart Hall: As liberdades complexas do pensar. **Revista do centro de pesquisa e formação**. São Paulo, p. 161-177, 2015.

SWEET, Nikolas. **The Poetics of Relationality: Mobility, Naming, and Sociability in Southeastern Senegal**. 2019. Tese de Doutorado.

TAMALE, Sylvia 2011 “Interrogating the Link between Gendered Sexualities, Power and Legal Mechanisms: Experiences from the Lecture Room“. In TAMALE, S. (org.) **African Sexualities: A Reader**. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambazuka Press, pp. 606-621.

TELES, Teresa Cristina. **Nzambi ikale ni enhe! Histórias de vida de imigrantes angolanos em São Paulo**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

THIOLLENT, Michel. **Crítica metodológica. Investigação social e enquete operária**. São Paulo:[sn], 1980.

TOMLINSON, Kathryn. 10 The Anxieties of Engaging in Multi-sited PhD Research. **Multi-sited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods**, v. 3, p. 161, 2011.

TORO-MORN, Maura I. Yo era muy arriesgada: A historical overview of the work experiences of Puerto Rican women in Chicago. **Centro Journal**, v. 13, n. 2, p. 25-43, 2001.

TRAJANO FILHO, Wilson. O trabalho da crioulização: as práticas de nomeação na Guiné colonial. **Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 12, n. 1), p. 95-128, 2008.

TRAORÉ, B. 2006. Los inmigrantes senegaleses en la Argentina: ¿Integración, supervivencia o participación?. Ponencia presentada en lãs **Primeras Jornadas Afroargentinos hoy; invisibilización, identidad y movilización social**. La Plata, 5 y 6 de octubre de 2006

TROUILLOT, Michel. **Global transformations: Anthropology and the modern world**. Springer, 2016.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg. Panorama e perfil da imigração senegalesa no Rio Grande do Sul no início do Século XXI. **Boletim Geográfico do Rio Grande do Sul**, n. 28, p. 56-77, 2016.

URIARTE, Bálsamo, Pilar. Migrações entre a Costa do Marfim e a Venezuela. Local, global e transnacional através da perspectiva etnográfica. **Revista Brasileira do Caribe**, p. 71-80, 2006.

URIARTE, Bálsamo, Pilar. **Perigoso é não correr perigo: Experiências de viajantes clandestinos em navios de carga no Atlântico Sul**. 2009.

URIARTE, Urpi Montoya, «O que é fazer etnografia para os antropólogos», **Ponto Urbe**[Online], 11 | 2012, posto online no dia 14 Março 2014, consultado o 27 Agosto 2017. URL : <http://pontourbe.revues.org/300> ; DOI : 10.4000/pontourbe.300

VARGEM, Alex André; MALOMALO, Basllele. A imigração africana contemporânea para o Brasil: entre a violência e o desrespeito aos direitos humanos. **Diáspora africana e migração na**, 2015.

VAUSE, Sophie; TOMA, Sorana. Is the feminization of international migration really on the rise? The case of flows from the Democratic Republic of Congo and Senegal. *Population*, v. 70, n. 1, p. 39-63, 2015.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Zahar, 1994.

VERSCHUUR, Christine. Theoretical debates on social reproduction and care: The articulation between the domestic and the global economy. In: **The international handbook on gender, migration and transnationalism**. Edward Elgar Publishing, 2013.

VIEGAS, Fátima; VARANDA, Jorge. Saberes e práticas de cura nas igrejas neotradicionais em Luanda: carismas, participação e trajetórias das mulheres. **Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 19, n. 1), p. 189-224, 2015.

VISENTINI, Paulo Fagundes. Cooperacao Sul-Sul, diplomacia de prestígio ou imperialismo" soft"? as relacoes Brasil-Africa do governo Lula. **SÉCULO XXI: Revista de Relações Internacionais-ESPM-SUL**, v. 1, n. 1, p. 65-84, 2010.

VISENTINI, Paulo G. F. Cooperação Sul-Sul, Diplomacia de Prestígio ou Imperialismo 'soft'? As relações Brasil-África do Governo Lula. *Século XXI - Revista de Relações*

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

WAITE, Louise; COOK, Joanne. Belonging among diasporic African communities in the UK: Plurilocal homes and simultaneity of place attachments. **Emotion, Space and Society**, v. 4, n. 4, p. 238-248, 2011.

WANG, Bingyu; COLLINS, Francis L. Emotions and cosmopolitan sociability: Barriers and opportunities for intercultural encounters amongst new Chinese migrants in New Zealand. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 42, n. 1, p. 88-102, 2016.

WEINTRAUB, Ana Cecilia Andrade de Moraes. **Itinerários percorridos por mulheres migrantes estrangeiras na cidade de São Paulo: modos de fazer a vida na cidade**. 2012. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

XAVIER, Iara Rolnik et al. Projeto migratório e espaço= os migrantes bolivianos na Região Metropolitana .de São Paulo. 2010

ZANFORLIN, Sofia Cavalcanti. Etnopaisagens, **Migração Contemporânea e as Tecnologias da Comunicação: o Corredor da Central e a nova migração africana para o Rio de Janeiro**  
In: Diásporas, migrações, tecnologias da comunicação e identidades transnacionais. Denise Cogo, Mohammed ElHajji & Amparo Huertas (eds.) 2012

ZUBRYCKI, B. La migración senegalesa y la diáspora mouride en Argentina. **VIII Reunión de Antropología del Mercosur 2009 GT 28: Diásporas, Prácticas Transnacionales y Formaciones Identitarias**, CONICET-Universidad Nacional de La Plata, 2009