



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

DAVID JOSÉ SILVA SANTOS

SENEGALESES DAS IRMANDADES *TIDJANIYA*, *MURIDE* E DO
RAMO *BAYE FALL* EM MACEIÓ/AL: MOBILIDADE, IDENTIDADE E
RELIGIOSIDADE

Salvador
2021

DAVID JOSÉ SILVA SANTOS

SENEGALESES DAS IRMANDADES *TIDJANIYA*, *MURIDE* E DO RAMO *BAYE FALL* EM MACEIÓ/AL: MOBILIDADE, IDENTIDADE E RELIGIOSIDADE

Tese apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Alves Furtado
Co-orientadora: Profa. Dra. América Lúcia Silva César

Salvador
2021

DAVID JOSÉ SILVA SANTOS

**SENEGALESES DAS IRMANDADES *TIDJANIYA*, *MURIDE* E DO
RAMO *BAYE FALL* EM MACEIÓ/AL: MOBILIDADE, IDENTIDADE E
RELIGIOSIDADE**

Tese apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Estudos Étnicos e Africanos.

Salvador, 11 de Novembro de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Cláudio Alves Furtado
Universidade Federal da Bahia
Orientador

Profa. Dra. América Lúcia Silva César
Universidade Federal da Bahia
Co-Orientadora

Profa. Dra. Patrícia Godinho Gomes
Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz
Universidade Estadual de Campinas

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

AGRADECIMENTOS

Nesse ciclo que começa a se encerrar, tenho muitos agradecimentos a fazer:

Às forças divinas, espirituais em suas mais diversas formas e entendimentos, obrigado por todas as graças que me foram dadas.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), pela concessão da bolsa de pesquisa, sem a qual essa tese não poderia ser realizada, obrigado!

Ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (Pós Afro) por ter me dado a oportunidade de realizar tanto o mestrado e agora o doutorado, além da oportunidade de obter a bolsa. Bons anos de minha vida, eu vivi nos arredores do Centro de Estudos Afro Orientais (CEAO/Pós Afro), que me marcarão para a vida toda, obrigado por tudo!

A todos os professores das disciplinas que cursei: Osmundo Pinho, Jamile Borges, Valdemir Zamparoni, Florentina Souza, Jesiel Oliveira, e todos aqueles com os quais interagi durante todo esse tempo. Ao professor Jesiel Oliveira, na época o coordenador, um especial agradecimento por todo o empenho para que nenhum estudante ficasse sem a bolsa, obrigado.

A Escola Doutoral Fábrica de Ideias pelas enriquecedoras oportunidades de troca de conhecimentos, além das amizades construídas durante os eventos.

A minha mãe por, desde cedo, sempre ter me dado a oportunidade de estudar.

Aos colegas de curso e do Pós Afro em geral.

Ao meu orientador, professor Dr. Cláudio Furtado, por todos os ensinamentos, pela paciência, pelos direcionamentos, por entender minhas ideias e os caminhos que eu desejava seguir, muitas vezes até mais do que eu. As orientações foram sempre momentos de cura, de alívio por todos os ensinamentos. O senhor é uma referência para mim, é um mestre, um modelo de que é ser professor, com empatia, acolhimento, ensinamento. Muito obrigado por tudo!

À professora Dra. América César pelos direcionamentos, paciência e acolhimento, muito obrigado!

Aos membros da minha banca de qualificação professora Dra. Patrícia Godinho Gomes e professor Dr. Ismael Tcham e aos membros da banca de defesa professor Dr. Omar Thomaz,

professor Dr. Handerson Joseph e novamente a professora Dra. Patrícia Godinho Gomes, por terem aceitado esse desafio e por todas as contribuições, muito obrigado!

Àquela bússola, que me ajudou em momentos de extrema dificuldade, obrigado.

Aos meus interlocutores Felipe, Oumar, Bamba, Mamegor, Moustapha, Félix, Elhadji Mbaye, Mor, Ndiaga, Youssou, Alione, Modou, Yamar, Idy, Aziz, Bassirou, Laye, Mbaye, Mbaye Diop, Khadim Mbow, Aly, por toda a ajuda, ensinamentos, paciência, irmandade e acolhimento. Obrigado por terem confiado em mim e me ajudado na produção dessa tese.

Jeureujeuf!

E a todas as pessoas que, de forma direta e indireta, me ajudaram e/ou enviaram boas vibrações para mim, obrigado!

SANTOS, David José Silva. **Senegaleses das irmandades *Tidjaniya*, *Muride* e do ramo *Baye Fall* em Maceió/AL: mobilidade, identidade e religiosidade.** Orientador: Claudio Alves Furtado. 2021. 218f. il. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos), Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2021.

RESUMO

Esta pesquisa tem como ponto central de análise a vivência dos senegaleses em Maceió/AL e, principalmente, como meus interlocutores mantêm e fortalecem suas identidades em um contexto de migração. Mobilizando e utilizando os conceitos de mobilidade, identidade, religiosidade e redes, aliados à pesquisa etnográfica, articulando observação direta, história oral e iconografia/fotografias, foi feita uma reconstrução das trajetórias biográficas dos migrantes senegaleses (meus interlocutores) desde suas vivências no Senegal, passando pelas motivações para migrar e os caminhos percorridos até a chegada em terras alagoanas e, assim, compreender os espaços da mobilidade como “espaços vivos” que moldaram e foram moldados pelos meus interlocutores. Em seguida, foram analisados os espaços de sociabilidade, como as residências, os locais de trabalho e diversos outros espaços cotidianos de interação, para assim observar as estratégias adotadas para se conquistar os clientes, como: a simpatia, a paciência e a resiliência somadas às razões para escolherem morar perto do local de trabalho. Esses espaços de interação são marcados tanto por relações afetivas como conflituosas com a população local e nesses “palcos” de interações também ocorrem situações de racismo e xenofobia. Por conseguinte, a religião é outra particularidade entre os senegaleses, pois todos são praticantes do islã que é vivenciado em irmandades religiosas e essa vivência espiritual aliada ao comunitarismo são características marcantes que são reproduzidas em Maceió. A pesquisa revela que as celebrações religiosas e o ato de comerem juntos constituem as formas utilizadas pelos meus interlocutores para “recriarem” o Senegal em Maceió, sendo esses momentos comunitários pontos chave para a manutenção e fortalecimento da identidade dos senegaleses em terras alagoanas.

Palavras - chave: Migrações. Mobilidades. Senegaleses. Identidade. Islã.

SANTOS, David José Silva. **Senegaleses from the Tidjaniya, Muride and Baye Fall brotherhoods in Maceió/AL: mobility, identity e religiosity.** Advisor: Claudio Alves Furtado. 2021. 218f. il. Thesis (Doctorate in Ethnic and African Studies), Multidisciplinary Graduate Program in Ethnic and African Studies, Faculty of Philosophy and Human Sciences, Federal University of Bahia. Salvador, 2021.

ABSTRACT

The central focus of this research is the lived experience of Senegalese people in Maceió, Alagoas, Brazil and, mainly, how my interlocutors maintain and strengthen their identities in a context of migration. Mobilizing and using the concepts of mobility, identity, religiosity and networks, allied with ethnographic research, articulating direct observation, oral history and iconography/photographs, a reconstruction of the biographical trajectories of Senegalese migrants from their experiences in Senegal was made, passing through the motivations for migration and the paths taken to arrive in Alagoas, and thus understanding the spaces of mobility as “living spaces” that shaped and were shaped by my interlocutors. Next, spaces of sociability were analyzed, such as homes, workplaces and various other daily interaction spaces, in order to observe the strategies adopted to win over customers, such as: friendliness, patience and resilience added to the reasons to choose to live near their workplace. These spaces of interaction are marked by both affective and conflicting relationships with the local population and on these “stages” of interactions situations of racism and xenophobia also occur. Therefore, religion is another particularity among Senegalese, as they are all practitioners of Islam that is experienced in religious brotherhoods and this spiritual experience combined with communitarianism are striking characteristics that are reproduced in Maceió. The research reveals that religious celebrations, the act of eating together and associativism constitute the forms used by my interlocutors to “recreate” Senegal in Maceió, with these community moments being key points for the maintenance and strengthening of the identity of Senegalese in Alagoan lands.

Keywords: Migrations. Mobility. Senegalese. Identity. Islam.

SANTOS, David José Silva. **Sénégalais des confréries Tidjaniya, Muride et Baye Fall à Maceió/AL: mobilité, identité et religiosité.** Directeur de Thèse : Claudio Alves Furtado. 2021. 218f. il. Thèse (Doctorat en Études Ethniques et Africaines), Programme d'études supérieures multidisciplinaire en études ethniques et africaines, Faculté de Philosophie et des Sciences Humaines, Université Fédérale de Bahia. Salvador, 2021.

RESUMÉ

Cette recherche a comme point central d'analyse : l'expérience des Sénégalais (mes interlocuteurs) à Maceió/AL et, principalement, comment ils maintiennent et renforcent leurs identités dans un contexte migratoire. Mobilisant et utilisant des concepts tels que: mobilité, identité, religiosité et réseaux, combinés à des recherches ethnographiques, articulant des observations directes, histoire orale et iconographie/photographie, on a réalisée une reconstruction des trajectoires biographiques des migrants sénégalais à partir de leurs expériences au Sénégal, passant par les motivations à migrer et les chemins empruntés pour arriver à Alagoas, et comprendre ainsi les espaces de mobilité comme « des espaces vivants » qui ont façonné et ont été façonnés par mes interlocuteurs. Ensuite, des espaces de sociabilité ont été analysés, tels que les maisons, les lieux de travail et divers autres espaces d'interaction quotidienne, afin d'observer les stratégies adoptées pour séduire les clients, telles que : la sympathie, la patience et la résilience ajoutées aux raisons de choisir de vivre à proximité de leur lieu de travail. Ces espaces d'interaction sont marqués par des relations à la fois affectives et conflictuelles avec la population locale et sur ces « scènes » d'interactions se produisent également des situations de racisme et de xénophobie. La religion est une autre particularité chez les Sénégalais, car ils sont tous des pratiquants de l'islam vécu dans des confréries religieuses et cette expérience spirituelle aliée au communautarisme sont des caractéristiques frappantes qui se reproduisent à Maceió. Les célébrations religieuses et l'acte de manger ensemble sont quelques exemples de cette « récréation » du Sénégal à Maceió, ces moments étant des points clés pour le maintien et le renforcement de l'identité des sénégalais en terres d'Alagoas.

Mots-clés: Migrations. Mobilités. Sénégalais. Identité. Islam.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ANSD	Agência Nacional de Estatísticas e Demografia
ANVISA	Agência Nacional de Vigilância Sanitária
AOF	África Ocidental Francesa
ASEA	Associação dos Senegaleses do Estado de Alagoas
ASN	Associação dos Senegaleses do Nordeste
CAM	Centro de Atendimento ao Migrante
CEDEAO	Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental
CFA	Conselho Federal de Administração
CRNM	Carteira de Registro Nacional Migratório (antigo RNE)
DPEE	Departamento de Processamento de Energia Elétrica
FCFA	<i>Future Climate for Africa</i>
IDE	Investimentos Diretos Estrangeiros
LAAP	Laboratório de Antropologia Prospectiva
PEC-G	Programa de Estudante-Convênio de Graduação
PIB	Produto Interno Bruto
PÓS-AFRO	Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos
RNE	Registro Nacional de Estrangeiro
SMCCU	Superintendência Municipal de Controle e Convívio Urbano
TACV	Transportes Aéreos de Cabo Verde
TICs	Tecnologias de Informação e Comunicação
UFAL	Universidade Federal de Alagoas
UFBA	Universidade Federal da Bahia

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Praça Deodoro (Centro de Maceió)	18
Figura 2. Localização do Bom Parto	18
Figura 3. A produção de sapatos em Ngaye Mékhé	22
Figura 4. Aneis de prata produzidos em Ngaye Mékhé	23
Figura 5. Modou Fall Dieng (Felipe)	25
Figura 6. Mapa da Região de Diourbel, ao centro da cidade de Diourbel.....	25
Figura 7. Cheikhou Oumar Thiam.....	26
Figura 8. Localização de Ngaye Mékhé.	27
Figura 9. Mamegor Mbow.....	27
Figura 10. Cheikh Ahmadou Bamba Ba.....	28
Figura 11. Mapa de Dakar, capital de Senegal.	28
Figura 12. Moustapha Lakarame Dieng.	29
Figura 13. Mapa da Costa do Marfim, destacando a cidade de Adidjan.....	30
Figura 14. Aziz Faye, no Magal de Touba	30
Figura 15. Ndiaga Seck.	31
Figura 16. Alione Mbow no Magal de Touba.	31
Figura 17. Mouhhamadou Bassirou Lo no Magal de Touba.....	32
Figura 18. Moussa Faye (Félix).....	33
Figura 19. Yamar Ndiaye	33
Figura 20. Modou Diouf no Magal de Touba.....	34
Figura 21. Mapa de Louga.....	34
Figura 22. Modou Idy Dieng	35
Figura 23. Mor Ndiaye	35
Figura 24. Elhadji Mbaye Thiam.....	36
Figura 25. Youssou Diop.....	37
Figura 26. Mapa do Brasil destacando a região Nordeste e o estado de Alagoas.	38
Figura 27. Mapa de Alagoas destacando a capital Maceió.	38
Figura 28. Mapa político administrativo de Maceió	39
Figura 29. Mapa da cidade de Maceió com divisão de bairros	40
Figura 30. Localização da Lagoa Mundaú no mapa de Maceió.....	41
Figura 31. Mapa de Senegal	43
Figura 32. Mapa da região de Thiès	46
Figura 33. Mapa da região de Kaolack	47
Figura 34. Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké (1853-1927)	48
Figura 35. Representação do Cheikh Ahmadou Bamba orando sobre as águas.....	49
Figura 36. Localização da cidade de Touba	50
Figura 37. Cidade de Touba	51
Figura 38. Cheikh Ibrah Fall	52
Figura 39. Fall membro do ramo Baye Fall em Maceió com seus Dreads	53
Figura 40. Músico burkino-senegalês Cheik Lô, com roupas coloridas feita de diversos tecidos.....	54
Figura 41. Túnica preta um dos símbolos dos Baye Fall.	54
Figura 42. Imagem de uma adepta do bayefalismo, no caso uma Yaye Fall	55
Figura 43. Cartaz de convite para o Grand Magal de Touba, 2016.....	58

Figura 44. Eu e Modou Fall Dieng (Felipe) no Magal de Touba	59
Figura 45. Coletivo Afro Caete no Magal de Touba, 2014.	59
Figura 46. Moustapha no Centro de Maceió, 2019	60
Figura 47. Estande do Felipe no Projeto “Vamos subir a Serra”	61
Figura 48. Num supermercado, em Maceió, realizando compras para o Magal de Touba, 2019	62
Figura 49. Na casa do Félix, descascando alho para o Magal de Touba, 2018	62
Figura 50. Thièbou guinar (arroz com frango)	63
Figura 51. Mapa do Mali em destaque toda região de Kayes e cidade de mesmo nome	72
Figura 52. Mapa de Cabo Verde.....	73
Figura 53. Mapa de São Jorge do Oiapoque em destaque.....	74
Figura 54. Mapa da trajetória do Felipe até sua chegada em Maceió	76
Figura 55. Mapa da trajetória de Youssou Diop até sua chegada em Maceió.....	81
Figura 56. Mapa da trajetória de Oumar até sua chegada a Maceió.....	86
Figura 57. Mapa da trajetória de Mamegor até sua chegada a Maceió.	90
Figura 58. Imagem do Djembê	91
Figura 59. Alguns quadros de Bamba, sendo o maior feito com café.....	92
Figura 60. Mapa da trajetória de Bamba até sua chegada a Maceió.	94
Figura 61. Mapa indicando o local da cidade de Porokhane	102
Figura 62. Imagem de Mame Diarra Bousso.....	103
Figura 63. Peregrinação ao mausoléu de Mame Diarra Bousso.....	104
Figura 64. Bairros onde residiram/residem e trabalham os senegaleses.	108
Figura 65. Hotel Pousada Sol e Mar, localizada na Rua D. Rosa da Fonseca.....	111
Figura 66. Pousada Avenida, local de residência de alguns senegaleses.	111
Figura 67. Foto da frente da casa de Félix.....	112
Figura 68. Bairro Centro, principal local de trabalho dos senegaleses em Maceió.....	114
Figura 69. Rua Augusta (“Rua das Árvores”), no centro de Maceió.	114
Figura 70. Rua do Livramento.....	115
Figura 71. Avenida Moreira Lima.....	115
Figura 72. Bairro da Levada.	116
Figura 73. Imagem da Rua Cirilo de Castro no bairro da Levada.....	116
Figura 74. Rua do Livramento, local de trabalho de Oumar.	117
Figura 75. Félix trabalhando em sua banca na Rua das Árvores.....	118
Figura 76. Felipe atendendo a um cliente.....	120
Figura 77. Um dos vários momentos em que os clientes pedem para tirar fotos	120
Figura 78. Produtos em evento realizado por membros das religiões de matrizes africanas.	121
Figura 79. Loja de propriedade de Mbaye Diop.....	124
Figura 80. Momento comunitário durante o Gamou, realizado na casa de Félix.....	127
Figura 81. Oumar interagindo com clientes durante o período da pandemia.....	128
Figura 82. Jantar durante o Gamou de Tivaouane (Maoulud), na casa de Félix, 2018.	131
Figura 83. Thièbou Yappe.....	133
Figura 84. Soupe Kandia	133
Figura 85. Temperos sendo refogados com a carne para saborizar	134
Figura 86. Refeição na festa de boas-vindas de Diama Seck, filha do Ndiaga com Isabela ..	135
Figura 87. Refeição durante o Gamou de Tivaouane	135
Figura 88. Refeição após a reunião da Dahira.....	136
Figura 89. Cozinha comunitária noo Magal de Touba, 2017	136

Figura 90. Felipe higienizando os frangos e retirando qualquer resquícios de sangue.	151
Figura 91. Momento de confraternização durante o Kourité	157
Figura 92. Kourel realizado no Magal de Touba.	158
Figura 93. Momento em que as Khassidas eram cantadas	158
Figura 94. Mama e Bassirou no exercício de orações em agradecimento a Deus.....	159
Figura 95. Um dos momentos de oração coletiva.	160
Figura 96. Magal de Touba, momento em que Felipe explicava o sentido da celebração.	163
Figura 97. Acolhimento ao jovem que está se convertendo ao Islã.	164
Figura 98. Passando pelo mercado, indo fazer as compras para o Gamou.	165
Figura 99. Oração, leitura do Alcorão, Khassidas durante a reunião da Dhariva em Maceió.	166
Figura 100. No Mercado da Produção, comprando o carneiro.....	169
Figura 101. Oumar agradece a Deus antes de sacrificar o carneiro.	170
Figura 102. Momento do sacrifício do carneiro.	170
Figura 103. Carneiro sendo tratado após o sacrifício.	171
Figura 104. Ndiaga e Oumar cortando o carneiro.	171
Figura 105. Laye e Felipe no momento que aguardávamos o Serigne Mbacké.....	178
Figura 106. Felipe e Laye conversando com o Serigne Mbacké.....	179
Figura 107. Yamar, Laye em reverência ao Serigne Mbacké, momentos antes da oração. ...	180
Figura 108. Serigne Khalil Mbacké, no aeroporto de Maceió, sendo recepcionado pelos talibés.....	182
Figura 109. Cheikh Awa Balla Mbacké reunido com os talibés.	183
Figura 110. Oumar e o Serigne Habib Sy Mansour.	185
Figura 111. Imagem do Serigne El Hadji Sy (1855-1922), uma das principais lideranças Tidjanes.	186
Figura 112. Imagem do quadro “O Pescador” de Cheikh Ahmadou Bamba Ba.....	190
Figura 113. Imagem do quadro “O sábio” de Cheikh Ahmadou Bamba Ba.....	193
Figura 114. Imagem de um Baobá.....	195

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Distribuição da população do Senegal por região e segundo o sexo.....	42
--	----

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	16
1.1 APRESENTANDO MACEIÓ	37
1.2 BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DO SENEGAL	41
1.2.1 A irmandade Tidjaniya	45
1.2.2 A irmandade Muride.....	47
1.2.2.1 O ramo Baye Fall da irmandade dos Murides	51
1.3 TRABALHOS DE CAMPO E QUESTÕES METODOLÓGICAS	57
1.4 PENSANDO A PROBLEMÁTICA DE PESQUISA	68
1.5 ESTRUTURA DA TESE	69
2. RECONSTRUINDO NARRATIVAS MIGRANTES: MÚLTIPLAS REALIDADES, TRAJETÓRIAS E REDES	71
2.1 “ISSO SE CHAMA UMA VIDA IMIGRANTE”	71
2.2 “EU TINHA UM PRIMO QUE MORAVA LÁ NA ARGENTINA”	79
2.3 “EU SEMPRE PENSO EM VIAJAR PARA AJUDAR MINHA MÃE”	82
2.4 “O TRAJETO FOI DIFÍCIL PORQUE EU NÃO CONSEGUI O VISTO DIRETO DO BRASIL”	87
2.5 “TODOS OS MEUS AMIGOS TAMBÉM VIAJAVAM PARA FORA”	91
2.6 “EU NASCI MESMO VENDENDO O MEU PAI VIAJANDO, FAZENDO AS COISAS BOAS NA CASA”	95
2.7 ” GERALMENTE, A GENTE QUANDO MIGRA NÃO LEVA NOSSA MULHER” ..	98
3. SOCIABILIDADE EM MACEIÓ: RESIDÊNCIA, TRABALHO, ALIMENTAÇÃO E XENOFOBIA	106
3.1 “COMO A GENTE TRABALHA NO CENTRO TEM QUE MORAR PERTO DO CENTRO”	108
3.2 “VOCÊ QUE FAZ COMÉRCIO, SE CHEGAR UM CLIENTE VOCÊ TEM QUE RECEBER ELE BEM”	114
3.3 “É MEU AMIGO, AS COISAS ESTAVAM MUITO COMPLICADAS”	125
3.4 “A GENTE COME JUNTO”	129
3.5 “A TERRA É DE DEUS”	137
3.6 “ELE É O NOSSO “BOCA QUENTE”	142
4. RELIGIOSIDADE NA ALTERIDADE	147
4.1 “GRAÇAS A DEUS NUNCA COMI CARNE DE PORCO”	148
4.2 JEUREUJEUF YALLA	152
4.3 DAHIRA	166
4.4 “BISIMILAY ALLAHU AKBAR!”	168

4.5	VELHINHOS TERAPEUTAS	174
4.6	“ELE VEIO A MACEIÓ PRA VISITAR OS SENEGALESES E ORAR POR NÓS” .	178
4.7	“ELE É UMA PESSOA QUE DÁ CONSELHO”	185
4.8	“ESSE PESCADOR É A PESSOA QUE PESCOU MEU ESPÍRITO E ME LEVOU PARA DEUS”	188
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	196
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	201
	GLOSSÁRIO	215
	ANEXO I	217
	ANEXO II	218

1. INTRODUÇÃO

Contribuir com os estudos étnicos e raciais que problematizem a realidade alagoana sempre foi um compromisso para mim. Muito por conta da minha participação no Movimento Negro, o qual tem, entre suas preocupações construir uma narrativa na qual a população negra alagoana e sua diversidade política e cultural não fossem estereotipadas, **nem** colocadas como referenciais estagnadas no passado, existindo apenas no universo da escravidão, ou como resquícios de influências nos folguedos, ou outras manifestações ditas “folclóricas”.

Além disso, o interesse em me aprofundar nos estudos africanos era também um dos meus objetivos, quando em 2005 cursei a disciplina *História da África*, ministrada pelo professor José Roberto dos Santos Lima, na Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Pela primeira vez li autores como Joseph Ki-Zerbo e Alberto Costa e Silva. Até aquele momento, as informações que tinha sobre África vinham de livros didáticos, do *reggae* com suas diversas referências à Etiópia e ao continente em geral, por conta da cultura Rastafari. Ou ainda, dos cantores africanos como Alpha Blondy, da Costa do Marfim, e Lucky Dube, da África do Sul, assim como das seleções de futebol que disputavam as Copas do Mundo, principalmente Camarões e Nigéria.

Com o passar do tempo, conheci diversos autores, que vão desde Cheikh Anta Diop a Elikia M'Bokolo, mantendo, assim, meu interesse pelos estudos africanos, como também o compromisso com a realidade alagoana, ao produzir uma dissertação que discorreu sobre a cultura Rastafari de Maceió e União dos Palmares, defendida no mestrado do Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro) em 2014. Esse tema, pela admiração que tinha ao *reggae*, desde a minha juventude, me cativava, sendo uma satisfação poder ter realizado esse trabalho.

No Pós-Afro, entrei em contato de forma mais profunda com ferramentas teórico-metodológicas fundamentais para o trabalho que desenvolvia na época e o que realizo atualmente; no caso, a etnografia. Tal **prática** me ajudou a realizar as aproximações e, conseqüentemente, obter a permissão para pesquisar determinada cultura e, desse modo, poder entender como os interlocutores compreendem e vivenciam o seu mundo, sua cultura. Além disso, as disciplinas cursadas sobre África, bem como as que discorriam sobre os estudos étnicos e as discussões, na linha de pesquisa “Estudos Africanos” ampliaram minha visão de mundo para uma prática de conhecimento interdisciplinar, o que constitui uma das principais propostas do referido programa.

A possibilidade de unir o compromisso de problematizar a realidade alagoana e os estudos africanos surgiu, ainda em 2012, quando começo a perceber a presença de alguns senegaleses¹ que comercializavam bijuterias no Centro de Maceió. Porém, era o ano de meu ingresso no mestrado e não era possível, nem factível, mudar meu objeto de pesquisa por já ter, na altura, certa bagagem e trajetória nos estudos sobre a cultura Rastafari, também pelos motivos já descritos no início dessa introdução. Ao concluir o mestrado, me voltei para compreender melhor a vida, vivência, mundividência e mundipercepção dos senegaleses em Maceió, tomando-os como foco do projeto de pesquisa para ingressar no doutorado.

Assim, em meados de 2014, aproximo-me de um dos vendedores e compro uma corrente (bijuteria que é colocada no pescoço) e inicio uma breve conversa. Seu nome é Micael², senegalês e, na época, morava no bairro do Bom Parto. Ainda em 2014, passando na Praça Deodoro, outro senegalês, dessa vez ele me chama e pergunta como eu faço os meus *dreads*? Explico rapidamente, e para puxar conversa pergunto o preço da corrente, ele me diz: vinte e cinco (25). E já coloca no meu pescoço, falo que não dá para comprar no momento, ele não gosta muito, depois eu fui embora, o nome dele é Babacar Pouye, atualmente, ele não mora mais em Maceió. Mantive essa estratégia de aproximação, conversei com outros, e obtive informações parecidas, mas, infelizmente, não me lembro dos nomes deles e alguns já não estão mais em Maceió³. Em 2015, cruzo com Modou Fall Dieng (Felipe)⁴ na Rua do Livramento, no Centro, ele me chama e fala que vende batas no estilo que eu estava vestindo, passou seu telefone e falou que estava na feira das Nações e, também, disse que era senegalês e morava no bairro do Prado.

¹ Na época, desconhecia o país de origem, não sabia que eram senegaleses.

² Há alguns anos, ele não reside mais em Maceió.

³ Essas conversas não tinham o objetivo de formalizar nesta tese naquele momento. Uma análise retrospectiva dos relatos e de natureza metodológica mostra o quão relevante é o caderno de campo. Caso tivesse um caderno de campo e registrado essas observações, poderia agregá-las com maior densidade ao presente texto.

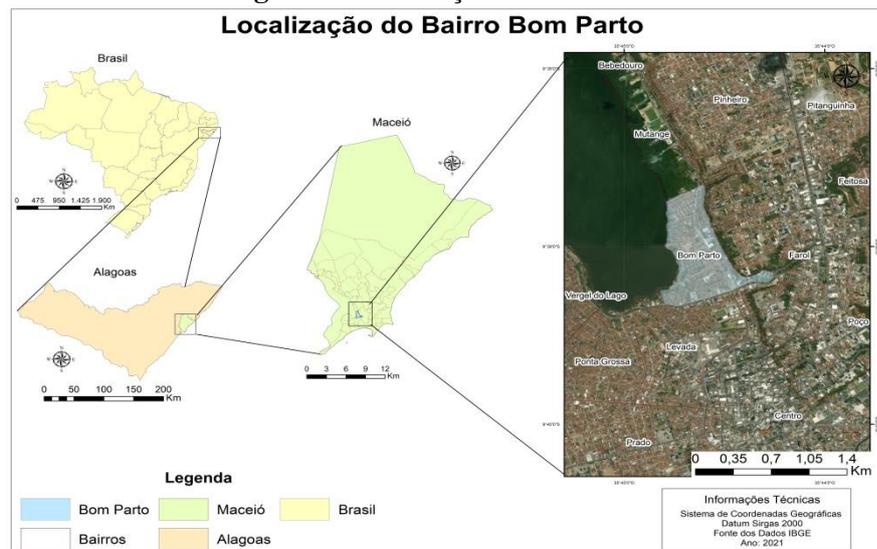
⁴ Mais adiante apresentarei todos os meus interlocutores.

Figura 1. Praça Marechal Deodoro (Centro de Maceió)⁵



Fonte: Imagem do autor

Figura 2. Localização do Bom Parto.



Fonte: IBGE, 2021

Em todas essas conversas, sempre surgiam “novas” informações como os lugares de residência; a religião praticada por eles, na maioria dos casos relatados, era muçulmana; os relacionamentos, sendo que alguns namoravam mulheres maceioenses, assim como o fato de a cultura senegalesa ter na migração e na mobilidade uma de suas características estruturantes. Alguns, inclusive, têm praticamente toda sua família (mãe e irmãos) morando fora do

⁵ Do lado direito a Praça Deodoro, em outro lado da rua a calçada onde conversei com o Babacar Poye. Esse é um dos trechos da Rua do Livramento.

Senegal, como é o caso do Babacar⁶ (trata-se de outro Babacar, homônimo do referido anteriormente, Babacar Pouye) com quem conversei bastante através das redes sociais (*Facebook*).

Esse é um ponto fundamental, na construção desta tese, priorizar o registro da vivência dos meus interlocutores nos mais diversos espaços de interação. Em outras palavras, como bem apontaram os membros da minha banca de qualificação, eu estou sendo privilegiado ao ter acesso a todas as histórias, se eu não focar neles mesmos, provavelmente ninguém vai poder fazê-lo e muitas dessas histórias se perderão. Meus interlocutores são singulares, suas trajetórias são *sui generis* e, a partir desse universo micro, ou “miúdo” para usar o termo da professora América César, tecerei meu trabalho e compreenderei os contextos mais amplos como a religiosidade e os demais elementos desse rico universo transnacional.

Dessarte busca-se focar tanto no direito humano de migrar quanto na condição humana e social do migrante, este “ser humano que se desponta através da mobilidade espacial e temporal” (JOSEPH, 2018, p.9). Em outras palavras, esses espaços de mobilidade são “espaços vivos”, construídos pelos migrantes, assim como eles se reconstróem constantemente nesses territórios.

É um trabalho que também se caracteriza por resgatar histórias de vida de um passado recente, com sujeitos do presente e que, assim, posso sempre recorrer a eles para preencher possíveis lacunas. Essa linha de raciocínio coaduna com as palavras de Augé, ao afirmar que o pesquisador (etnólogo) “se for consciencioso, sempre tem meios de ir um pouco mais longe se o que ele pensou poder observar no início continua a ser válido ali” (AUGÉ, 2012, p.19). Segundo o autor, essa é uma das vantagens de se trabalhar com o “presente”. Vale salientar que essa linha de raciocínio não busca desmerecer as abordagens históricas, muito pelo contrário, uma vez que esta tese foi construída a partir da perspectiva interdisciplinar, a qual discutirei mais adiante.

Além disso, as migrações transnacionais são parte constituinte da cultura senegalesa e Maceió passa a fazer parte dessa rede. Até então, a presença de africanos de diversos países em Maceió era constituída, principalmente, por estudantes do Programa de Estudante-Convênio de Graduação (PEC-G), tratando-se, por conseguinte, de uma migração acadêmica, de estudantes vindos da Guiné-Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Moçambique, Quênia, e outros países, sendo a maioria composta de estudantes oriundos (as) de países africanos de língua oficial portuguesa.

⁶ Ele morou alguns anos em Maceió. Em 2015 quando o conheci ele já estava morando em Picos no Piauí.

Dessa forma, essa realidade, objeto da presente pesquisa, apresenta uma nova faceta das migrações de africanos, nesse caso dos senegaleses, para Maceió. E o que essas pessoas trazem consigo? A resposta é um universo cultural riquíssimo, seja na língua, principalmente o *Wolof*, na religião, a muçulmana vivenciada em irmandades, nas diversidades populacionais ou étnicas: *sereres*, *peul*, *wolofs*, *toukuleurs*, e outras tantas informações que se apresentarão ao longo dessa tese e que foram geradas a partir desse contato interétnico. Por tudo isso, compreendo que cada senegalês que reside em Maceió é um acervo vivo de conhecimento sobre o Senegal e os diversos contextos de sua população.

A abordagem utilizada além de ser qualitativa de caráter etnográfico (que abordarei com mais detalhes quando for apresentar a metodologia) é também interdisciplinar uma vez que a construção deste trabalho “transitou” por vários campos de conhecimento designadamente a Antropologia, História, Geografia, Literatura, Arte (pinturas e cânticos). Dessa forma, uma perspectiva disciplinar tornar-se-ia limitada, fechada. Busquei levar em conta as múltiplas possibilidades de análise, trabalhando o objeto de uma forma ampla, expandindo a visão, e, embora o objeto de estudo e a análise tenham um recorte, optei por não “negligenciar” o todo, uma totalidade em aberto, uma totalidade que é um *continuum*. Esse pensamento segue a linha de Japiassu, o qual afirma que com a perspectiva interdisciplinar

... o que se busca é produzir um discurso e uma representação práticos e particulares dizendo respeito aos problemas concretos. Diante desses problemas, confrontamos e fazemos interagir os pontos de vista ou os discursos das várias disciplinas: sociologia, medicina, antropologia, psicologia etc. O objetivo não é o de criar uma nova disciplina científica, nem tampouco um discurso universal, mas o de resolver um problema concreto. Nessas condições, as práticas interdisciplinaridades podem ser consideradas como negociações entre pontos de vista, entre projetos e interesses diferentes. (JAPIASSU, 1994, p.2-3)

Com essas informações gerais, algumas questões surgiam: quais as motivações que os fizeram/fazem sair do Senegal? Quais trajetórias percorreram/em? Quais experiências de vida eles trazem consigo? Por que escolheram Maceió? Como se relacionam com a população local? Quais os impactos da cultura local em suas identidades? Quais são seus projetos de vida? Como vivenciam sua religião em um contexto de migração? E, principalmente, de que forma as celebrações religiosas, o comer junto e o associativismo funcionam como espaços de manutenção e fortalecimento das identidades dos senegaleses em Maceió? Foram essas as questões base que nortearam o projeto de pesquisa e que direcionaram a pesquisa desta tese. Busco, assim, compreender como as festas, celebrações religiosas, o comer, as idas periódicas

ao Senegal e os outros momentos em comunidade entre os senegaleses representam formas de se manter e fortalecer suas identidades em um contexto de migração.

Cabe mencionar que fazia parte dos meus planos realizar trabalho de campo no Senegal, a fim de aprofundar diversas questões planejadas no início da pesquisa, outras que surgiram e, certamente, emergiram ao longo da tese. Um dos objetivos iniciais era analisar no Senegal “o Senegal fora do Senegal”, ou seja, como é a vivência de alguns migrantes senegaleses retornando ao seu país para visitar os familiares e, por conseguinte, intentava-se analisar a vivência de alguns dos meus interlocutores em suas cidades e comunidades, com suas famílias; e como seus familiares, vizinhos, e a população em geral vê os migrantes, quais significados são atribuídos, de forma manifesta ou não, aos diferentes projetos migratórios. Nesse quesito, também seria de extrema importância conversar com os pais dos meus interlocutores, buscando apreender eventuais pontes intergeracionais dos projetos migratórios. Além disso, a questão das conjugalidades mereceria uma atenção particular, uma vez que a grande maioria dos migrantes deixam suas esposas no Senegal. Neste sentido, pretendia-se caso o trabalho de campo no Senegal pudesse ser realizado, conversar com as companheiras⁷ dos meus interlocutores para tentar compreender o ponto de vista delas sobre a construção da família à distância (LAURENT, 2021).

A religiosidade é outro ponto fundamental em que a minha imersão nas cidades sagradas de Touba e Tivaouane e, o convívio com os guias religiosos, seriam espaços privilegiados de interação e obtenção de conhecimentos sobre a vida religiosa dos meus interlocutores, uma vez que nesses espaços se “respira” e vive-se o islã. Somado a isso, eu iria participar e interagir em algumas das festas e atividades religiosas como, por exemplo, o Ndogou Baye Fall, podendo ter também a oportunidade de visitar os “velhinhos terapeutas”. A esse respeito, um de meus interlocutores, sempre me diz, “David, religião tem muitos mistérios, muitos segredos, é preciso você ir lá para ver com seus olhos, para além do que eu estou lhe falando”.

Outro tema, que me foi apresentado durante a pesquisa em Maceió e que seria desenvolvido pela imersão do campo no Senegal, seria o estudo das “tradições” familiares⁸ de alguns dos meus interlocutores na cidade de Ngaye Mékhé. “Tradições⁹” em que cada família,

⁷ Esse desafio em particular seria mais delicado, por, dentre outras questões, a conversa seria traduzida pelo companheiro dela, e muitas vezes não nos expressamos como queremos na presença de outras pessoas, mas, mesmo assim, seria um registro importante.

⁸ Algo parecido com um sistema de castas, as quais cada uma dessas famílias/linhagens possui uma especialidade socioprofissional como artesãos, marceneiro, costureiro, músico.

⁹ Neste trabalho o termo tradição é entendido “como uma permanente reapropriação e renegociação dos referentes partilhados há algum tempo pelo grupo e dos novos referentes com que este se vai confrontando, em

pertencendo a uma dada linhagem, possui algumas especialidades socioprofissionais, precisamente cada família tem a “tradição” de ser especialista em determinados ofícios, como o artesanato, trabalhando com couro na produção de sapatos e sandálias, ouro e prata na produção de joias, além da produção de ferramentas e serralharia. Essa família ou linhagem é conhecida como *Ndiégno balamaysa* (*neeno ou nyeenyo*). Outra família especializada em marcenaria é chamada de *Guére* (*geer*), além de outra conhecida como *Guéwele* (*Guéwel*) especializada em música, tanto canto quanto na produção de instrumentos. Por tudo isso, apenas com minha inserção em Ngaye Mekhé, seria possível trabalhar essa questão.

Figura 3. A produção de sapatos em Ngaye Mekhé.



Fonte: Foto cedida por um dos interlocutores

Figura 4. Anéis de prata produzidos em Ngaye Mekhé.



Fonte: Imagem do autor

Complementando todas as demais atividades, o registro iconográfico seria igualmente fundamental, pois é um dos recursos bastante utilizado no trabalho de pesquisa que deu origem à presente tese, sem deixar de registrar o contato com uma maior bibliografia especializada nos temas propostos.

Para desenvolver essa parte do trabalho, busquei por 3 (três) vezes ir ao Senegal sem, contudo, obter êxito. Pelo fato dos meus interlocutores serem a essência do meu trabalho, eu só poderia viajar junto com eles para, assim, realizar, descrever, observar e analisar muitas das interações e observações propostas. Em 2018, estava planejado de irmos, porém, algumas dificuldades financeiras os impediram de viajar, tendo visto assim minha primeira tentativa frustrada. Em 2019, combinei com Felipe de irmos juntos e ficamos conferindo regularmente o preço das passagens até elas baixarem. Nesse período ocorreu uma fatalidade que foi o falecimento do pai do Felipe¹⁰, o que o obrigou a ir às pressas ao Senegal e, na ocasião, não achei correto ir com ele, pois era um momento íntimo da família e, a meu ver a minha presença poderia incomodar e/ou atrapalhá-lo de alguma forma, por esse motivo abortei minha ida naquele ano. Por conseguinte, continuei conversando com os meus outros interlocutores até que, em janeiro de 2020, 4 (quatro) deles me avisaram que iriam ao Senegal e perguntam-me se queria ir. Assim, me organizei e comprei a passagem. Iríamos em março, porém, sem aviso a Transportes Aéreos de Cabo Verde (TACV) cancela o voo, sem nenhuma explicação e, assim, remarcamos para abril. Nesse período, o mundo estava com a crescente propagação do Covid-19 e foi quando faltando alguns dias para o embarque o aeroporto de

¹⁰ Mais adiante apresentarei todos os meus interlocutores.

Recife¹¹ é fechado, seguido pelo de Cabo-Verde, impossibilitando nossa ida ao Senegal. O fechamento dos aeroportos era o mais correto. Inclusive, fiquei bem aliviado quando isso ocorreu, pois pessoalmente estava temeroso do que poderia acontecer e, principalmente, passar por uma pandemia em um país estrangeiro, por mais que estivesse com pessoas amigas a situação seria complicada.

Torcendo para que as coisas se normalizassem, me programei para ir ao Senegal no início de 2021, o que não ocorreu. Pelo contrário, a situação pandêmica piorou. As passagens foram, assim, canceladas e após alguns meses (especificamente abril) alguns dos meus interlocutores buscaram uma rota alternativa que seria partindo de São Paulo, com conexão em Adis-Abeba, capital da Etiópia, para de lá seguirem para o Senegal, voando pela *Ethiopian Airlines*. Não pude ir, pois, ainda não estava vacinado e ainda estávamos vivenciando esse terrível período de pandemia. Por esses motivos, a minha tese, então, focou na realidade dos senegaleses “apenas” em Maceió. Contudo, quando a situação se normalizar, irei ao Senegal dar continuidade a esse trabalho.

Destarte, para adentrarmos no universo em questão, primeiro identificarei alguns dos meus interlocutores para, em seguida, apresentar Maceió e dar um panorama geral sobre as características históricas e culturais do Senegal. Em Maceió, vivem cerca de vinte senegaleses¹², alguns já eram casados quando saíram do Senegal, outros se casaram com mulheres senegalesas (lá no Senegal) quando já estavam estabilizados em Maceió, os demais casaram com mulheres brasileiras em Maceió; e embora a religião muçulmana permita, nenhum deles possui mais de uma esposa, em contrapartida alguns que são casados com senegalesas namoram ou já namoraram mulheres em Maceió.

¹¹ Nosso voo partiria de Recife, com conexão na Ilha do Sal em Cabo Verde e de lá para Dakar.

¹² Muitos desses senegaleses vivem viajando constantemente. Passam alguns meses em Maceió e depois seguem viagem para outros locais, porém sempre retornam a capital alagoana. Vale registrar que um de meus interlocutores há alguns anos reside em Palmeiras dos Índios, cidade do interior de Alagoas.

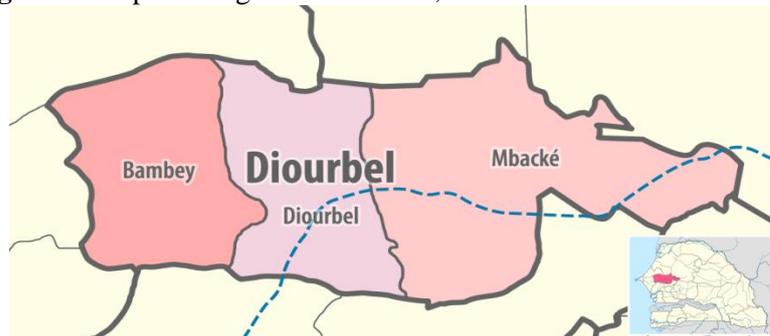
Modou Fall Dieng, que escolheu o nome Felipe aqui no Brasil porque, segundo ele, as pessoas não conseguiam pronunciar seu nome corretamente. Felipe nasceu em 1982, é natural da cidade de Diourbel e residia no bairro de *Keur Yelly*, pertence ao grupo serere e à irmandade Muride e especificamente do ramo Baye Fall. É, também, o presidente da Associação dos senegaleses do Estado de Alagoas.

Figura 5. Modou Fall Dieng (Felipe).



Fonte: Imagem do autor, 2019

Figura 6. Mapa da Região de Diourbel, ao centro a cidade de Diourbel.



Fonte: Página da Wikipédia¹³

¹³ Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Diourbel_Department. Acesso em: Outubro de 2017.

Cheikhou Oumar Thiam (Oumar) foi o segundo senegalês com quem pude encontrar e entrevistar e junto com o Felipe são os meus principais interlocutores. Oumar nasceu em 29 de dezembro de 1979, é natural da cidade de *Ngaye Mékhé*, cidade fica cerca de cinquenta quilômetros de distância de Dakar, capital do Senegal. Ele é membro da população *toukoupleur* (lê-se tucolor) e da irmandade Tidjaniya, é casado e possui três filhos.

Figura 7. Cheikhou Oumar Thiam.



Fonte: Imagem do autor, 2017.

Figura 8. Localização de *Ngaye Mékhé*.



Fonte: Site da Britannica Escola¹⁴

Mamegor Mbow também residia em *Ngaye Mékhé* na região de Thiès, onde nasceu em 8 de janeiro de 1987. É *wolof* e membro da irmandade Muride.

Figura 9. Mamegor Mbow.



Fonte: Acervo pessoal de Mamegor.

¹⁴ Disponível em: <https://escola.britannica.com.br/artigo/Senegal/482481> Acesso em: Outubro de 2017.

Cheikh Ahmadou Bamba Ba (Bamba) nasceu em 11 de março de 1980, é natural de Dakar, é originário da população *Peul*, é um Baye Fall, também é artista plástico e especialista no instrumento percussivo (tambor) djembe.

Figura 10. Cheikh Ahmadou Bamba Ba.



Fonte: Imagem do autor, 2017.

Figura 11. Mapa de Dakar, capital do Senegal.



Fonte: Site Wikipedia¹⁵

¹⁵ Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Dakar_Region. Acesso em: outubro de 2017.

Moustapha Lakarame Dieng nasceu em 1994 é natural da cidade de Diourbel, é originário da população *serere*, da irmandade Muride e é parente do Felipe.

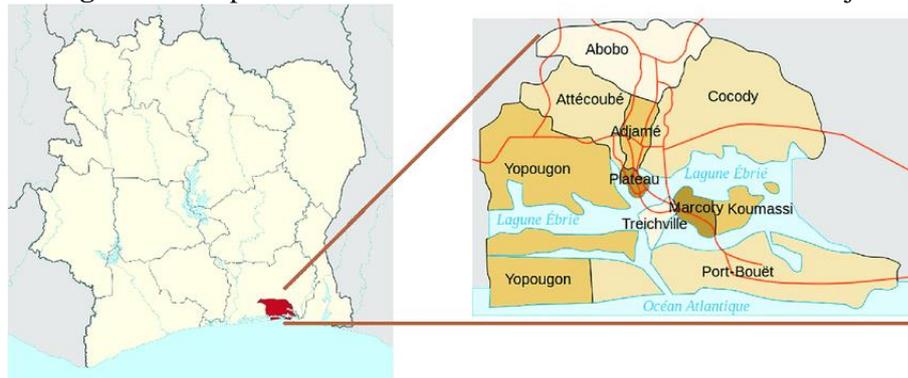
Figura 12. Moustapha Lakarame Dieng.



Fonte: Imagem do autor, 2019.

Abdou Aziz Faye nasceu em 11 de fevereiro de 1996 em Abidjan na Costa do Marfim, mas com três anos seu pai (assim como sua mãe, ambos são senegaleses) o leva ao Senegal para estudar. Sua cidade no Senegal é Diourbel, é *serere*, membro da irmandade Tidjaniya e é casado com uma senegalesa. Uma observação importante é que ele sempre viaja para a Costa do Marfim, mantendo o vínculo com os dois países.

Figura 13. Mapa da Costa do Marfim destacando a cidade de Abidjan



Fonte: Site Research Gate¹⁶

Figura 14. Abdou Aziz Faye, no Magal de Touba



Fonte: Imagem do autor, 2018.

¹⁶ Disponível em: https://www.researchgate.net/figure/Map-of-10-communes-of-Abidjan-Left-Abidjan-the-Cote-d'Ivoires-economic-capital-shown_fig1_335640852 Acesso em: janeiro de 2021

Ndiaga Seck é natural de *Ngaye Mékhé*, é Muride e membro da população wolof, e nasceu em 23 de setembro de 1990, é casado com uma maceioense e tem dois filhos com ela.

Figura 15. Ndiaga Seck.



Fonte: Acervo pessoal de Ndiaga, 2021.

Alione Mbow, é natural de *Ngaye Mékhé*, é membro da irmandade Muride, é *wolof*, e nasceu em 01 de dezembro de 1993. Alione é parente de Oumar, Mamegor e Ndiaga, foi casado com uma brasileira e tem um filho fruto desse relacionamento.

Figura 16. Alione Mbow, no Magal Touba



Fonte: Imagem do autor, 2017.

Mouhamadou Bassirou Lo, é Muride, *serere*, nasceu em Dakar no dia 02 de janeiro de 1978.

Figura 17. Mouhamadou Bassirou Lo, no Magal de Touba.



Fonte: Imagem do autor, 2017.

Moussa Faye (Félix) nasceu em Diourbel, é *serere*, membro da irmandade Tidjaniya, nasceu em 02 de janeiro de 1976. Félix é tio do Felipe, mais especificamente, Félix é filho do primo do avô do Felipe. É o mais velho (me refiro a idade) dos senegaleses em Maceió, e é casado com uma brasileira.

Figura 18. Moussa Faye (Félix).



Fonte: Acervo pessoal de Félix

Yamar Ndiaye, é de Diourbel, é *serere*, é Muride, nasceu em 31 de dezembro de 1982, é casado com a irmã do Felipe e tem um casal de filhos.

Figura 19. Yamar Ndiaye.



Fonte: Acervo pessoal de Yamar.

Modou Diouf é natural da cidade de Louga, é Wolof e Muride, nasceu em 17 de maio de 1979. É casado e tem cinco filhos fruto de seu casamento.

Figura 20. Modou Diouf, no Magal de Touba



Fonte: Imagem do autor, 2017.

Figura 21. Mapa de Louga.



Fonte: Google Maps

Modou Idy Dieng é de Diourbel, é *serere*, Baye Fall, nasceu em 01 de janeiro de 1992, é casado tem um filho, ele também é irmão do Felipe.

Figura 22. Modou Idy Dieng.



Fonte: Acervo pessoal de Modou Idy Dieng

Mor Ndiaye nasceu em 09 de fevereiro de 1980 em *Ngaye Mékhé*, é Baye Fall, e membro da população wolof.

Figura 23. Mor Ndiaye.



Fonte: Imagem do autor, 2020.

Elhadji Mbaye Thiam nasceu em setembro de 1979, sendo natural de Tivaouane. É Muride e membro da população wolof.

Figura 24. Elhadji Mbaye Thiam.



Fonte: Acervo pessoal de Mbaye

Youssou Diop nasceu em março de 1986, é natural da cidade de *Ngaye Mékhé*, é Muride, e membro da população wolof, é casado com uma maceioense.

Figura 25. Youssou Diop¹⁷



Fonte: Acervo pessoal de Youssou.

Além desses interlocutores citados, interagi e tive conversas informais com diversos outros senegaleses e que também aparecerão ao longo da tese. Destaco ainda, que quando utilizo o termo “senegaleses” estou me referindo sempre aos meus interlocutores que compõem o recorte da minha tese.

1.1 APRESENTANDO MACEIÓ

Maceió é a capital do Estado de Alagoas, situado na região Nordeste do Brasil. Bem conhecida por suas praias, é um local com forte atividade turística. De acordo com dados do IBGE (2021), possui uma população estimada em 1.031.597 de pessoas distribuídas em seus 53 bairros.¹⁸

¹⁷ O gesto que ele faz, na fotografia, significa o nome de Deus em árabe.

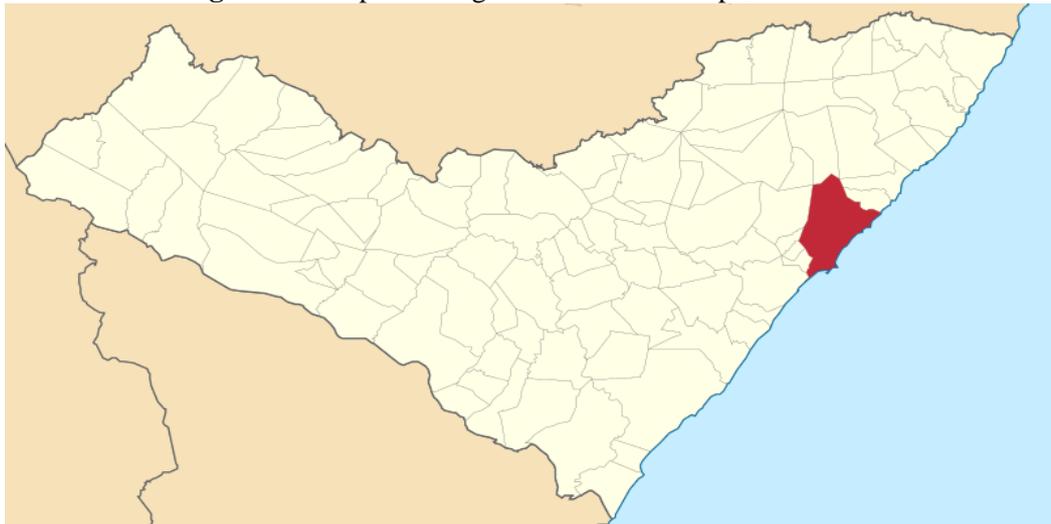
¹⁸ Informações disponíveis em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/al/maceio.html>. Acesso em: 22/09/2021.

Figura 26. Mapa do Brasil destacando a região Nordeste e o Estado de Alagoas.



Fonte: Site Alagoas Real Blog¹⁹

Figura 27. Mapa de Alagoas destacando a capital Maceió.



Fonte: Site Wikipédia²⁰

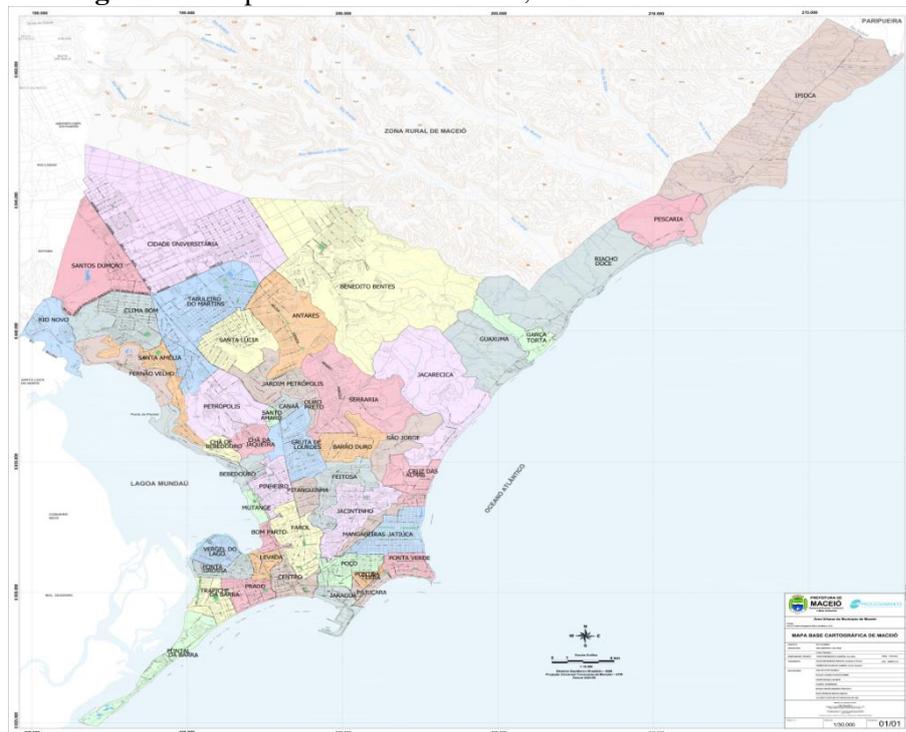
¹⁹ Disponível em: <https://alagoasreal.blogspot.com/2017/03/febre-amarela-saiba-onde-tomar-vacina-contra-essa-doenca-em-maceio-alagoas.html>. Acesso em: 22/09/2021.

²⁰ Disponível em: https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Brazil_Alagoas_Maceio_location_map.svg. Acesso em: 12 de maio de 2021

Figura 28. Mapa político administrativo de Maceió.



Figura 29. Mapa da cidade de Maceió, com a divisão dos bairros²²



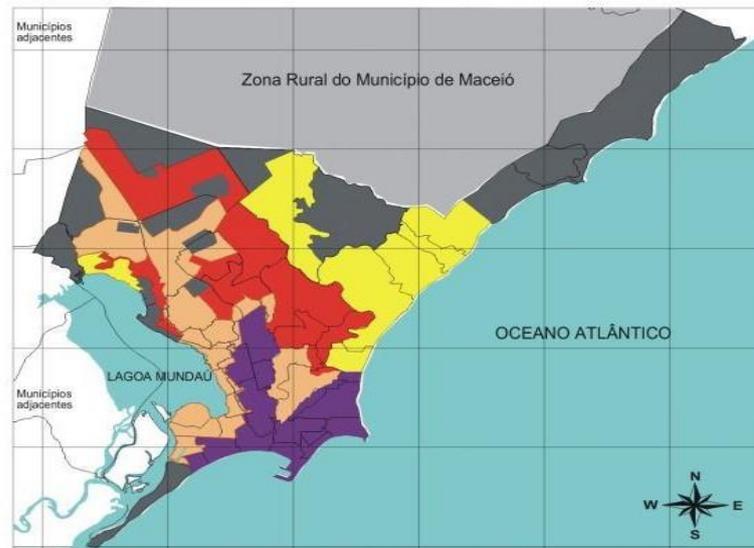
²¹ Disponível em: https://dados.al.gov.br/catalogo/dataset/municipio-de-maceio/resource/dbc525fc-515e-4cd0-ad2e-63ba21f337cb?inner_span=True Acesso em: 12 de maio de 2021

²² A parte de cima mais acinzentada é conhecida como zona rural de Maceió, sendo, dessa forma, não considerada uma área urbana.

²³ Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/76306161/bairros-de-maceio-mapa> Acesso em: 12 de maio de 2021

Maceió é banhada pela Lagoa Mundaú, a mais importante do Estado e, por conseguinte, é considerada “mãe” de um grande contingente populacional que vive da pesca e da extração de sururu (molusco de casca preta, muito utilizado em diversos pratos da culinária alagoana). Contudo, pelo abandono oriundo do descaso governamental a Lagoa há décadas está gravemente poluída, sendo depósito dos esgotos da cidade, o que prejudica sobremaneira a sobrevivência de grande parcela da população, além de constituir um crime ambiental. Aqui se percebe uma característica estruturante de Maceió, a exclusão social, com os contrastes visíveis entre a orla marítima, considerada cartão postal da cidade, o que gerou a alcunha de “Caribe Brasileiro”, “Paraíso das águas” que atrai inúmeros turistas todos os anos; e a orla lagunar local de inúmeros bairros periféricos de maioria negra, que é excluída do acesso aos direitos sociais básicos, como a saúde, a educação e o saneamento.²⁴

Figura 30. Localização da Lagoa Mundaú no mapa de Maceió.



Fonte: Zacarias e Ribeiro (2016, p.06).

Constituída a partir de um engenho, localizado onde hoje é o bairro de Jaraguá, no século XVII, o pequeno povoado se desenvolveu e foi elevado à condição de Vila em 1815. Maceió foi crescendo gradativamente e suas principais atividades econômicas são: o serviço público, o turismo, o comércio, a agricultura focada principalmente na cana-de-açúcar, e no setor industrial destaca-se a extração de sal-gema²⁵, que gerou um dos maiores desastres ambientais em área urbana do mundo, na qual milhares de famílias tiveram que se mudar de

²⁴ Para maiores detalhes conferir o documentário “Saneamento Trágico” (71 min) da Kzebre Audiovisual.

²⁵ Matéria prima para a produção de soda cáustica, cloro e PVC.

suas casas por conta do afundamento do solo que afetou diretamente cinco bairros da capital alagoana.

Maceió também abrigou diversas revoltas de escravizados, além de clubes abolicionistas (MARQUES, 2013). De igual modo, a cidade protagonizou episódios de extrema violência a religiões de matriz africana em um episódio conhecido como “Quebra de Xangô”. A cidade possui uma imensa diversidade cultural, principalmente nos bairros periféricos, com grupos de danças típicas como o guerreiro, coco de roda, música e teatro. Esses grupos organizam-se politicamente e são essenciais na ocupação de espaços públicos para iniciativas culturais, bem como no trabalho com a juventude evitando que os jovens sigam caminhos de criminalidade. O Quintal Cultural e a ONG Coletivo Afro Caetés são alguns desses grupos. Maceió é, ainda, palco de algumas organizações que compõem o movimento negro local e nacional com destaque para o Instituto do Negro de Alagoas e o Centro de Cultura e Estudos Étnicos Anajô.

1.2 BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DO SENEGAL

O Senegal é um país localizado na parte ocidental da África, sendo que a oeste é banhada pelo oceano atlântico, fazendo fronteira com a Mauritânia, o Mali, a Guiné-Bissau e a Gâmbia. Segundo projeções demográficas da Agência Nacional de Estatística e Demografia (ANSD), em 1 de janeiro de 2020, a população do Senegal era de 16,7 milhões de habitantes, sendo que 3,8 milhões, ou seja, cerca de 23% da população, se encontrava na região de Dakar (ANSD, 2020). Constata-se que, administrativamente, o Senegal se encontra dividido em 14 regiões, sendo Dakar (23%), Sédhiou (12,0) e Thiès (11,5%) as mais populosas.

Tabela 1. Distribuição da população do Senegal por região e segundo o sexo

Região	Homens	Mulheres	Total	Peso demográfico (%)
Dakar	1 899 876	1 935 143	3 835 019	23,0
Thiès	1 083 713	1 079 118	2 162 831	11,1
Diourbel	897 885	961 618	1 859 503	5,4
Kaolack	589 905	601 661	1 191 566	4,4
Saint-Louis	545 522	546 218	1 091 740	7,1
Louga	528 389	533 218	1 061 607	1,1
Fatick	447 553	453 238	900 791	4,9
Tambacounda	440 664	431 492	872 156	6,4
Kolda	415 145	406 853	821 998	4,4
Matam	362 505	370 361	732 866	6,5
Kaffrine	362 093	366 855	728 948	3,4
Ziguinchor	351 130	332 822	683 952	5,2
Sédhiou	289 437	282 662	572 099	12,9
Kédougou	98 561	91 952	190 513	4,1
Sénégal	8 314 250	8 391 358	16 705 608	100,0

Fonte: ANSD (2020, p.6)

Do ponto de vista da composição étnica, Senegal é composto por uma vintena de grupos etnolinguísticos, designadamente os *wolofs*, *peul*, *sereres*, *toukuleurs*, *dioulas*, *mandingas*, *sarakolés* (soniquês) dentre outros. As línguas mais faladas são o *wolof* e o francês. O país é laico, embora a maioria de sua população seja praticante do islã (de orientação *sufi*²⁶) que é vivenciado em irmandades como a Muride, Tidjaniya (lê-se tidjane), a Laiene²⁷, Qadiriyya²⁸ (lê-se radria), e, cada uma dessas, possui um guia, um *serigne* (santo) uma espécie de intermediário entre a palavra divina e os fiéis praticantes.

²⁶ O sufismo é uma corrente mística do islã, que tem como características gerais o entendimento de que os homens santos são herdeiros dos profetas, assim como tem o conhecimento dos mistérios da religião, mistérios esses que foram ensinados pelos anjos e pelo próprio Maomé (MORTAZAVI, 2006; LORY, 2000).

²⁷ Irmandade senegalesa fundada no século XIX por Seydina Limamou Laye.

²⁸ A irmandade Qadiriyya foi fundada no século XII, no actual Iraque, por Abdoul Qadir al-Djilani (c.1080-c.1170) e está presente no Senegal desde o início do século XIX. A Qadiriyya foi ntroduzida no Senegal no seguimento do movimento de reforma, lançado no século XVIII, no então Sudão Ocidental (região correspondente ao actual Mali, grosso modo) por Mactar-al-kabir Kounta, importante erudito de Tombouctou (Mali). O fundador do ramo senegalês, O fundador do ramo senegalês Bounama Kounta (c.1780-c.1830) se fixou no Cayor (antigo estado wolof), e a sua área de influência reduz-se actualmente às regiões deThiès, de Louga e da Grande Dacar e a algumas localidades da Casamansa.

Figura 31. Mapa do Senegal.



Fonte: Site do Wikipédia²⁹

Desde a sua formação inicial, a migração sempre esteve presente na história do Senegal, seja das regiões rurais para as cidades, seja para os territórios vizinhos e, posteriormente, com o advento do colonialismo para outras regiões da África Ocidental e Equatorial francesa, como o Gabão e a Costa do Marfim e para a própria França. Se de início a busca por recursos, poder, trabalho, além de questões culturais (como uma espécie de rito de passagem ou para obter um maior *status* social) foram, em linhas gerais, as principais causas das migrações no Senegal, com o passar dos anos esses agentes causadores se ampliaram (FALL, 2007; SAKHO *et al*, 2015; BA, 1994; 1995; BREDELOUP, 1995).

Durante as duas guerras mundiais, os senegaleses foram forçados a lutar ao lado dos exércitos aliados³⁰ e, posteriormente, migraram para trabalhar na reconstrução da metrópole (França). A crise política e econômica dos países africanos acolhedores de migrantes que intensificou a busca por antigos e novos destinos como a Europa (Itália, França e Espanha) e os Estados Unidos da América. Houve também aumento da migração de mulheres, que antes migravam apenas para acompanhar seus maridos ou, posteriormente, no âmbito do

²⁹ Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Senegal> Acesso em: 17 de outubro de 2017.

³⁰ A participação de senegaleses no exército colonial foi sempre importante e, por vezes, crucial. Os fuzileiros senegaleses são, a este propósito, muito famosos. Com efeito, eram um corpo de soldados pertencentes a tropas coloniais criadas em 1857, e dissolvidos no início dos anos 1960, quando o “império colonial francês” conhecia o seu fim, com as independências sucessivas das colônias africanas. De ressaltar que entre 1914-1918, durante a Primeira Guerra Mundial, aproximadamente 200.000 “senegaleses” da África Ocidental Francesa (AOF) foram mobilizados, estimando-se que mais de 135.000 tenham estado na Europa. Por sua vez, durante a Segunda Guerra Mundial (1939 e 1944) estima-se que tenham sido 140.000 africanos recrutados para o exército francês.

reagrupamento familiar, passaram a ser também mantenedoras da renda familiar. Além disso, ainda, é preciso considerar a “fuga de cérebros” e o fortalecimento da religião (Ibidem; MALOMALO, 2015; GUÈYE, 2009). Com o endurecimento da fiscalização nas fronteiras dos países da Europa a partir de meados da década de 1990, a América Latina passa a ser uma opção, precisamente a Argentina e o Brasil, sendo que esses países funcionaram também como caminho intermediário para os migrantes tentarem chegar aos Estados Unidos. No entanto, com o tempo Argentina e Brasil foram se consolidando como destinos “finais” dos migrantes senegaleses.

Nessa perspectiva, muitos senegaleses estão espalhados pelo mundo formando, nos termos de Feldman-Bianco (1999), uma “comunidade transnacional”, despertando, dentre outras questões, o interesse de diversos (as) pesquisadores(as) em compreender a cultura senegalesa, quais os fatores sociais que os levam a ter uma vida imigrante e os diversos aspectos dessa realidade. Foi assim na Itália (FRIEDBERG, 1993; 2000; SCIDÀ, 2001; CASTAGNONE, 2006; GASPARETTI, 2006; GAMBERONI & FALL, 2019), na Espanha (GUIJARRO, 2016; CALVET, 2010; FAYE, 2015; MAESTRO, 2005; DIAW, 2017; MORENO MAESTRO, 2006; MOLINA, 2014), na França (LACROIX *et al*, 2008; GONZÁLEZ-FERRER & KRAUS, 2012), nos Estados Unidos (EBIN & LAKE, 1992; BABOU, 2008), na Argentina (TRAORE, 2007; ARDUINO, 2011; ESPIRRO, 2017; REIFFEN, 2017; ZUBRZYCKI, 2017; KLEIDERMACHER, 2019), no Brasil (HERÉDIA, 2015; 2019; TEDESCO, 2017; 2019; ROSSA, 2017; 2018; HEIL, 2017; MOCELIN, 2017; CÉSARO & ZANINI, 2017; BRIGNOL & COSTA, 2016; 2018; DIAZ, 2017) e no próprio continente africano, como em Camarões (BA, 1995), na Costa do Marfim (BREDELOUP, 1995; ALEXIS LALLY, 2013) e na África do Sul (LUDL, 2010; FOMUNYAM & OJONG, 2014), para citar alguns exemplos.³¹

Dentro dessa realidade transnacional senegalesa, muitos temas são trabalhados e um dos principais é o aspecto religioso, ou seja, como as irmandades ou confrarias influenciam e até incentivam as migrações³². Em linhas gerais, no sul do Saara, o islã se desenvolveu muito mais pelas relações comerciais e pela influência cultural do que através do expansionismo militar (INIESTA, 2009; SAMBE, 2015; FASI, 2010; DRAFASSI-ISSIFOU, 2010). Se

³¹ Vale informar que aqui eu citei apenas algumas referências de trabalhos que abordam a migração senegalesa ao redor do mundo e outros aspectos da referida cultura, principalmente, na Europa, nas Américas e na África. A quantidade de pesquisas sobre o tema é muito maior.

³² Sem prejuízo de uma análise mais detalhada importa sublinhar que a islamização do Senegal começa em meados do século XI (Séc.VI no calendário muçulmano), com um desenvolvimento lento a partir da chegada na região dos Almorávidas, seita muçulmana e dinastia que reinou no Noroeste do continente africano e numa parte da Espanha do século XI ao XII. Prosseguindo seu desenvolvimento, é a partir do fim do séc. XIX que aparecem duas grandes confrarias muçulmanas no Senegal: os Murides e os Tidjaniya.

adaptando e mesclando com as práticas e costumes locais, surge um islã africanizado, inclusive com o surgimento de irmandades/confrarias como a Muride e o seu subgrupo os Baye Fall (lê-se Bai Fal), compondo exemplos dessa versão africana da religião muçulmana (SANNEH, 2001; GUÈYE, 2009; INIESTA, 2009; DRAFASSI-ISSIFOU, 2010; M'BOKOLO, 2011; SAMBE, 2015).

Embora, haja diversas outras irmandades no Senegal, os senegaleses que moram em Maceió são membros das irmandades Tidjaniya e Muride e seu ramo, os Baye Fall, e, por esse motivo, a presente pesquisa debruça-se fundamentalmente sobre essas duas irmandades.

1.2.1 A irmandade Tidjaniya

A irmandade Tidjaniya³³ surgiu na Argélia e foi criada por Ahmad al-Tiyani, que durante sua estada no Egito teria tido uma visão do profeta Maomé que lhe ensinou um novo caminho e dessa forma a missão de criar uma nova irmandade (TRIAUD, 2000; KANE, 2000). Sendo o sufismo um forte componente cultural na região do Magreb, Ahmad al-Tiyani se fortaleceu reivindicando ascendência de importantes autoridades na hierarquia islâmica, fato comum entre os fundadores das irmandades os quais eram tidos como homens santos muito mais próximos das pessoas – no imaginário social - do que o próprio Deus (KANE, 2000; DRAMANI-ISSIFOU, 2010).

Uma característica dessa irmandade é que, aos seus adeptos, é imposta a fidelidade espiritual, ou seja, lhes é proibido que direcionem seus pedidos ou orações a qualquer santo vivo ou morto que não os da Tidjaniya (KANE, 2000). Como estratégia de crescimento, além de converter fiéis nos mais diversos lugares, os novos convertidos são promovidos a delegados (*muqaddam*) responsáveis por trazer novos membros para a irmandade e esse trabalho de zelo e de proselitismo tornou a irmandade Tidjaniya muito popular³⁴. É tanto que

³³ A origem do nome vem de uma comunidade berbere da qual a mãe de Ahmad al-Tiyani fazia parte a “Tiyani ou Tiyana” (KANE, 2000). Por sua vez cabe destacar que os Berberes, que é o nome mais conhecido quando se fala dos povos do norte da África, sendo uma palavra de origem principalmente latina proveniente do termo “bárbaro” que na antiguidade era utilizada pela civilização romana para designar aqueles que eram estrangeiros. Imazighen (como os próprios se nomeavam desde os tempos mais antigos) significa algo parecido como “homens livres” ou “homens nobres” e eram grupos compostos por vários povos de etnia diferentes, o que os fazia ter certa identidade, com uma língua comum, a língua Imazighen, que é uma língua antiga da família afro-asiática

³⁴ Como referido no texto, a Tijaniyya atravessou o deserto do Saara para se espalhar pela África Ocidental, nomeadamente a Mauritânia, onde, inicialmente, se tornou um importante centro da irmandade. Vindo a perder este estatuto para o Senegal. A irmandade encontra-se presente em toda a Senegâmbia, bem como no Mali e Burkina Faso. De igual modo, ela pode ser ainda encontrada no Chade, Sudão e Nigéria.

al- Hay Omar, nascido no Senegal em 1794, ao ser convertido em Meca, retornou ao seu país lançando uma campanha militar que resultou na formação de um império (Segu) e na conversão de milhares de adeptos do Senegal rumo ao leste até o Darfur, reforçando ainda mais o caráter transnacional desta irmandade (KANE, 2000; BATRAN, 2010).

Com o passar do tempo os Tidjaniya fortaleceram-se ainda mais em diversos lugares. No Senegal, no século XIX, foram de certa forma favorecidos pelo regime colonial francês³⁵ e se expandiram por outras regiões da África Ocidental, tendo como algumas de suas principais cidades Kaolack e Tivaouane onde é celebrado *o maoulude* (Gamou de Tivaouane), festa de celebração do nascimento de Maomé (TRIAUD, 2000).

Figura 32. Mapa da região de Thiès³⁶



Fonte: Google Maps³⁷

³⁵ Algumas dessas irmandades praticavam um controle social evitando insurgências contra os franceses (M'BOKOLO, 2011).

³⁶ Local onde se localiza a cidade de Tivaouane.

³⁷

Disponível

em:

https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Map_of_the_departments_of_the_Thi%C3%A8s_region_of_Senegal.png. Acesso em: 12 de junho de 2021.

Figura 33. Mapa da região de Kaolack³⁸



Fonte: Google Maps³⁹

Cabe destacar que com essa característica transnacional surgiram ramos, formas e significados diferentes de se relacionar com essa irmandade nos diversos locais, ou seja, adaptaram a vivência da Tidjaniya às realidades locais, um fenômeno particular que se conheceu no âmbito da expansão do islã em África, particularmente na parte subsaariana do continente.

1.2.2 A irmandade Muride

O mouridismo, ainda que de inspiração islâmica, é a primeira grande religião negro-africana – transcendendo as barreiras étnicas – que contém desde a origem, na sua própria essência, uma forma de resistência espiritual e militante contra qualquer tentativa de alienação vinda do exterior.

Tidiane N'Diaye (2019, p.108)

Além da Tidjaniya, outra irmandade de relevada importância é a Muride e seu subgrupo os Baye Fall. Sendo esta a irmandade com maior expressão atualmente no Senegal e com maior correlação com a dinâmica migratória (TEDESCO, 2017). O muridismo surgiu no

³⁸ Local onde se localiza a cidade de mesmo nome.

³⁹ Disponível em: https://es.wikipedia.org/wiki/Regi%C3%B3n_de_Kaolack. Acesso em: 12 de junho de 2021.

Senegal em torno das pregações do Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké⁴⁰ que foi iniciado no islã na irmandade Qadiriyya. Ele aglutinou, em torno de si, milhares de seguidores que acreditavam que ele era possuidor da *baraka* (iluminação, força divina que Deus concede aos seus protegidos e aos descendentes desses). Foi um opositor do regime colonial francês, ao lutar pela liberdade religiosa e contra a escravidão fazendo uso da não violência, baseado nos princípios da fraternidade e solidariedade contidos no Alcorão (SYLLA, 2015; N'DIAYE, 2019).

Figura 34. Cheick Ahmadou Bamba Mbacké (1853-1927).



Fonte: Página do Facebook em homenagem a Cheick Ahmadou Bamba Mbacké⁴¹

Por sua militância socioreligiosa foi acusado de subversão e perseguido, preso e condenado ao exílio no Gabão em 5 de setembro de 1895, pelo regime colonial francês, ficando lá até o ano de 1902.⁴² No exílio, o número de seus seguidores só aumentou por entenderem que ele era um homem santo, e a prova disso era a superação de todas as atribulações que viria a sofrer. Histórias míticas sobre seu exílio são contadas pelos Murides inclusive, obviamente, os meus interlocutores. Eles afirmam que, quando o seu guia religioso

⁴⁰ É também chamado de *Serigne Touba* (santo de Touba), e *Khādimu 'al-Rasūl* (servo do mensageiro).

⁴¹ Disponível em: <https://www.facebook.com/santserignetouba2018/videos>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2021.

⁴² Em 1903 os franceses o enviam para novo exílio dessa vez na Mauritânia onde ficou até o ano de 1907 (ROSSA, 2019).

esteve preso no Gabão em um local cheio de feras, que devoravam homens, ele foi o único que sobreviveu a essa provação. Ou ainda, quando esteve preso em um navio e precisou orar, ao ser impedido, desafiou os franceses que iria orar nas águas; e, assim, o fez, como um “messias” flutuando sobre as águas. Essas histórias transcendem gerações e atestam a santidade atribuída ao Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké o *Serigne* Touba, o santo que lutou contra os franceses para defender seu povo e guiá-los para a adoração a Deus (GUÈYE, 2009; SALL, 2006; SYLLA, 2015).

Figura 35. Representação do Cheikh Ahmadou Bamba orando sobre as águas.



Fonte: Site Lateranga⁴³

O exílio de Cheikh Ahmadou Bamba é lembrado e celebrado pelos Murides, dentro e fora do Senegal. No Grand Magal de Touba (Grande Festa/Celebração de Touba), onde milhares de pessoas fazem uma peregrinação à cidade sagrada de Touba⁴⁴, local em que Cheikh Ahmadou Bamba iniciou suas pregações e peregrinações e onde estão enterrados os seus restos mortais, nestes momentos os fiéis fazem agradecimentos a Deus e leem o Alcorão e as *Khassidas* que são poemas cantados⁴⁵ nas celebrações e foram compostos pelo Cheikh Ahmadou Bamba.

A cidade de Touba merece destaque, pois é uma espécie de “Meca” do Senegal. A cidade foi fundada em 1888 por Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké e seu nome significa bem-aventurança ou felicidade e tem inspiração no Alcorão especificamente no versículo 29 da

⁴³ Disponível em: https://www.lateranga.info/Le-21-SEPTEMBRE-1895-Le-jour-ou-Cheikh-Ahmadou-Bamba-pria-sur-l-Ocean-Atlantique_a27273.html. Acesso em: 23 de fevereiro de 2021.

⁴⁴ A cidade de Touba é, como já referido, a sede da irmandade muçulmana dos Murides. Encontra-se localizada 194 km a leste da capital Dakar, na região de Mbacké. É a segunda cidade mais populosa do país, atrás da capital Dakar, com mais de um milhão de habitantes. Estima que aglomeração em ocasiões de peregrinações, possa oscilar entre 1.000.000 e 1.500.000 habitantes.

⁴⁵ A questão da exaltação da escrita de Ahmadou Bamba Mbacké (7 toneladas), em que o número 7 é destacado em vários momentos, por exemplo a repetição de uma frase específica sete vezes durante a oração, dirigindo um pedido a Serigne Fallou, um dos filhos de Bamba que assumiu a liderança da confraria após a morte do pai .

surata 13, em que diz: “Os fiéis que praticam o bem terão a bem-aventurança (Tûbâ) e terão feliz retorno” (GUÈYE, 2002; SYLLA, 2015). Há inclusive, no Alcorão, outra referência ao nome Touba como sendo uma árvore do Paraíso que Deus tinha plantado com suas próprias mãos (SYLLA, 2015, p.54).

A cidade, fundada em uma região desértica com escassez de água seria ideal, segundo Ahmadou Bamba, para o retiro espiritual, um ponto de convergência entre o mundo espiritual/sagrado e o profano sendo assim, um local propício para adorar Deus (DANG, 2013). Touba constitui, assim, um solo sagrado, um local onde Deus derrama suas graças e sendo hoje, ou melhor, já há muitos anos um local obrigatório para todos os Murides se deslocarem até lá, principalmente, no dia 18 do mês islâmico safar, data da ida para o exílio do Cheikh Ahmadou Bamba, data em que se comemora o Grand Magal de Touba.

Figura 36. Localização da cidade de Touba.



Fonte: Pinterest⁴⁶

⁴⁶ Disponível em: <https://www.pinterest.fr/pin/274156696043602785/>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2021.

Figura 37. Cidade de Touba.



Fonte: Página do Facebook Touba⁴⁷

Em suma, o muridismo conseguiu unir grande parte das populações do Senegal em um objetivo comum, grosso modo, seguir um caminho que leva a Deus, Allah. Esse objetivo os manteve coesos para resistir à repressão e à aculturação (tentativa de cristianização em massa) do regime colonial. Além disso, o pertencimento a essa irmandade dá proteção e fortalece suas identidades principalmente em um contexto migratório.

1.2.2.1 O ramo Baye Fall da irmandade dos Murides

“Baye Fall é uma pessoa que gosta de ajudar”.

Modou Fall Dieng (Felipe)

Dentro do Muridismo surgiram os Baye Fall, termo que significa literalmente “Pai Fall”. Esse “ramo” foi criado por um seguidor de Ahmadou Bamba chamado Cheikh Ibrah Fall que pregava a substituição do jejum e das orações pelo trabalho. Os Baye Fall, assim como os demais Murides, utilizam cânticos, danças e tambores para louvar a Deus e a sua disciplina é um ponto chave para o crescimento da irmandade. As mulheres desse ramo são conhecidas como Yaye Fall (Mãe Fall).

⁴⁷ Disponível em: <https://www.facebook.com/toubapage/photos/a.147227348664233/3937541209632809>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2021.

Figura 38. Cheikh Ibrah Fall.



Fonte: Site Google⁴⁸

Cheikh Ibrah Fall foi um romeiro, um devoto fiel de *Serigne Touba*, para o qual dedicou sua vida de forma incondicional. Tal abnegação e os seus métodos não ortodoxos de praticar o islã o fizeram ser tachado de buscar facilidades para a vida religiosa. O geógrafo senegalês Cheikh Guèye descreve Ibrah Fall da seguinte forma:

Cheikh Ibrah Fall é um dos grandes tenentes e discípulos de Cheikh Ahmadou Bamba da velha aristocracia, e que se distinguia por uma visão e prática atípicas da religião muçulmana (nem orações canônicas nem Ramadã), mas também por uma submissão extrema que lhe dá fama de doente mental. (GUÉYE, 2002, p.45. Tradução livre⁴⁹).

Essa referência a uma suposta doença mental de Cheikh Ibrah Fall esteve presente em uma das observações que fiz durante a pesquisa de campo. Certa vez em conversa com dois de meus interlocutores⁵⁰, um dizia que o outro era louco porque falava sozinho e, ao se defender, um desses meus interlocutores explicou que essa era uma das suas formas de produzir seu trabalho tendo, inclusive, citado que o Cheikh Ibra Fall também foi tachado de

⁴⁸ Disponível em: <https://sites.google.com/site/baabulmuridin/>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2021.

⁴⁹ “Cheikh Ibra Fall est un des grands lieutenants et disciples de Cheikh Ahmadou Bamba isso de l’ancienne aristocratie, et qui se distinguait par une vision et une pratique atypique de la religion musulmane (ni orières canoniques ni ramadan), mais aussi par une soumission extreme qui lui donne une réputation de malade mental” (GUÉYE, 2002, p. 45).

⁵⁰ Para preservar meus interlocutores, nessa conversa, não vou identificá-los por ser um momento íntimo.

louco e nem por isso ele de fato o fosse. Daí, meu interlocutor que chamava o outro de louco explicou que o Cheikh Ibrah Fall era chamado de louco por conta da sua devoção tendo chegado a beber água suja de uma bacia, na qual Cheikh Ahmadou Bamba tinha lavado as mãos. Quando indagado do porquê dessa atitude, ele disse que uma água que foi tocada por seu Guia não poderia ser jogada fora, pois tinha se tornado sagrada.

Essa história exemplifica uma característica do muridismo e, nesse caso particular, dos Baye Fall, que é a submissão ao guia espiritual e toda a abnegação do Cheikh Ibrah Fall em seguir esse princípio. Aliás, por se dedicar a essa vida não tinha tempo para comprar roupas e nem por vezes de lavá-las, dessa forma, nas suas peregrinações quando ele encontrava um pano o guardava e quando sua roupa rasgava, ele costurava por cima e utilizava uma túnica preta por esta cor esconder melhor alguma sujeira. Seus cabelos também cresceram e formaram *dreads* que também lhe serviam para proteger sua cabeça quando carregava panelas quentes de comida.

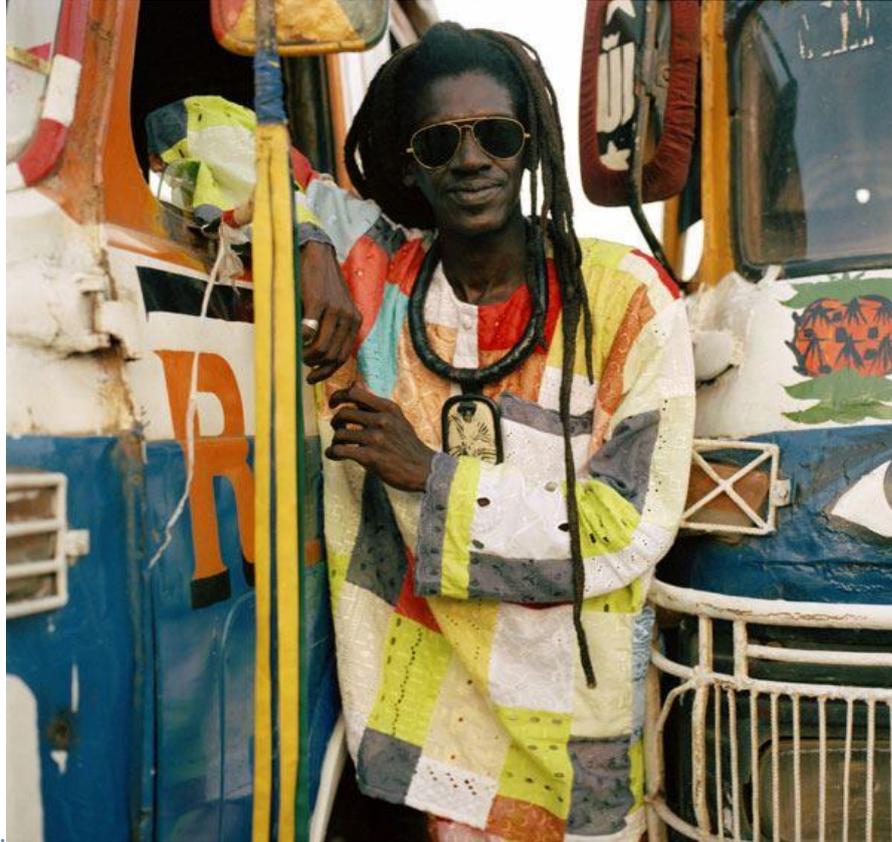
Seus seguidores homenageiam sua abnegação ao Cheikh Ahmadou Bamba, utilizando roupas coloridas feitas com retalhos de tecidos, a túnica preta e alguns cultivam *dreads* em suas cabeças. Abaixo é possível ver algumas fotos que exemplificam essa informação.

Figura 39. Fall membro do ramo Baye Fall em Maceió com seus dreads.



Fonte: Imagem do autor, 2017.

Figura 40. Músico burkino-senegalês Cheikh Lô, com roupas coloridas feita de diversos tecidos



Fonte: Site da [World Music Central.org](https://worldmusiccentral.org)⁵¹

Figura 41. Túnica preta um dos símbolos dos Baye Fall.



Fonte: Imagem do autor, 2019.

⁵¹ Disponível em: <https://worldmusiccentral.org/2016/09/16/artist-profiles-cheikh-lo/> Acesso em: 24 de fevereiro de 2021.

Figura 42. Imagem de uma adepta do bayefalismo, no caso uma Yaye Fall.⁵²



Fonte: Site Senego⁵³

Além das roupas, obviamente os Baye Fall também homenageiam seu líder dedicando-se ao trabalho nas suas mais diversas formas, incluindo, dando ou disponibilizando estruturas aos Murides para que eles, por exemplo, rezem e leiam o Alcorão e as *Khassidas* durante todo o dia no Magal de Touba, como é possível ver na foto do Fall que carrega uma chaleira com café que serviu aos Murides que rezavam ao fundo⁵⁴. Outro exemplo é a epígrafe que é colocada como um “mantra”, algo essencial na vida de um Baye Fall, trabalhar para ajudar os outros seja em casa ou no exterior.

A partir dessas informações, é possível perceber que, no Senegal, os líderes religiosos organizavam seus discípulos em torno da submissão e do trabalho, sendo este elevado ao status de princípio religioso (SANNEH, 2001). Cabe aqui destacar que o trabalho é entendido nas mais diversas formas e muito interligado ao conceito de *khidmah* (serviço), e recomendado a todos os Murides e não apenas aos talibés (discípulos). A grande quantidade de poemas escritos (*Khassidas*) por Cheikh Ahmadou Bamba para glorificar Deus e o Profeta Maomé são exemplos do trabalho para Deus. O labor, nessa perspectiva, visa incentivar e

⁵² Na imagem, ela faz o gesto que simboliza o nome de Deus em árabe.

⁵³ Disponível em: https://senego.com/photos-les-sagnes-les-du-magal-en-mode-yaye-fall_789234.html Acesso em: 24 de fevereiro de 2021.

⁵⁴ Cabe aqui ressaltar que no Magal de Touba todos trabalham, ou seja, os Murides, os Tidjanes e não só os Baye Fall. Em Maceió, não há uma divisão de trabalho por irmandade todos fazem tudo, apenas os Murides mais ortodoxos se dedicam o dia inteiro para orar, ler o Corão e as *Khassidas*.

fortalecer o “sentimento de solidariedade coletiva” entre todos os membros da irmandade (KANE, 2009). Nesse contexto, a busca por melhores condições de vida para os familiares e para o fortalecimento da irmandade encontrou também na migração um fator determinante, já que o trabalho é o caminho para a felicidade para se chegar a Deus (SALL, 2006; SANNEH, 2001; FALL, 1995; GUÈYE, 2002).

Nesse contexto, a capacidade de se adaptar a outras regiões e apropriar-se de outras realidades foi e é um ponto chave no crescimento e fortalecimento do muridismo. Essa adaptação “(...) não se produz nunca no interior de uma linha defensiva (...). Hoje em dia, em maior medida que no passado, se realiza em contato com o mundo⁵⁵(...)” (GUÈYE, 2009, p.94, tradução nossa). Ou seja, o mundo e as viagens é que ensinam e em vários países se estabeleceram “elos dessa corrente Muride”. Dito de outra forma, diversas cidades (além de Touba, símbolo máximo da territorialidade Muride) se tornaram pontos estratégicos na busca de recursos e fortalecimento da identidade e dos valores desta irmandade (IGLESIAS, 2010). Se, de início, a área de atuação eram as zonas rurais, a influência cresceu para os centros urbanos e, depois, para outros países e continentes. A título de exemplo, é possível citar, para além das cidades do Senegal, Libreville no Gabão, Abidjan na Costa do Marfim, Johannesburgo na África do Sul, Madri na Espanha, Bréscia, Nápoles e Milão na Itália, Nova York e Washington nos Estados Unidos, Buenos Aires na Argentina e São Paulo no Brasil (GUÈYE, 2009; IGLESIAS, 2010).

Vale salientar que, assim como o muridismo, as outras irmandades senegalesas funcionam (e se fortalecem) apoiando-se em sua transnacionalidade e, para isso, tanto a irmandade Qadiriyya quanto a Tidjaniya apoiam-se na origem estrangeira de sua fundação e espalhar sua religião pelo mundo passa a ser parte constituinte dessas irmandades. Aqui utilizo o termo transnacionalidade ou migrações transnacionais a partir de Feldman-Bianco (2015, p.14) que é entendido como “os processos pelos quais os imigrantes estabelecem e sustentam relações sociais múltiplas que conectam suas sociedades de origem e residência”⁵⁶.

Assim, essas irmandades podem ser caracterizadas como “(...) um movimento sociorreligioso migrante que adquiriu uma dimensão internacional afirmada com uma presença cada vez maior fora do Senegal⁵⁷(...)” (GUÈYE, 2009, p. 94. Tradução livre). Dessa

⁵⁵ “[...] no se produce nunca en el interior de una línea defensiva[...] Hoy en día, en mayor medida que en el pasado, se realiza en contacto con el mundo” (GUÈYE, 2009, p. 94).

⁵⁶ “los procesos a través de los cuales los inmigrantes establecen y sostienen relaciones sociales múltiples que conectan sus sociedades de origen y residencia” (FELDMAN-BIANCO, 2015, p.14).

⁵⁷ “[...] un movimiento sócio-religioso migrante que há adquirido una dimensión internacional afirmada con una presencia cada vez mayor fuera de Senegal” (GUÈYE, 2009, p. 94).

forma, migrar é um fator cultural para os senegaleses, principalmente os muçulmanos membros das irmandades, sendo que essas migrações moldaram uma “cultura de fronteira” que se fortalece na sua transnacionalidade.

Por tudo isso, o presente trabalho busca, além de contribuir com os estudos étnicos e africanos que problematizam a realidade alagoana, fortalecer o que preconiza a Lei 10.639/2003, produzindo conhecimento sobre a África, verbalizando temas como as migrações de senegaleses pelo mundo, e o islã com suas singularidades na África Ocidental e principalmente no Senegal, tendo como ponto principal o ponto de vista e a realidade dos meus interlocutores, que são peças centrais na construção desse trabalho, como já mencionado. Trata-se de uma pesquisa qualitativa e interdisciplinar, mobilizando várias técnicas de pesquisa, nomeadamente a etnografia, as entrevistas e a pesquisa documental, bem como abordagens teóricas que se interligam e permitem uma melhor leitura e compreensão do objeto de análise. Assim, a história, a antropologia e a sociologia constituem áreas disciplinares privilegiadas na análise dos dados empíricos.

1.3 TRABALHOS DE CAMPO E QUESTÕES METODOLÓGICAS

Como mencionado, desde o ano de 2012, em minhas andanças pelo bairro do Centro em Maceió (AL), comecei a perceber algo não tão comum no referido local e que me chamou atenção. Eram homens negros, que comercializavam correntes, anéis e relógios, alguns vestidos com batas e falavam o português com um sotaque diferenciado. É óbvio que existem negros e negras em Maceió, inclusive mais de cinquenta por cento da população do Estado é composta de negros (as). O que me chamou bastante atenção foi o somatório de informações, estavam geralmente em duplas com suas maletas, mais precisamente, as roupas (alguns utilizavam batas e até túnicas). Também o sotaque me fizeram supor que poderiam ser africanos, e óbvio que só iria saber se perguntasse a eles.

Foi então, que comecei a me aproximar comprando alguns produtos e iniciando tímidas conversas, que me levaram a obter algumas informações sobre esses “atores sociais”. São senegaleses, na época viviam nos bairros do Bom Parto e no Prado, tinham familiares (irmãos) lá com eles e pelo que me disseram vieram para o Brasil de avião.

Nesse contexto, duas situações foram de extrema importância nesses meus contatos iniciais. A primeira delas, já mencionada, foi quando cruzei com o Felipe no Centro de Maceió e ele me deu seu telefone; a segunda foi que, em uma grata coincidência, em 2015, um amigo que tinha ligação com uma ONG chamada Coletivo Afro Caetés postou algumas

fotos no *Facebook* de uma festa senegalesa realizada na sede dessa ONG. Só depois eu fiquei sabendo que era o Magal de Touba. Vi que alguns senegaleses foram marcados logo, então, solicitei a amizade deles, especificamente do Felipe e do Babacar.

Assim, através de uma postagem no *Facebook* do Felipe fico sabendo a data e o local onde será realizado o Magal de Touba de 2016. Entro em contato com ele (Felipe), pergunto se posso ir ao evento e ele informa que era aberto a toda a população alagoana. Lá, pude conhecer vários outros senegaleses e saber mais sobre a realidade deles. Falei que estava fazendo o doutorado e que a realidade dos senegaleses em Maceió era o que eu pretendia estudar, assim, obtive a permissão deles para realizar todo o trabalho de campo⁵⁸. Recordo-me do Oumar chegando para mim e dizendo; “muito bom, amigo! Estudar, conhecer as coisas”, conversei também bastante com o Aziz e observei que ele quase não tinha sotaque, me deu inclusive um cartão para divulgar seus produtos. Era o início “oficial/formal” do meu trabalho de campo e, dessa forma, além das conversas informais, passei o dia fazendo as observações e interagindo com os meus interlocutores. Lá fiquei sabendo que alguns deles já estavam no Brasil desde 2009, uns eram casados, já outro foi casado e teve uma filha fruto desse relacionamento, e todos eles possuíam muitos amigos em Maceió e em outras regiões de Alagoas e do Brasil.

Figura 43. Cartaz de convite para o Grand Magal de Touba, 2016⁵⁹



Fonte: Facebook de um dos interlocutores

⁵⁸ Obtive a permissão de alguns deles e, com o passar do tempo, de todos eles.

⁵⁹ Esse cartaz, refere-se a postagem do facebook o qual comentei.

Figura 44. Eu e Modou Fall Dieng (Felipe) no Magal de Touba, 2016⁶⁰.



Fonte: Acervo pessoal de Aziz Faye

Essa festa foi realizada na sede da ONG Coletivo Afro Caeté e já era o terceiro ano de sua realização em Maceió, e a primeira em que eu participava. Antes deles chegarem a essa ONG, procuraram a Secretaria de Cultura de Maceió para pedir um apoio para realizar o Magal de Touba; falaram com a funcionária Filómena Félix que, no entanto, não pôde ajudá-los de forma oficial através da Secretaria da Cultura, mas entrou em contato com o coletivo e eles, a partir dali, passaram a utilizar o espaço da referida organização para suas atividades, nomeadamente o Magal de Touba.

Figura 45. Coletivo Afro Caete no Magal de Touba, 2014.



Fonte: Acervo pessoal de Christiano Barros Marinho

⁶⁰ Momento em que Felipe falava resumidamente sobre a história do muridismo.

Em meados de 2017, início as observações no Centro de Maceió⁶¹ especificamente nas ruas do Livramento, na Avenida Moreira Lima e na Rua Augusta (Rua das Árvores). Essas observações eram sempre acompanhadas de conversas informais. Além do Centro, realizei observações no projeto “*Vamos subir a Serra*”, organizado pela ONG Mocambo Anajô através de um edital da prefeitura de Maceió, que priorizava afroempreendedores. Através desse projeto, Felipe teve um estande para vender seus produtos em 2017, 2018, 2019⁶², além de uma exposição de arte coletiva, a qual o Bamba, que é artista plástico, participou.

Figura 46. Moustapha no Centro de Maceió, 2019.



Fonte: Imagem do autor

⁶¹ Essas observações geralmente são semanais ou quinzenais.

⁶² A edição de 2020 foi adiada para janeiro de 2021 por conta da pandemia e por conta dela eu não compareci.

Figura 47. Estande do Felipe no projeto “Vamos subir a Serra”, 2017.



Fonte: Imagem do autor

Em 2017 e 2018, o Magal de Touba muda de local e passa a ser realizado em uma casa de festas chamada Palazzo, localizada na Rua Manaus, no Prado, local maior e com melhores estruturas, segundo meus interlocutores, onde poderiam dar mais conforto aos convidados. Além dessas celebrações, também estive presente no *Kourité* (carneiro comido no pós-ramadã), *Tabaski* (festa do sacrifício do carneiro em homenagem ao ato de fé de Abraão para com Deus), o *Maouloude* (Também chamada de Gamou de Tivaouane que comemora o nascimento de Maomé) e nas *Dahiras*, que são reuniões que ocorrem sempre às segundas-feiras com orações e leitura do Alcorão e das *Khassidas*⁶³, em que eles conversam sobre suas dificuldades, projetos e fazem doações para um fundo que será utilizado caso haja necessidade. Em todas essas atividades, ajudei na organização (com exceção da *Dahira* em que só participei) além de ir junto com eles fazer as compras do carneiro, carne de boi e demais compras nos supermercados de Maceió. Na maioria das vezes, compartilhei refeições com eles, seja almoço no Centro e, principalmente, o jantar nas respectivas residências, onde comemos todos juntos comidas típicas do Senegal como o *thièbou yape* (lê-se tchiebou iape), *yassa guinar*, *soupe kania*, *thièboudieune* (lê-se tchiebou diène), *thièbouguinar* (lê-se tchiebou guinar), e o *tchou*. Todas as comidas são feitas por eles, sendo que uns já sabiam cozinhar antes da chegada ao Brasil e a Maceió, outros tiveram dicas das mães ou esposas e ensinaram aos que não sabiam.

⁶³ O Alcorão é o livro sagrado da religião muçulmana, enquanto as *khassidas* são os poemas compostos por Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké para glorificar a Deus e o profeta Maomé.

Figura 48. Num supermercado, em Maceió, realizando compras para o Magal de Touba, 2019.



Fonte: Imagem do autor

Figura 49. Na casa do Félix, descascando alho para o Magal de Touba, 2018⁶⁴.



Fonte: Acervo pessoal de Felipe

⁶⁴ Na sala estavam o Félix, eu, Aziz, o Oumar, assim como Felipe, o autor da foto.

Figura 50. Thièbou guinar (arroz com frango).



Fonte: Imagem do autor, 2018.

Também realizei cinco entrevistas com os senegaleses já apresentados acima; três entrevistas em 2018; e duas em 2019. O objetivo das entrevistas era obter informações sobre a vivência deles no Senegal, suas motivações para migrar, as rotas percorridas, tanto no exterior quanto no Brasil, a vivência em Maceió, a religião, as semelhanças e diferenças percebidas por eles entre a vida no Senegal e em Maceió, as relações afetivas entre namoros e casamentos, violência e os projetos de vida.

A escolha dos interlocutores para serem entrevistados seguiu algumas regras básicas: o primeiro foi o Felipe por ser o Presidente da Associação dos Senegaleses de Alagoas, constituindo a principal liderança. Em seguida, entrevistei Oumar por também ser uma referência entre os senegaleses. A escolha pelo Bamba foi principalmente pelo fato de ele ser artista plástico, o que, supus, traria significativas contribuições ao trabalho. E como já tinha entrevistado um *serere*, um *toukoupleur* e um *peul*, busquei conversar com um *wolof*, nesse caso o Mamegor, para contemplar toda a diversidade étnica dos meus interlocutores. O último entrevistado foi Moustapha por não residir mais em Maceió, porém ainda manter um forte vínculo com a cidade. Busquei compreender as razões de sua saída da capital alagoana o que traria novos contributos ao trabalho. Vale mencionar que todas as entrevistas foram em português já que todos eles compreendem bem a referida língua.

Assim, procurei priorizar, ao máximo, a diversidade, tanto de irmandades quanto populacional. Entrevistei dois *sereres*, sendo um Baye Fall e outro Muride, um *peul* que é

Baye Fall, um *wolof* que é Muride, e um *toukouleur* que é Tidjaniya. Um rico acervo de informações foi coletado como os detalhes das suas trajetórias, as redes que viabilizaram todas as viagens, as populações que os interlocutores são membros, os relacionamentos conjugais, as amizades, os conflitos em Maceió, e como a religião influencia em suas vidas, dentre outras questões.

O suporte metodológico para a realização de todo esse trabalho é a etnografia que consiste em “ir a lugares, voltar de lá com informações sobre como as pessoas vivem e tornar essas informações disponíveis a comunidade especializada, de uma forma prática, em vez de ficar (...) refletindo sobre questões literárias” (GEERTZ 2005, p.11). Ou seja, o pesquisador busca inserir-se em um determinado espaço, realizar observações, interagir com os interlocutores, entrevistá-los de modo que possam verbalizar sobre suas práticas sociais e suas representações para que, assim, o pesquisador venha a compreender como os indivíduos deste determinado grupo social se percebem como tal dentro da problemática proposta para a pesquisa ou, inclusivamente e não raras vezes, dar sentido e orientação à pesquisa.

Para isso foi necessária a construção de uma relação de confiança e intimidade que, nas palavras de Defreyne *et al* (2015) emerge

“da interação e [compartilhamento] de experiências comuns. Essa intimidade no caminho de cada pesquisador amplia-se e adquire sua profundidade em um espaço interpessoal, no qual o antropólogo e seus interlocutores se encontram. Nesse sentido, a intimidade é ao mesmo tempo um espaço individual e um espaço compartilhado, um ‘meio termo’ onde o diálogo começa” (DEFREYNE, 2015, p. 07. Tradução Livre).⁶⁵

A intimidade e a reflexividade é o cerne da reflexão proposta pelo Laboratório de Antropologia Prospectiva (LAAP) da Universidade Católica de Louvain-la-Neuve, na Bélgica. Nesta perspectiva, por exemplo, no âmbito mais específico do meu trabalho de campo, a intimidade foi construída gradativamente na relação com os meus interlocutores, compartilhando com eles, não raras vezes, refeições, trabalho, momentos religiosos sejam orações ou festas, e inúmeras conversas, as quais eles compartilharam a intimidade de suas vidas. E essa intimidade jamais pode ser abusiva, ao ponto de levar a público questões de fórum íntimo que foram reveladas pela relação de confiança construída ao longo dos anos. Nesse sentido, essa intimidade afeta tanto o pesquisador quanto os interlocutores, é o que

⁶⁵ « L’interaction, du partage d’expériences communes. Cette intimité dans le parcours de chaque chercheur, se prolonge et acquiert son épaisseur dans un espace interpersonnel, celui où se croisent l’anthropologue et ses interlocuteurs. En ce sens, l’intimité est en même temps un espace individuel et un espace partagé, un <<entre-soi>> où s’engage le dialogue » (DEFREYNE, 2015, p. 07).

Jacinthe Mazzocchetti (2015), também pesquisadora do LAAP, chama de *double affectation*, literalmente dupla afetação, em suas palavras

No contexto das pesquisas etnográficas, a noção de dupla afetação refere-se à questão dos afetos e suas incidências, bem como à do lugar negociado. Conseqüentemente, por um lado ser afetado é sentir, receber, encontrar [Fravret-Saada, 1990], e isso de acordo com a pessoa que somos, em um momento preciso. Além disso, muitas vezes os afetos se revelam a chave para a compreensão de certas questões fundamentais. Ouvir os transtornos emocionais causados por situações de pesquisa faz parte de uma etnografia sensível (Laplatine, 2005). Por outro lado, ser afetado é também ocupar um lugar. O afeto também se inter-relacionou com a pessoa que somos e / ou o que representamos, às vezes sem nosso conhecimento. Lugar continuamente negociado e renegociado, portanto, entre o que somos em um espaço-tempo singular e esses lugares que nos são dados, a partir dos quais fazemos pesquisas” (MAZZOCCHETTI, 2015, p. 85/86. Tradução Livre).⁶⁶

Sob essa ótica, a imersão na pesquisa também me afetou, assim como os meus interlocutores, ao ponto de alguns deles⁶⁷ acharem que eu era um policial infiltrado, por tirar tantas fotos e fazer tantas perguntas sobre, dentre outras coisas, os detalhes da trajetória deles até o Brasil. Essa afetação ocorreu de duas maneiras. Primeiro o que sou politicamente perante o mundo, começa a ser construído a partir das mensagens transmitidas pelo *reggae* que criaram em mim um sentimento de solidariedade e uma busca por me conectar com as culturas negras⁶⁸ e o movimento negro. Foi na universidade que me reconheci negro, e com o tempo ajudei a fundar organizações⁶⁹ que compõem o movimento negro alagoano. Essa vivência pessoal me possibilitou contribuir na construção de um mundo de relações mais solidárias, afetivas, um mundo com mais respeito aos Direitos Humanos.

A outra é bem mais delicada externar, pois, sou uma pessoa extremamente tímida e não sei “fazer amizades”, esse foi meu dilema inicial, como me aproximar. Lembro-me do

⁶⁶Texto original: “Dans le cadre des enquêtes ethnographiques, la notion de double affectation fait référence à la question des affects et de leurs incidences, ainsi qu’à celle de la place négociée. En conséquence, d’une part, être affecté, c’est ressentir, recevoir, rencontrer [Fravret-Saada, 1990], et ce en fonction de la personne que nous sommes, à un instant précis. En outre, les affects se révèlent souvent être des clefs de compréhension de certains enjeux clefs. Être à l’écoute des chamboulements émotionnels provoqués par les situations d’enquête participe d’une ethnographie sensible (Laplatine, 2005). D’autre part, être affecté, c’est aussi occuper une place. Affectation également inter-reliée à la personne que nous sommes et/ou à ce que nous représentons, parfois à notre insu. Place négociée et renégoiée en permanence dès lors entre ce que nous sommes dans un espace-temps singulier et ces places que l’on nous donne, à partir de laquelle nous menons recherches” (MAZZOCCHETTI, 2015, p. 85/86).

⁶⁷ Principalmente, os senegaleses que eu tinha menos contato, embora eu sempre dissesse que era um pesquisador, existia uma certa desconfiança, que com o tempo tudo se esclareceu.

⁶⁸ Manifestações políticas e culturais nas mais diversas áreas seja música, cinema, literatura, dentre outros pensados e criados por negros e negras.

⁶⁹ Uma delas foi um coletivo de negros e negras da UFAL que não existe mais, a outra foi o Instituto do Negro de Alagoas, organização ainda atuante, só que atualmente não faço mais parte dela.

Magal de Touba de 2016, a minha primeira participação. Cheguei ao local perguntei se podia entrar, dei bom dia e sentei. Felipe olha para mim, vem conversar comigo e já quebra toda a minha apreensão, conversamos muito fiquei bem tranquilo e feliz, mas não sem antes eu ter cometido uma “gafe”, quando a Joseane, esposa do Félix, traz o café da manhã eu digo “quero não, obrigado já tomei café”, eles olham um para o outro meio espantados e constrangidos e logo eu me desculpo peço água e como os sanduíches. Aprendi ao longo da pesquisa que a comida é oferecida com amor, acolhimento, gratidão e não é algo que devemos não aceitar. A intimidade na pesquisa é, por conseguinte, interação, é cumplicidade e troca.

Em outros termos, se minha presença afeta meus interlocutores, gerando em alguns uma desconfiança inicial, a minha forma de ser os deixou também confortáveis para abrirem suas vidas, como eles diziam na época “você sempre que vê a gente, você para e nos cumprimenta, pergunta como a gente está, sempre chega cedo a nossas atividades e nos ajuda também. A gente vê isso, então, nós vamos ajudar você no que precisar”. Ou seja, se eu marco o campo de pesquisa com minha presença é fato que esse campo também está “impregnado” em mim me moldando (DEFREYNE *et al*, 2015).

Dentro desse contexto, é relevante resgatar outra reflexão de Geertz (2001) ao retomar uma análise de Malinowski (1978), de que não é necessário ser um nativo para se analisar e compreender um fenômeno social particular. O que ocorreu foi uma aproximação, como dito anteriormente, que buscou contemplar as necessidades da produção desta tese para que, assim, o pesquisador não ficasse limitado pelo horizonte do grupo que está sendo analisado, nem tampouco, ficasse cego e surdo às sutilezas das representações simbólicas do grupo em questão.

Complementado a reflexão sobre o trabalho de imersão no campo, Hampaté Bâ (2010) ilustra bem quando diz que

o pesquisador deverá se armar de muita paciência, lembrando que deve ter ‘o coração de uma pomba, a pele de um crocodilo e o estômago de uma avestruz’. ‘O coração de uma pomba’ para nunca se zangar nem se inflamar, mesmo se lhe disserem coisas desagradáveis. Se alguém se recusa a responder sua pergunta, inútil insistir; vale mais instalar-se em outro ramo. Uma disputa aqui terá repercussões em outra parte, enquanto uma saída discreta fará com que seja lembrado e, muitas vezes, chamado de volta. ‘A pele de um crocodilo’, para conseguir se deitar em qualquer lugar, sobre qualquer coisa, sem fazer cerimônias. Por último, ‘o estômago de uma avestruz’, para conseguir comer de tudo sem adoecer ou enjoar-se” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 211/212).

Como técnica de coleta de dados, faço uso da observação direta que dá a possibilidade de se registrar acontecimentos em tempo real, bem como retratar um determinado contexto.

Ressaltando que, segundo William J. Goode (1979, p.158), o pesquisador não precisa necessariamente desempenhar as mesmas atividades que os interlocutores desempenham para ser um observador participante, ou seja, nesse caso não sou praticante do islã, contudo, busquei imergir no cotidiano dos meus interlocutores, construir uma relação interpessoal que pudesse facilitar o estabelecimento de uma relação de intimidade propícia para a troca de informações e conhecimentos, possibilitando, ao mesmo tempo, o necessário estranhamento, condição fundamental para uma adequada interlocução e uma análise compreensiva das informações etnográficas.

Também, fiz recurso aos procedimentos da História Oral (FELDMAN-BIANCO, 1995) que busca através das narrativas de vida dos interlocutores captar suas experiências nos mais variados campos em que estiveram ou estão inseridos. As entrevistas possibilitaram, assim, saber um pouco da realidade deles lá no Senegal, reconstruída sua biografia e toda a trajetória até chegar a Maceió, bem como descortinar como se relacionam com a população local, as redes que possibilitaram a viagem e sua permanência, as características da religião praticada por eles, dentre outras questões.

Outra questão importante é a utilização da iconografia, mais precisamente, as fotografias como um recurso para descrever, narrar e também fixar memórias, vivências e experiências. Assim como as descrições etnográficas e as análises, as fotografias contam histórias, reforçam argumentos, ou melhor, serão/são argumentos visuais. A esse respeito Bittencourt (1994) em seu texto *A fotografia como instrumento etnográfico* aponta para questões que são fundamentais nesse debate. A primeira é que a fotografia é um compromisso com o real, é a “captura” de um fragmento de um determinado fato social e, além disso, a escolha da fotografia perpassa pela subjetividade do fotógrafo (pesquisador), ou seja, “a fotografia é orientada pela forma como o pesquisador interpreta a realidade”. Nas palavras da autora:

a fotografia toma-se o meio pelo qual o encontro humano, que forma a base da etnografia, é destacado e posicionado em uma moldura de significados. Se o encontro etnográfico consiste em um relato de experiências vividas e compartilhadas, fotografias, enquanto meios e produtos desta experiência, fornecem pronunciamentos visuais dos indivíduos portadores e criadores de suas culturas e do etnógrafo que recria um universo de sentido (BITTENCOURT, 1994, p. 239).

Nesse contexto, as fotografias apresentam informações visuais que caminham junto com as descrições e análises, levando a importantes pistas reflexivas e a relevantes conclusões sobre o cotidiano dos senegaleses em Maceió, que perpassam pelos locais de residência, de trabalho, por momentos religiosos e de alimentação. Assim, as fotografias são parte integral

do trabalho de pesquisa compondo de forma orgânica a argumentação. Igualmente, as descrições etnográficas e análises, as imagens e os registros fotográficos constituem como já mencionado, “argumentos visuais” centrais e integrantes de todo o processo de pesquisa.

O campo, mediante uma etnografia densa (GEERTZ, 1999; 2005) trouxe muitas informações e, a partir das narrativas migrantes, das observações e conversas informais, diversas categorias, tanto analíticas quanto descritivas, êmicas e éticas foram necessários mobilizar para analisar a realidade descrita.

1.4 PENSANDO A PROBLEMÁTICA DE PESQUISA

De que forma as celebrações religiosas, o comer junto e o associativismo funcionam como espaços de manutenção e fortalecimento das identidades dos senegaleses em Maceió? Desde o início da pesquisa algo extremamente característico era a união entre os senegaleses. Tudo sempre era/é feito de forma comunitária desde as refeições, passando pelos batizados e pelas celebrações religiosas. A migração é algo característico da cultura e sociedade senegalesas e, estando longe de seu país, os senegaleses buscam na sua vivência comunitária se aproximar ao máximo das suas raízes. Seja de forma mais íntima em suas casas, ou em celebrações coletivas com a presença da comunidade local, os senegaleses amenizam a saudade de casa e, conseqüentemente, fortalecem suas raízes identitárias. Essa saudade, Félix, um dos meus interlocutores, descreve da seguinte forma: “viver viajando é muito difícil, saudade longe da família, dinheiro não é nada, a principal riqueza é a família. Ameniza a gente aqui estando sempre juntos, mas a saudade é grande” (Felix, outubro de 2020).

Há, nesse tecido amplo que são as migrações transnacionais, um misto de sentidos. Seja na percepção de que a estadia nos países de migração é algo temporário, uma vez que por mais que eles viagem, suas raízes estarão sempre no Senegal e os migrantes deveriam ser fiéis a suas origens. Essa mensagem é transmitida, por exemplo, na canção *immigrés*, do músico senegalês Youssou N’Dour que também tem alguns pontos que coadunam com a visão do Félix, ou seja, a principal riqueza é estar com sua família. Mesmo os que buscam se estabelecer permanentemente nos países de migração, porém sem jamais perder o vínculo com o Senegal. Outro ponto, é que há uma forte identidade religiosa que molda a vida dos migrantes. Fazer parte de uma irmandade é usufruir da proteção material e simbólica que os encoraja a viajar e enfrentar o desconhecido.

E é esse universo cultural e espiritual que é “reconstruído” na diáspora. De forma particular deve-se apontar o Grand Magal de Touba, celebração em homenagem à principal liderança espiritual do muridismo. Nessa festa, realizada nos diversos países onde residem imigrantes senegaleses, a identidade Muride é vivenciada e compartilhada em grupo, agradecem a Deus, ao seu guia e seus cânticos religiosos funcionam como pontes que os conectam a sua cidade sagrada, Touba. Na celebração do Magal, através dos cânticos, da comida, das orações e demais momentos em comunidade, eles se reconectam com suas casas, seus familiares, suas origens. A esse respeito, uma contribuição importante é feita por Feldman-Bianco (1995, p. 4), em sua pesquisa sobre os imigrantes portugueses em New Bedford nos EUA, a autora afirma que: a “(re) construção de camadas de tempo e espaços da terra natal, sobrepondo significados e valores culturais que estão muitas vezes em conflito, reflete a forma pela qual os migrantes percebem e confrontam mudanças dramáticas nas suas condições de existência”. Dito de outra forma, viver em outro país, tendo que conviver e negociar com outras culturas, com costumes diferentes e longe da família, os estimula a buscarem os referenciais de sua terra natal para manterem suas identidades, ou seja, agradecer a Deus e rememorar a trajetória dos seus guias religiosos é fundamental para que assim eles se fortaleçam na diáspora.

E são esses espaços que pretendo analisar como “reconstruções do Senegal em Maceió”, obviamente para chegar até esse ponto irei trilhar um longo e cativante caminho.

1.5 ESTRUTURA DA TESE

Esta tese apresenta como ponto principal a visão dos meus interlocutores senegaleses sobre sua trajetória migratória e as interfaces com o país de origem, sua cultura e religião. A centralidade analítica encontra-se, pois, situada nas narrativas etnográficas compulsadas pelo trabalho de campo. O trabalho que sintetiza a pesquisa está dividido em três capítulos.

O primeiro capítulo foi feito a partir da reconstituição das trajetórias de alguns dos meus interlocutores desde o Senegal passando por todos os outros países e cidades que eles percorreram até sua chegada a Maceió/AL. Essas reconstituições possibilitaram trazer à tona as redes de informação e de solidariedade, as diversas rotas de entrada no Brasil, além das dificuldades do trajeto. Esse capítulo também contém o debate sobre a ausência/presença⁷⁰ de

⁷⁰ Presença porque o esforço dos migrantes é assegurar as melhores condições de vida das mulheres e demais familiares que ficaram no Senegal.

mulheres migrantes senegalesas em Maceió e as razões para que elas não acompanhem seus companheiros nessa empreitada migratória ou sigam para Maceió após seus maridos estarem estabelecidos. Para a construção desse capítulo foram acionadas algumas categorias, nomeadamente: migrações transnacionais (FELDMAN-BIANCO, 2015; 1999), mobilidade (DEFREYNE, 2015), circuitos da mobilidade (JOSEPH, 2015), redes (MASSEY et al, 1993) e dádiva (MAUSS, 2017).

No capítulo subsequente analiso os diversos “palcos” de interação na capital alagoana que vão desde os locais de trabalho no Centro da cidade até suas residências. Nessa imersão no campo compartilhei diversos momentos com meus interlocutores e um desses momentos foi, precisamente, a partilha de refeições que foram espaços privilegiados em que constatei de forma mais precisa uma das características mais marcantes dos senegaleses, o comunitarismo, o que pôde ser observado ao longo da pesquisa em praticamente todas as atividades, seja de trabalho, lazer, alimentação e religião. O ato de comer junto faz parte da cultura e identidade dos senegaleses. Esses espaços de interação nem sempre são harmoniosos apresentando conflitos e permitindo descortinar o afloramento do racismo e da xenofobia. Neste capítulo utilizei os conceitos de sociabilidade (SIMMEL, 2006; FRÚGOLI JÚNIOR, 2007; REZENDE, 2001), cotidiano (GOFFMAN 2004; BERGER E LUCKMAN, 2007; CERTEAU, 2020), alimentação (CONTRERAS & GRACIA, 2005; NASCIMENTO, 2015; MONTANARI, 2013), fronteiras, violência racial e xenofobia (MBEMBE, 2017; 2019; NUNES & CAVALCANTI, 2014).

No terceiro capítulo, analiso a religiosidade e as características do islã africanizado praticado pelos senegaleses e de como essa realidade espiritual é impactada e impacta (pel) o contexto de migração, visto que, fundamentalmente, é na “recriação” desses espaços que eles se fortalecem espiritual e identitariamente na diáspora. O Magal de Touba, o Tabaski, o Gamal de Tivaouane, o Kourité, os momentos de oração, as histórias vivenciadas e trazidas por eles no Senegal, além da análise da arte (em especial as pinturas) de inspiração religiosa produzida por um interlocutor, foram os principais espaços de análise. Os principais conceitos acionados na análise deste capítulo foram religião (ELÍADE, 1992; GEERTZ, 2017; BÂ, 2010; SANNEH, 2001) e identidade (BARTH, 1998; NASCIMENTO, 2003; SODRÉ, 1999).

2. RECONSTRUINDO NARRATIVAS MIGRANTES: MÚLTIPLAS REALIDADES, TRAJETÓRIAS E REDES

Esse capítulo irá abordar as motivações, as redes de apoio e informações, as diferentes trajetórias e realidades de alguns senegaleses imigrantes residentes em Maceió, priorizando as suas narrativas, resgatando, processualmente, como se adaptaram às múltiplas dificuldades no caminho, as experiências vividas, as redes e solidariedade pré-existentes e construídas até a chegada ao Brasil e, especificamente, em Maceió/AL.

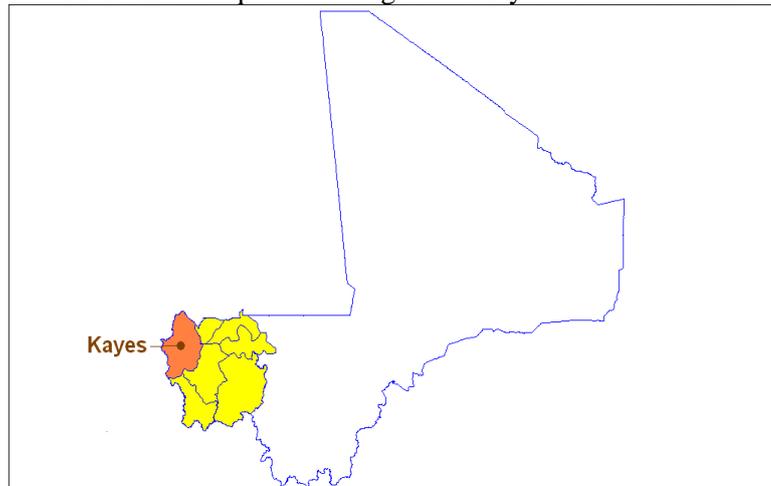
2.1 “ISSO SE CHAMA UMA VIDA IMIGRANTE”

As realidades, assim como as rotas utilizadas pelos senegaleses que vivem em Maceió, foram diversas e condicionadas em função da posse, ou não, do visto de entrada em países estrangeiros. Os que não possuem, os documentos elegíveis para entrada no país, tiveram uma trajetória muito mais difícil e que necessitou ser adaptada em quase todo o seu itinerário migrante. Iniciarei com a trajetória de Felipe, o senegalês mais antigo que chegou a Maceió em 2009 e, desde então, instalou residência na capital alagoana.

Modou Fall Dieng (Felipe) começou a estudar na escola francesa *Yelle Manel Fall* em 13 de outubro de 1989, tendo estudado das séries iniciais até o elementar, sendo que, depois, completou seus estudos na escola Cheikh Ibra Fall. Seus pais tinham plantações de milho, amendoim, além de uma loja de roupas e tecidos que sua mãe tomava conta. Ele ajudava seus pais tanto nas plantações quanto na loja e, com o tempo, também passou a trabalhar em uma padaria onde ganhou diploma de *pâtissier* (especialista em confeitaria, massas).

Em 2003, sai pela primeira vez do Senegal rumo ao Mali, mais precisamente à cidade de Kayes que faz fronteira com o Senegal. Em Kayes, ele trabalhou como ambulante em uma feira vendendo sandálias que comprava em Dakar.

Figura 51. Mapa do Mali em destaque toda a região de Kayes e a cidade de mesmo nome.



Fonte: Site Fracademic⁷¹

Trabalhou em Kayes durante alguns meses, onde morou em uma casa alugada, quando teve a oportunidade de ir a Cabo Verde, local em que seu tio paterno já estava residindo. Comprou a passagem e, ao chegar à capital Praia, foi recebido por seu tio e foram para um bairro chamado *Txadinha di Baxu* (Achadinha de Baixo), onde existia uma casa de *serigne* Touba⁷². Depois, segue viagem para a ilha da Boa Vista, onde trabalhou na construção civil durante quatro meses, como não se adaptou, pois tinha preferência por trabalhar como comerciante, conversou com um amigo e passou a comprar mercadorias e a vender. Após um período na Boa Vista, ele retorna à Praia e, depois, segue para a Ilha do Fogo tendo lá ficado dois meses para, novamente, retornar à Praia, já com o intuito de viajar para a Guiana Francesa.

⁷¹ Disponível em: <https://fracademic.com/dic.nsf/frwiki/310801>. Acesso em: 14 de agosto de 2018.

⁷² São locais que funcionam como associações, podendo ser em um imóvel específico, ou a casa dos próprios senegaleses.

Figura 52. Mapa de Cabo Verde



Fonte: Sites Google.

Para tal empreitada existiam algumas opções: a passagem saindo de Dakar com conexão em Paris pela *Air Caraíba* ou conseguir o visto de entrada no Brasil e seguir a partir da Praia rumo a Fortaleza. Optou pela segunda por ser esta, embora muito mais trabalhosa, a opção mais barata. E assim, em 2004, ele segue viagem rumo a Fortaleza, ao desembarcar sem falar bem o português, obteve ajuda de um policial federal, que o ajudou a trocar seu dinheiro e lhe deu orientações.

De Fortaleza ele pega um ônibus para Belém do Pará, em Belém pegou um barco rumo a Macapá de lá outro ônibus para Oiapoque. Segundo Felipe:

Lá no Oiapoque tem um riozinho que você atravessa naqueles barcos pequenos e leva você para São Jorge⁷³. São Jorge é na Guiana, depois em São Jorge você paga um carro rumo a Caiena, capital da Guiana. Como eu já tinha muitos amigos lá, eu decidi ir, mas depois que cheguei eu não gostei muito e decidi voltar de novo para o Brasil” (Felipe, fevereiro de 2018).

⁷³ São Jorge do Oiapoque (*Saint-Georges-de-l'Oyapock*).

Figura53. Mapa de São Jorge do Oiapoque em destaque.



Fonte: Site Wikipédia⁷⁴

Nessa empreitada algumas dificuldades ocorreram como a novidade de andar de barco. “Geralmente, os brasileiros perguntam para gente ‘você veio de barco?’ Mas, eu nunca entrei em um barco na minha vida, a primeira vez foi Belém-Macapá, eu até passei mal” (Felipe, fevereiro de 2018). Outra dificuldade foi a falta de dinheiro ao chegar a São Jorge do Oiapoque, que o fez improvisar uma “saída” de certa forma perigosa. Quando foi pegar o carro, o motorista só aceitava pagamento à vista, ele não tinha dinheiro e, então, conversou com um amigo senegalês por telefone e o fez falar com o motorista e prometer que iria pagar a corrida. Ao chegar a Caiena, ele desce do taxi e vai embora sem pagar.

Como não gostou da Guiana Francesa retornou ao Brasil, passou dois meses e voltou para o Senegal. Algum tempo depois, seguiu para a França para, segundo ele, visitar seu primo. Por lá passou seis meses e depois retornou ao Senegal. Todas essas viagens em períodos diferentes revelam sua opção de levar uma vida migrante. Quando o perguntei o motivo de viajar tanto ele, assim, me respondeu:

Hoje em dia, o Neymar está na França, porque o Neymar foi para o Paris Saint-Germain? Porque o Santos pagava pouco, transferiu para o Barcelona, do Barcelona transferiu-se para o Paris Saint-Germain, porque pagava mais dinheiro. Mas se o Neymar ganhasse bem aqui no Brasil, ele não sairia do país dele. É desse mesmo jeito que a gente está aqui no Brasil, mas a gente não esquece a família de lá [Senegal] tudo que a gente tem, tudo que a família precisa lá a gente divide com a família. (Felipe, fevereiro de 2018)

Ao longo desta tese será possível observar que Felipe explica sua realidade e por extensão a de seus conterrâneos de maneira bem didática e em muitos casos trazendo para

⁷⁴ Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A3o_Jorge_do_Oiapoque#/media/Ficheiro:Map-Saint-Georges_de_l'Oyapock.svg Acesso em: 14 de agosto de 2018.

uma realidade brasileira para facilitar o entendimento e, nesse caso específico, que a sua motivação para migrar é econômica, para poder propiciar o bem-estar à sua família.

E é nesse contexto de viagens e vivências não muito exitosas no campo laboral, que entra o Brasil que, até então, não era um destino desejado, mas, pela rápida e boa experiência que teve ao passar, principalmente por Fortaleza, enxergou no país boas possibilidades para viver e trabalhar. Em suas palavras:

Eu não gostava do Brasil antigamente, porque no Senegal se mostra reportagem do Brasil e mostra geralmente policial trocando tiro com bandido. É igual imagino essas imagens que vocês veem da África que dizem que o povo está com fome, está magro. Isso não existe, é uma imagem que discrimina a África. Isso daí que eu falo com você sobre polícia trocando tiro com bandido, sobre a putaria, eu não vi durante esse tempo todo que eu vim morar. Eu fui bem recebido no Brasil, eu fui muito bem recebido desde a hora que eu cheguei ao aeroporto de Fortaleza. (Felipe, fevereiro de 2018).

Assim, em 2009, decide voltar ao Brasil desembarcando em Fortaleza/CE seguindo viagem para Uberlândia/MG onde tinha alguns amigos. Nessa cidade teve a oportunidade de trabalhar em um frigorífico da Sadia, mas não quis, por ter a preferência em trabalhar com vendas, como já informado acima. E foi nessa época (julho de 2009), que o governo brasileiro sob a presidência de Luiz Inácio Lula da Silva, por meio da Lei de Anistia Migratória, concedeu documentação a milhares de imigrantes, sendo ele (Felipe), um dos beneficiados conseguindo o visto permanente, uma vez que seu visto temporário tinha vencido.

Ainda em 2009, segue para São Paulo/SP e passa a trabalhar vendendo joias. Ele narra que começou a sentir dificuldades por conta da fiscalização. Em decorrência dessa situação, seu tio, que residia em Fortaleza, fala para ele:

Vamos para uma cidade que está perto de Recife que se chama ‘Maçayoró’. A gente antes de chegar aqui [em Maceió] achava que o nome era Maçayoró. A gente foi em uma agência de viagem para comprar uma passagem, mostramos o nome Maçayoró com ‘yoró’ o ‘cara’ falou para mim ‘não tem cidade com esse nome não’, mas tem na internet! Ele me deu um computador, eu cliquei e saiu o nome Maceió. (Felipe, fevereiro de 2018).

Chegaram a Maceió, se hospedaram em uma pousada e passaram a trabalhar no Centro da cidade. Felipe adaptou-se bem e decidiu ficar morando de vez na capital alagoana. Sua experiência, ele a descreve da seguinte forma: “[...]fomos muito bem recebidos, eu posso dizer que, depois de Fortaleza, eu amo muito Alagoas porque minha filha nasceu aqui, ela é brasileira, africana, senegalesa” (Felipe, fevereiro de 2018).

Embora tivesse estabilidade, a busca por uma melhor condição de vida era o que o motivava. E, obviamente, fazer com que sua família designadamente o pai, a mãe, a esposa e os filhos levem uma vida ainda mais confortável. Sendo esse um dos pilares do muridismo, ou seja, a proteção da família e, principalmente, dos pais é algo sagrado. Trata-se, pois, do mandamento “honra teu pai e tua mãe” e que deve ser seguido à risca. De acordo com Kane (2001), embora exista uma variedade de vivências e, de certa forma, de interpretações do muridismo, dois pilares são fundamentais: a proteção dos pais e o investimento na irmandade, sendo este último muitas vezes traduzido na doação de quantias em dinheiro, ou bens, em alguns casos elevadas e destinadas ao guia (*serigne, marabout*).

Figura 54. Mapa da trajetória do Felipe até sua chegada a Maceió



Fonte: Imagem do autor.

No mapa acima, é possível visualizar a trajetória do Felipe até chegar a Maceió. Todos esses espaços percorridos por ele, ou melhor, os circuitos da sua mobilidade (JOSEPH, 2015) são espaços constituintes da sua vida, espaços “vivos” que ele interagiu e que fazem parte de sua vida comprovando ainda mais a existência de uma rede de articulação entre os senegaleses nos diversos cantos do mundo. Felipe foi acolhido por seu tio em Cabo Verde e ficou em uma casa de *serigne* Touba, localizada no bairro de *Txadinha* (Achadinha de Baixo), foi para a Guiana Francesa onde tinha primos, assim como na França e, no Brasil, chega à Fortaleza, segue para Uberlândia em que tinha amigos, da mesma forma em São Paulo e, de certa forma, conecta Maceió a essa rede transnacional, sendo ele também uma figura acolhedora para outros senegaleses, que vem a Maceió, como, por exemplo, seu cunhado o Yamar e o Moustapha.

Nessa perspectiva, a mobilidade é entendida a partir de Defreyne (2015) que ao tratar da migração desde a Ilha de Santo Antão em Cabo Verde para os países europeus, nomeadamente o Luxemburgo, a define como “a circulação de pessoas e de bens através das fronteiras físicas” (Ibidem, p. 235). Outro conceito complementar a esse, é desenvolvido por Joseph (2015) em sua análise da mobilidade haitiana no Brasil, Suriname e na Guiana Francesa perspetivando e conceitualizando-a como “circuitos da mobilidade” que:

[...] se referem aos lugares percorridos, vividos e praticados pelas pessoas entre diferentes polos do espaço da mobilidade internacional. Os circuitos da mobilidade devem ser entendidos a partir da circulação dos bens, das pessoas e da informação entre diferentes polos e suas implicações sobre a construção dos espaços sociais [...]. (JOSEPH, 2015, p.91).

Ou seja, os “circuitos”, por onde Felipe transitou, são espaços “vivos” e de intensa interação seja com os próprios senegaleses, com as populações locais, ou com os agenciadores (coiotes) - como será visto adiante nas outras trajetórias -, ou mesmo as polícias de diferentes países, além é claro de outros migrantes, nesse caso específico os haitianos. Todos são membros de uma “sociedade das mobilidades transnacionais”.

Nesses processos de mobilidade, as redes são fundamentais e são entendidas sob a ótica de Massey *et al* (1993). Com efeito, este autor argumenta que existe uma relação direta de solidariedade entre os migrantes, sejam eles parentes, amigos ou oriundos do mesmo local de destino e que essas redes informam e facilitam os trajetos de outros migrantes, em suas palavras:

As redes de migração são compostas por laços interpessoais que conectam os migrantes, os migrantes anteriores e os não-migrantes em áreas de origem e destino através de laços de parentesco, amizade ou pertencentes à mesma comunidade de origem. As redes aumentam as possibilidades de fluxo internacional, reduzindo os custos e os riscos do deslocamento e aumenta os desejados benefícios econômicos da migração. (MASSEY *et al*, 1993, p.448. Tradução livre)⁷⁵

As histórias que os migrantes senegaleses carregam consigo, assim como os diversos lugares pelos quais percorrem, muitas vezes, não são os que foram planejados de início. As dificuldades encontradas na trajetória, as redes de informação e de solidariedade que surgem ao longo do caminho fazem com que ocorram mudanças e adaptações ao longo do trajeto.

⁷⁵“Migrant network are sets of interpersonal ties that connect migrants, former migrants, and non-migrants in origin and destination areas through ties of kinship, friendship, and shared community origin. They increase the likelihood of international movement because they lower the costs and risks of movement and increase the expected net returns to migration” (MASSEY *et al*, 1993, p. 448).

Além disso, as rotas escolhidas e que são condicionadas pela dificuldade, ou não, de se conseguir o visto de entrada para o Brasil, faz alguns buscarem rotas alternativas para entrar em solo brasileiro e solicitar a documentação uma vez entrados. E, dessa forma, muitos dentre esses vários dos meus interlocutores - como será visto mais adiante-, saem de seus países sem saber das reais dificuldades que vão encontrar e quais as trajetórias vão seguir. Na verdade, só no caminho muitos vão se adaptando e criando redes para superar os percalços da viagem e saber quais locais seguir. Nesse contexto há candidatos a emigrar que já têm todo o trajeto previamente definido. Porém, no caminho essas rotas, por circunstâncias diversas, são ou podem ser modificadas e, muitas vezes, eles contam com a solidariedade de pessoas locais nos diversos pontos de trânsito, nas diversas fronteiras para poderem dar concretude aos objetivos prévia e longamente definidos.

Cabe destacar que o Brasil teve sua visibilidade internacional ampliada por fatores como a Copa do Mundo de 2014 e as Olimpíadas de 2016, e para além desses eventos, o desenvolvimento das Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), tais como *Facebook* e *Whatsapp*, facilitaram as redes de informação sobre rotas e pessoas com quem negociar para se chegar ao destino desejado além do crescimento econômico do referido país tornando-o a sexta maior economia mundial em 2011. Esses foram fatores fundamentais para essa maior visibilidade internacional e, conseqüentemente, sua emergência como um destino para muitos senegaleses que buscavam migrar a fim de melhorar suas vidas, bem como de suas respectivas famílias.

Dessa forma, por ser uma migração recente, muitos senegaleses que são “pioneiros” em utilizar determinadas rotas e redes de informação e transporte, posteriormente acabam eles próprios se tornando cabeças dessas redes informando aos seus conterrâneos os trajetos mais viáveis para entrar no Brasil. Nesse contexto, os celulares conectados com a *internet* também são fundamentais para a criação e consolidação dessas redes, uma vez que os que já migraram passam informações para seus conterrâneos ampliando laços e facilitando de certa forma a vinda de outros senegaleses.

Além disso, para realizar tal empreitada, a benção dos pais é extremamente importante e, mesmo longe de seu país, encontrando-se, por vezes, em outro continente, a unidade e a solidariedade familiar, mesmo à distância, permanecem sempre fortes. Toda essa realidade se enquadra também na perspectiva de “famílias transnacionais”, descritas por Feldman-Bianco como construções sociais em que as famílias mantêm laços afetivos, econômicos e de ajuda mútua na tomada de decisões conjuntas e resolução de problemas (FELDMAN-BIANCO, 1999). Outra observação importante é que essas “comunidades transnacionais” incluem “redes

de relações sociais, materiais e simbólicas formadas com parentes radicados em outros países do mundo” (Ibidem, p.11).

Muitos senegaleses possuem pelo menos um amigo ou parente que já foi, ou leva uma vida migrante, sendo, dessa forma, a migração parte constitutiva da cultura senegalesa. No escopo da presente tese, e corroborando o que acabou de se afirmar, vários de meus interlocutores possuem parentes em outras cidades, estados ou mesmo países, como a Argentina, Estados Unidos, França e a Itália.

2.2 “EU TINHA UM PRIMO QUE MORAVA LÁ NA ARGENTINA”

No Senegal, Youssou Diop estudou alguns anos, depois deixa a escola para se especializar em marcenaria e trabalhar nesse ofício. O que ganhava como marceneiro não era suficiente para ele se sustentar, ainda ajudar sua família e realizar seus projetos como ter uma casa para si.

Um primo seu que estava na Argentina, com o qual ele sempre mantinha contato por telefone, lhe informa que no país sul-americano era melhor, ele poderia ir a esse país, que o dinheiro valia mais que o Franco CFA (moeda do Senegal). Se ele fosse para lá ele conseguiria dinheiro para realizar o que ele desejava.

Até então, ele nunca tinha saído do Senegal e para realizar a viagem começa a se organizar. Primeiro, conseguindo um visto de entrada no Brasil, para de lá seguir de ônibus para a Argentina, uma vez que não havia mais consulado argentino no Senegal. Conseguindo o visto de turismo do Brasil em 2012, ele segue para Dakar e pega um voo com conexão em Madrid na Espanha e de lá para o Rio de Janeiro/RJ. Ao chegar à capital fluminense segue para a rodoviária e pega um ônibus rumo a Buenos Aires, capital da Argentina, onde seu primo o aguardava.

A migração de senegaleses para a Argentina se inicia em meados da década de 90 do século XX, atraídos principalmente pela valorização da moeda argentina, quando um peso era equivalente a um dólar. Nesse período, inclusive, ainda existia representação diplomática argentina no Senegal que, no entanto, viria a ser fechada, junto com diversas outras, por conta da crise econômica de 2002 (KLEIDERMACHER, 2019).

Com o fechamento da embaixada, as dificuldades para se conseguir o visto para a Argentina aumentaram, as opções eram se deslocar para a Nigéria ou Marrocos, países mais próximos e que contavam com embaixadas argentinas. Contudo, tais deslocamentos gerariam

altos custos financeiros para os potenciais migrantes, e, além do mais, não tinham a garantia de conseguir o visto (ZUBRZYCKI, 2017).

Assim, por conta dessas dificuldades, os senegaleses buscaram rotas alternativas, como: conseguir o visto de turista para entrar no Brasil, que contava com representação diplomática no Senegal, e de lá seguir para a Argentina. Nesse processo de intensificação de vistos solicitados e concedidos aos senegaleses pelo governo brasileiro este passou a dificultar a concessão da autorização de entrada no Brasil, fazendo os senegaleses buscarem novas alternativas. Dentre essas alternativas, destaca-se o recurso aos voos para o Equador, seguindo por via terrestre pelo Peru, Bolívia até entrarem na Argentina⁷⁶. Uma outra rota era pelo Equador, seguindo pelo Peru, entrando no Brasil pelo Acre e, assim, seguir para a Argentina (GOLDBERG & SOW, 2017).

De acordo com Zubrzycki (2011), entre 2005 e 2008 vários senegaleses que estavam na Argentina entraram no país pelo Brasil, o que confirma que essa rota já era bem conhecida sendo está a que foi utilizada por Youssou valendo-se das diversas redes de informação e acolhimento muito característico entre os senegaleses.

Na Argentina, a imigração senegalesa é majoritariamente masculina e concentra-se principalmente em Buenos Aires, sua principal atividade laboral é o comércio informal, assim como, em diversas outras partes do mundo, ao ponto de Goldberg & Sow (2017) sugerirem que esse tipo de comércio está se configurando em um novo *ethos* econômico da comunidade senegalesa. Muito embora, também há os que exercem outras atividades trabalhando em padarias, restaurantes como garçons e cozinheiros, mecânicos, pedreiros, dentre outras atividades (TRAORÉ, 2009; ZUBRZYCKI, 2011).

A dificuldade econômica com a desvalorização do peso, somado a instabilidade para se conseguir residência fixa⁷⁷, também, pelo fato, de muitos terem entrado indocumentados na Argentina, além da Lei de migrações que não prevê concessão de residência temporária a trabalhadores migrantes informais, fizeram muitos senegaleses rumarem para o Brasil, de início para Caxias do Sul/RS e Passo Fundo/RS, onde tinha oferta de empregos com carteira

⁷⁶ O ativista senegalês M. Massar Ba que foi covardemente assassinado, chamou a atenção, em uma entrevista, para a prática de agenciadores tanto no Senegal quanto nos países sul-americanos. No Senegal, enganavam os migrantes dizendo vender passagens para a Argentina quando na verdade era para o Equador e chegando nesse país eles tinham que desembolsar mais quantias se quisessem chegar ao local que planejaram (GOLDBERG & SOW, 2017).

⁷⁷ Para maiores detalhes sobre esse assunto ver também: GOLDBERG & SOW. Migrantes senegaleses en Argentina: contexto sociopolítico-laboral y vulneración de derechos *In*: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa: múltiplos olhares**. Porto Alegre, Vol.I, EST Edições, 2017. p. 117-133; KLEIDERMACHER, Gisele. Aportes para el análisis de la migración senegalesa hacia Argentina y Brasil: Nuevas rutas en el marco de la economía global. *In*: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa: múltiplas dimensões**. Porto Alegre, Vol. II, EST Edições, 2019. p. 107-132.

assinada (formais) em frigoríficos, madeireiras, serralharia, dentre outros (KLEIDERMACHER, 2019; ZUBRZYCKI, 2017).

Essa realidade apresentada, é muito semelhante à de Youssou, que na capital argentina trabalhou com vendas (vendedor ambulante) até a situação começar a ficar mais difícil pelo fato de a moeda argentina estar se desvalorizando e o dinheiro que ele mandava para seus familiares no Senegal tinha que ser trocado por dólar, tornando-se, assim, bem oneroso. Essa situação o levou a tomar a decisão de vir ao Brasil, onde ele tinha um tio em Caxias do Sul/RS. Em 2013, ele segue viagem para a cidade gaúcha, trabalhando lá com carteira assinada por alguns meses. Porém, não estava satisfeito, uma vez que trabalhando com vendas sempre se pode ganhar mais, não havendo um salário limite e a liberdade de se deslocar sempre. Por isso, ele resolveu voltar a trabalhar com vendas, conversou com um amigo seu que estava em Cuiabá/MT tendo seguido viagem para a referida cidade. Na capital mato-grossense trabalhou até o final do ano de 2013, quando decidem, ele e seu amigo, que queriam trabalhar no litoral (em locais que tinham praias). Eles conversam com um amigo brasileiro que lhes indica Maceió, local, segundo seu amigo brasileiro, com praias muito bonitas. Assim, em 2014, eles seguem viagem para a capital alagoana, local onde eles não conheciam ninguém. Começaram a trabalhar na orla vendendo seus produtos (óculos, relógios), dormiram por um tempo em um hotel e como gostaram da cidade alugaram uma casa. Youssou está em Maceió até hoje, e seu amigo e conterrâneo seguiu outros rumos.

Figura 55. Mapa da trajetória de Youssou Diop até sua chegada a Maceió



Fonte: Imagem do autor.

Para os senegaleses que vieram da Argentina, como Youssou, o Brasil era apenas uma rota passageira e que, por circunstâncias adversas, como as dificuldades econômicas, acabou por constituir-se no lugar de residência. Youssou acabou por se tornar uma referência, ou “elo” do Senegal em Maceió, tanto que quando ele já estava estabelecido na cidade, convida seus amigos de infância como Ndiaga e Mamegor, que estavam no Brasil, para virem para a capital alagoana que aqui eles conseguiriam boas oportunidades de sobrevivência.

A trajetória de Youssou demonstra a diversidade de rotas que vão se construindo muito por conta das adversidades encontradas, tanto no caminho, mas, principalmente no caso desse interlocutor particular, pelas leis de restrição às migrações como, também, pelas crises econômicas.

2.3 “EU SEMPRE PENSO EM VIAJAR PARA AJUDAR MINHA MÃE⁷⁸”

Mostrarei a seguir a narrativa de Oumar que viajou até o Brasil sem visto, muito embora este não fosse seu destino inicial. No Senegal, ainda criança, Oumar deixou a escola para trabalhar e ajudar sua mãe nas despesas da casa. Trabalhou como sapateiro até se tornar adulto quando se muda para a cidade de Assomada, em Cabo Verde. Viveu lá por cerca de três anos e meio exercendo a atividade de compra e venda de ouro usado, joias quebradas etc. Porém, essas atividades laborais não eram suficientes para dar uma vida melhor à sua família, integrada pela mãe, pai, esposa e filhos. Nesse contexto de idas e vindas de Cabo Verde ao Senegal, Omar teve poucas oportunidades de trabalho aliado às dificuldades de conseguir entrar na Europa para tentar uma vida melhor. Assim, a Argentina aparece como uma opção viável, pois era um país com histórico de imigração senegalesa.

Cabe aqui um parêntese para destacar uma questão importante. A migração de membros da Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental - CEDEAO e especificamente, do Senegal para Cabo Verde, obedecem a algumas lógicas apontadas por Furtado (2012). A autora relata que essas migrações foram iniciadas em meados dos anos 1980 do século XX, motivadas pela instabilidade sociopolítica nos países de origem o que gera a busca por melhores condições de vida em outras regiões e países. Condições essas que incluem desde a “simples” busca por trabalho (no caso dos senegaleses), ou fuga de conflitos armados. Os atrativos para esses migrantes escolherem Cabo Verde, em linhas gerais, eram o

⁷⁸ Trecho da entrevista que realizei com Oumar.

crescimento econômico do país com destaque para a atividade turística, com PIB *per capita* superior aos outros Estados do CEDEAO. Somado a isso, o arquipélago

é visto como uma via para atingir outros destinos alternativos: a Europa (sobretudo desde 2008, quando se falou na possibilidade de uma parceria especial com a UE (União Europeia, e a América do Norte (facilitada pela sua posição geoestratégica, na encruzilhada da África, América e Europa (FURTADO, 2012, p. 119).

Como muitos imigrantes não conseguiram seguir rumo a outros países acabaram se fixando em Cabo Verde, exercendo trabalhos diversos em geral ligados à área do turismo como a hotelaria, restauração, serviços de limpeza, motorista, segurança e na construção civil (infraestrutura no país visando melhor receber os turistas), além de trabalharem no comércio informal. Nestes setores, os imigrantes exercem ocupações consideradas de segundo escalão das quais muitos cabo-verdianos rejeitam (FURTADO, 2012). Desse modo, o crescimento da economia e as ofertas de postos de trabalho, somados à posição geográfica privilegiada na “encruzilhada” de três continentes, atraíram, e vem se mantendo dessa forma para um número significativo de migrantes da CEDEAO, como pode ser observado pela trajetória do Oumar, assim como a de outro interlocutor, o Felipe, como já apresentado, que migra para Cabo Verde para trabalhar primeiro na construção civil e depois no comércio informal.

Vários senegaleses já residiam na Argentina, quando um primo⁷⁹ seu lhe indaga o porquê ele não ia ao referido país. Esse primo que indagou Oumar, diz ter um irmão que está na Argentina e ganhando dinheiro. Oumar conversa, então, com sua mãe e, assim, decide viajar para a Argentina. Uma questão que vale ressaltar é a forte relação de todos os meus interlocutores com suas famílias sempre citando a união existente entre todos e o fato de saírem de seus países para dar ou, ao menos, tentar dar uma vida melhor para os seus.

Como já mencionado, na trajetória de Youssou, por não existir embaixada argentina no Senegal e pela dificuldade de se conseguir o visto de entrada para o Brasil, para daqui seguir para o país vizinho (Argentina), Oumar busca uma rota alternativa que, a princípio, seria feita de avião partindo de Dakar com conexão em Madri e destino em Guayaquil no Equador, onde ficou por 5 dias. Após a estadia em Guayaquil seguiu de carro para Lima, no Peru, e depois prosseguiu para La Paz/Bolívia e de lá seguir para a Argentina. Essa era a ideia inicial, contudo, imprevistos ocorridos no caminho modificaram seus planos. Oumar conta que eram dezenas de senegaleses companheiros da “aventura” (dentre esses estava Mor Ndiaye, que partiu do Senegal junto com Oumar) e a polícia da Bolívia não permitiu que eles

⁷⁹ O termo primo é utilizado por mais de um dos meus interlocutores e não necessariamente quer dizer filho de um tio ou tia, e sim por ser natural da mesma região.

seguissem para a Argentina e os “devolveu” para o Peru. Ao retornar ao Peru, ele e mais quatro primos ficaram lá por cerca de dois meses, fazendo pequenas atividades como lavar carros para ganhar algum dinheiro e dormiam na rodoviária. Tiveram ajuda de algumas pessoas e obtiveram a informação da possibilidade de entrar no Brasil pelo Acre. Em suas palavras:

Ele [um peruano] me viu lá passando situação complicada e me chamou: ‘Vem cá menino, porque você não quer entrar no Brasil?’. Eu digo: como vou entrar no Brasil? Depois, ele ligou o notebook mostrou um mapa. Tu sai daqui para Cuzco, de Cuzco para Porto Maldonado, Porto Maldonado para Iñapará, de Iñapará para o Acre. (Oumar, 7 de fevereiro de 2018)

Oumar e o Mor colocam em prática os conselhos dados e iniciaram o périplo rumo ao Brasil. Em Iñapará, negociaram com um “coiote” que levava pessoas de forma clandestina ao Brasil pelo preço de 150 dólares por pessoa. Ao entrar no Acre, de madrugada, a orientação era seguir para o local (ginásio) onde estavam os haitianos. Cientes inclusive de que o acordo existente era entre o governo haitiano e o brasileiro, possibilitando a entrada e permanência dos refugiados daquele país e que, no caso, eles, os senegaleses, não se encaixavam nessa condição, já que não estavam fugindo de perseguição, guerras e/ou catástrofes naturais. Oumar me informa que foi impedido de entrar no campo de refugiados e nesse período, também, passou a avisar tanto aos senegaleses quanto ao peruano, que lhe informou a rota de entrada no Brasil para que seus conterrâneos pudessem fazer uso dessa mesma rota, até então, desconhecida por eles.

Ao ser identificado e detido pela Polícia Federal, foi questionado se era ele que estava organizando a vinda dos senegaleses ao Brasil⁸⁰, ele informa que não, diz que falava o português por já ter morado em Cabo Verde, e, assim, ele consegue autorização para ficar no ginásio onde estavam alojados os haitianos junto de seus conterrâneos.

Ao se estabilizar de certa forma no Acre (Brasiléia) - graças à intervenção da embaixada do Senegal e as ações do governo brasileiro, que lhes concedeu abrigo e 2 (duas) refeições diárias e os documentos como: protocolo⁸¹, CPF e carteira de trabalho – continua a informar a outros senegaleses os contatos e as rotas para entrada no Brasil. Essa rede de informações ocorre em toda a trajetória migratória, não acontece apenas no Brasil.

⁸⁰ A desconfiança surge por falar bem o português, pois tinha vivido em Cabo Verde pouco mais de três anos.

⁸¹ Carteira de Registro Nacional Migratório (antigo Registro Nacional de Estrangeiros – RNE), documento de identidade dos migrantes no Brasil.

Após passar três meses no Acre para conseguir a sua documentação, segue viagem de ônibus de Rio Branco até São Paulo e de lá para Caxias do Sul/RS, tendo obtido informações de que nesta cidade havia mais oportunidades de emprego, além da existência de uma associação de apoio aos imigrantes ligada à Igreja Católica. Lá conhece uma senhora chamada Maria do Carmo⁸² e foram bem recebidos em um local chamado “Casa Azul”.

Em Caxias do Sul, começa a trabalhar em uma empresa de água (Hidrofiltros), por um período de um ano e dois meses. Porém, o que recebia não era suficiente para se manter e ajudar sua mãe. Em suas palavras: “Tu sabe, o dinheiro que eu recebia lá, não dá certo. Se eu mandava para minha mãe e pagava o aluguel não fica nada para mim. Depois eu saí de lá”. (Oumar, 7 de fevereiro de 2018).

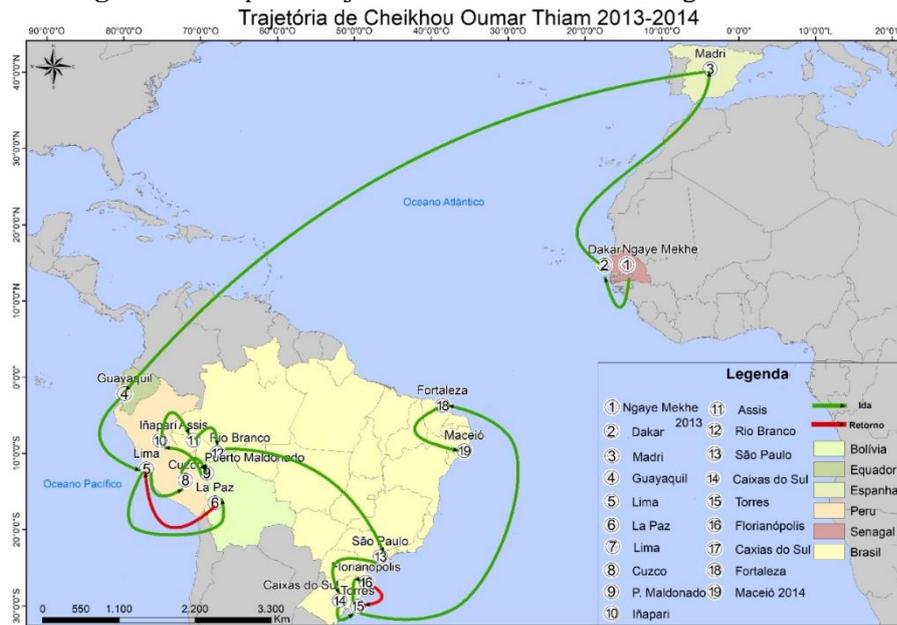
Ao sair da empresa passa a trabalhar comercializando bijuterias com sua maleta viajando para outras cidades como Torres (RS) e Florianópolis (SC), retorna a Caxias logo depois e segue viagem para Fortaleza (CE). Por conta das dificuldades vivenciadas na capital cearense, decide ir embora para Maceió. Em suas palavras:

Fiquei lá em Fortaleza dois meses trabalhando, mas ficou muito complicado para mim, porque lá é muito perigoso. Depois, eu saí de lá, eu queria ir para Bahia ou Recife. Depois, um amigo meu me chamou e disse: ‘vem aqui em Maceió, aqui tem oportunidade’. Graças a Deus, eu cheguei aqui em Maceió, na verdade, tudo deu certo para mim. (Oumar, 7 de fevereiro de 2018).

Como o próprio título reproduz, a principal motivação de Oumar migrar foi econômica para poder ajudar sua mãe, também seus filhos a terem uma vida melhor. Essa motivação, assim como a trajetória, se assemelha muito à realidade de muitos outros senegaleses que vivem em Maceió, embora o itinerário da migração traga sempre dificuldades diferentes e novas redes são construídas como será visto adiante.

⁸² Maria do Carmo dos Santos Gonçalves é coordenadora do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM), instituição ligada à igreja católica e que realiza trabalhos acolhimento aos imigrantes.

Figura 56. Mapa da trajetória de Oumar até sua chegada a Maceió.



Fonte: Imagem do autor.

Todos os mapas das trajetórias dos meus interlocutores, que já foram e que serão mostrados ao longo desse capítulo, representam a multiplicidade do universo transnacional senegalês. Quão ricas e imprevisíveis são essas rotas, sempre adaptadas a partir das dificuldades rotineiras do itinerário como: a intervenção da polícia e a interlocução com outros indivíduos, que apresentam novas soluções para a chegada aos locais de destino, sem esquecer que os locais de destino nem sempre são os inicialmente projetados, como foi o caso do Oumar. Com efeito, as vicissitudes das viagens podem impor novos direcionamentos. O migrante apenas conhece o ponto de partida. A trajetória de Oumar demonstra como são construídas redes de informação e de solidariedade, ela explicita as dificuldades do trajeto e que a partir de sua experiência (junto de outros) uma nova rota de entrada no Brasil se sedimentou. Outro ponto que merece destaque é que os senegaleses passam a fazer parte, ou melhor, a também ocupar as rotas migratórias internacionais já utilizadas pelos haitianos.

A seguir mostrarei as motivações e a trajetória de Mamegor Mbow que veio ao Brasil sem o visto de entrada, utilizando-se da rota que foi “sedimentada” por Oumar e de outros conterrâneos que com ele chegaram ao Brasil.

2.4 “O TRAJETO FOI DIFÍCIL PORQUE EU NÃO CONSEGUI O VISTO DIRETO DO BRASIL⁸³”

O trajeto de Mamegor Mbow foi semelhante ao de Oumar. Contudo, a narrativa da sua jornada traz elementos importantes e que merecem ser acrescentados ao debate e à reflexão.

Com cerca de sete anos, Mamegor vai para a escola ficando lá até os quinze quando começa a trabalhar com seu tio (irmão do pai) em uma loja de couro que fabricava botas e sandálias. Com vinte anos, começa a pensar em ter sua própria loja para atender suas necessidades. Juntou dinheiro, também com a ajuda de seu pai, que na época vivia na Itália, e conseguiu abrir sua própria e primeira loja. Teve dificuldades porque, para fazer comércio no Senegal, segundo ele, precisa-se de dinheiro para investir. No entanto, ele não tinha muito dinheiro, mesmo assim conseguiu manter a loja por cinco anos.

Quando o movimento enfraqueceu e as dificuldades aumentaram, ele teve a oportunidade de conversar com um amigo senegalês, que estava em Porto Alegre/RS. Em suas palavras: “Ele [o amigo] me ligou e disse: ‘cara’ está fazendo o quê aí? Vem aqui trabalhar, aqui talvez seja melhor para você” (Mamegor, 14 de janeiro de 2019). Na sequência dessa conversa, ponderou e decidiu vir ao Brasil. Para tanto, vendeu suas coisas e comprou sua passagem. Contudo, por não ter o visto que garantisse uma entrada no Brasil, teria que viajar até Guayaquil no Equador e, de lá, por via terrestre, até o Acre. Soube, por intermédio de outro amigo, que para entrar no Equador não precisaria de visto e esse mesmo amigo reservou um hotel para ele ficar quando chegasse em Guayaquil.

Ele embarca do aeroporto de Dakar para Madri onde espera por quatro horas até embarcar com destino à cidade equatoriana. Porém, ele embarca nessa aventura, sem saber ao certo o percurso e as dificuldades que poderia ter até chegar ao Brasil, como, por exemplo, a distância e o clima. Já no avião, ainda em Dakar, ele conhece outro senegalês que também tinha o mesmo destino de viagem. Essa amizade já modifica seus planos iniciais e estabelece-se uma rede de solidariedade entre os dois. Quando falámos, ele disse:

Quando eu saí da capital Dakar para lá [Guayaquil] pensei que era uma coisa muito fácil. Descer aqui e chegar lá, não achava que era muito longe. Se eu soubesse que era tão longe eu não ia fazer isso não (...). Guayaquil para o Brasil é complicado. Demorou quase 20 (vinte) dias, mas só que não era só por mim, porque eu tinha dinheiro para passar. Mas tem um amigo que eu conheci no trajeto, (...) daí foi difícil para ele, porque o dinheiro dele acabou e eu não podia deixar ele sozinho. Eu estava esperando ele, as vezes

⁸³ Trecho da entrevista que realizei com Mamegor.

ele ligava para família dele mandar dinheiro. (Mamegor, 14 de janeiro de 2019).

Além dessa questão, o fato do amigo falar apenas *wolof* foi mais um fator de dificuldade, que pedia para que ele o ajudasse a se comunicar, porque, embora no Equador a língua seja o espanhol, ele conseguia se comunicar falando em francês com a população local, pois havia um entendimento geral.

Após se organizarem, conseguem seguir para o Peru com um taxista que faz esse serviço de atravessar a fronteira. A viagem demora cerca de dois dias. No Peru, chegam a uma rodoviária onde passam uma noite e, já contando com as redes de informação via redes sociais de seu amigo residente em Porto Alegre, ficam sabendo qual trajeto seguir, pegam um carro para Lima e de lá para Cuzco. Nesse trajeto, novas experiências de mobilidade surgem com a passagem por uma região de clima e geografia, até então desconhecida, nas palavras de Mamegor:

É difícil, lá [Cuzco] a gente vomita, é muito difícil para passar, lá é muita altura, mas graças a Deus a gente conseguiu descer lá em Porto Maldonado. Porto Maldonado é fronteira com o Brasil, é bem pertinho do Acre. Aí a agente conseguiu pegar um táxi e entrar no Brasil. (Mamegor, 14 de janeiro de 2019).

Ao chegar no Acre, ele fica no abrigo destinado aos refugiados haitianos por cerca de 20 (vinte) dias para conseguir a documentação. A barreira da língua ainda era um agravante, embora rapidamente ele tenha conseguido o protocolo. Porém, eles achavam que apenas no Acre conseguiriam tirar a carteira de trabalho e, por isso, tiveram que ficar por todo esse período.

Do Acre, ele e seu amigo seguem de ônibus rumo a São Paulo e, como estava praticamente sem dinheiro, outro amigo seu que o aguardava em Porto Alegre comprou sua passagem. Nesse itinerário, novas dificuldades surgem, uma vez que seu amigo se equivocou na compra da passagem e o trajeto da viagem foi do Acre até uma cidade do Mato Grosso, precisamente Rondonópolis. Lá eles teriam que passar a noite sem conhecer a cidade, a língua e sem dinheiro. Ficaram na rodoviária até que uma senhora os avistou e conseguiram se comunicar informando a situação deles. Como ele mesmo descreveu:

A moça, o nome dela é Elaine Queiroz agora nós somos amigos(...) primeira vez que ela nos viu, ela nos levou na casa dela deu comida para nós, fez muitas coisas, não faltou nada, muitas frutas, tudo ela comprou. A gente dormiu lá. A agente podia contar com ela, porque foi uma coisa muito grande que ela fez por nós. Não é todo mundo que faz isso. (Mamegor, 14 de janeiro de 2019).

É possível ver que, embora o itinerário da migração seja sempre carregado de dificuldades, eles encontraram solidariedade de diversas pessoas nos países por onde passaram, permitindo aumentar, assim, suas redes de ajuda e de solidariedade.

Deste modo, eles seguem rumo a São Paulo, ao chegarem se separam seguindo cada um destino diferente, embora ainda mantenham contato e até se encontrem quando viajam a trabalho. Ele liga e pede para que outro amigo seu que está na Argentina compre sua passagem com destino a Porto Alegre, onde ele é aguardado pelo amigo residente no local e que havia comprado a passagem do Acre para São Paulo, via Mato Grosso. Chegando na capital gaúcha, em abril de 2015, não teve tantas dificuldades por conta do amigo já falar português, tal como outros senegaleses que lá estavam, dessa forma facilitando, em parte, a busca por emprego. Uma vez em Porto Alegre, Mamegor Mbow consegue trabalho em um supermercado no setor de limpeza. A barreira da língua o impediu de ocupar outros cargos, como caixa, por exemplo. Também trabalhou em uma pizzaria na produção, pois, nessa altura, já conseguia se comunicar em português, que aprendeu pesquisando na *internet*, com seus conterrâneos, além das conversas com os brasileiros com quem convivia no trabalho. Segundo ele, o supermercado em que trabalhava passou a ter um novo proprietário e ele foi demitido depois de um mês e alguns dias. Após quase dois anos, é demitido da pizzaria e decide vir a Maceió. Em suas palavras:

Fui demitido também [da pizzaria] só que como tenho todos os meus amigos que moram aqui em Maceió, eu liguei para Youssou porque a gente se conhece de lá (Senegal) desde criança. Aí ele me disse: ‘pode vir aqui ‘cara’, pode vir aqui trabalhar, aqui dá para você viver bem. (Mamegor, 14 de janeiro de 2019).

Essa rede transnacional de solidariedade constitui uma peça fundamental para vários senegaleses conseguirem chegar e sobreviver no Brasil, ou em outros tantos países, onde estejam vivendo. Assim, ele voa para São Paulo e, com a ajuda de outro senegalês, compra os produtos/mercadoria (relógios, alianças, correntes) e pega um voo para Maceió em 2017.

Figura 57. Mapa da trajetória de Mamegor até sua chegada a Maceió.



Fonte: Imagem do autor.

Segundo Mamegor, embora a possibilidade de migrar seja sempre uma alternativa para os senegaleses (onde, como já dito, há sempre um conhecido ou parente que é migrante e que constitui uma ancoragem) nunca fez parte de seus planos sair de seu país. No seu caso, teve inclusive essa oportunidade, uma vez que seu pai estava trabalhando na Itália e o convidou algumas vezes. Porém, a crise econômica pela qual passou seu país, o Senegal, o fez repensar seus planos e projetos de vida.

No mapa, é possível ver alguns pontos de intersecção entre a trajetória de Mamegor e do Oumar, principalmente até a entrada no Brasil. Os mapas demonstram, que nos espaços das migrações transnacionais, as rotas estão sempre em modificação e se atualizando. Essas rotas, como já mencionado, são “espaços vivos” construídos pelos imigrantes, para ser mais preciso, esses espaços foram também construídos pelo Mamegor que, em seu itinerário, enfrentou imprevistos, desbravou caminhos, sofreu dificuldades e encontrou acolhimento.

Nesse contexto, resta pensar quais os dilemas enfrentados na trajetória e na vivência de um senegalês que a princípio buscou viver de sua arte?

2.5 “TODOS OS MEUS AMIGOS TAMBÉM VIAJAVAM PARA FORA”

Cheikh Ahmadou Bamba Ba (Bamba) definiu sua vida no Senegal, como uma vida de artista. Estudou até o “ensino médio”, não tendo optado por seguir para o ensino superior e preferiu escolher fazer o que gostava, no caso a arte.

Trabalhou em uma fábrica de sabonetes, nas horas vagas, pintava seus quadros que vendia na rua. Foi quando encontrou um artista experiente que elogiou seu trabalho e o convidou para conhecer seu atelier. Lá, ficou admirado pelo trabalho e decidiu ser seu aprendiz, descobrindo também a arte de pintar com café que, posteriormente, acabou por aprender.

Participou de muitas exposições de arte no Senegal, tendo também estado na Itália apresentando seus trabalhos. Além de desenhar e pintar, era músico e tocava um instrumento percussivo chamado *djembê* que é feito de tronco de árvore, que tem o seu interior retirado até ficar oco e coberto com couro de bode. Como gostava de música conversou com seu pai que queria estudar música.

Foi para a escola de arte do Senegal, estudando lá por quatro anos, se especializando no *djembê*. Uma de suas motivações era a possibilidade de viajar para outros países apresentando sua arte, além da possibilidade de dar aula e, assim, viver com mais tranquilidade fazendo o que gosta. Em suas palavras: “eu fui lá [na Escola de Arte] aprender o *djembê*, porque todos os meus amigos também viajavam para fora, para Espanha, Itália, Alemanha, Japão e davam aula lá para ganhar muito dinheiro” (Cheikh Ahmadou Bamba Ba, 19 de dezembro de 2018).

Figura 58. Imagem do djembê.



Fonte: Imagem google.

Figura 59. Alguns quadros de Bamba, sendo o maior foi feito com café.



Fonte: Imagem do autor, 2018⁸⁴.

As oportunidades para viajar ao exterior existiam, mas eram difíceis, uma vez que necessitava de convite e dinheiro para a documentação exigida para a obtenção de vistos de entrada. Nesse contexto, surgiu a oportunidade de vir ao Brasil. O marido de sua irmã, seu cunhado, conhecia vários senegaleses, que estavam no Brasil trabalhando como comerciantes e estavam ganhando algum dinheiro, caso ele quisesse viajar para o Brasil, o cunhado contataria alguns desses amigos para poder lhe ajudar. Ele se aconselha com sua mãe, que lhe incentiva a viajar: “Depois minha mãe falou: ‘por que você não vai? Você já esperou a oportunidade de ir ao país que você quer e ela não chegou. Vai ao Brasil, vai lá ganhar sua vida’. Por isso eu vim aqui.” (Cheikh Ahmadou Bamba Ba, 19 de dezembro de 2018).

Com essas motivações e as redes constituídas para apoiá-lo no empreendimento migratório, em 2013, Bamba segue viagem para Guayaquil no Equador, lá encontra-se com outros senegaleses e seguem de ônibus rumo ao Brasil, passando antes pelo Peru. Ao chegar no Acre, consegue a carteira de trabalho, CPF e o protocolo. No Acre, foi informado por outros conterrâneos que em Caxias do Sul/RS teria mais oportunidades de emprego e, dessa maneira, ele poderia ajudar sua família e comprar os materiais para fazer sua arte.

Viaja para Caxias do Sul/RS de ônibus e, ao chegar, já sem dinheiro não viu as pessoas com que tinha combinado de encontrar. No Centro de Caxias, uma viatura policial vai

⁸⁴ A foto foi tirada durante a Feira de Afroempreendedorismo do projeto “Vamos Subir a Serra”.

até ele perguntando o que ele fazia lá. Assim como na narrativa anterior, Bamba também se viu sem dinheiro, sem conhecer ninguém e com pouco conhecimento da língua. Mesmo assim, conseguiu se arranjar graças à solidariedade, de início, da Polícia Militar e, depois, dos seus conterrâneos senegaleses residentes em Caxias do Sul e do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM).

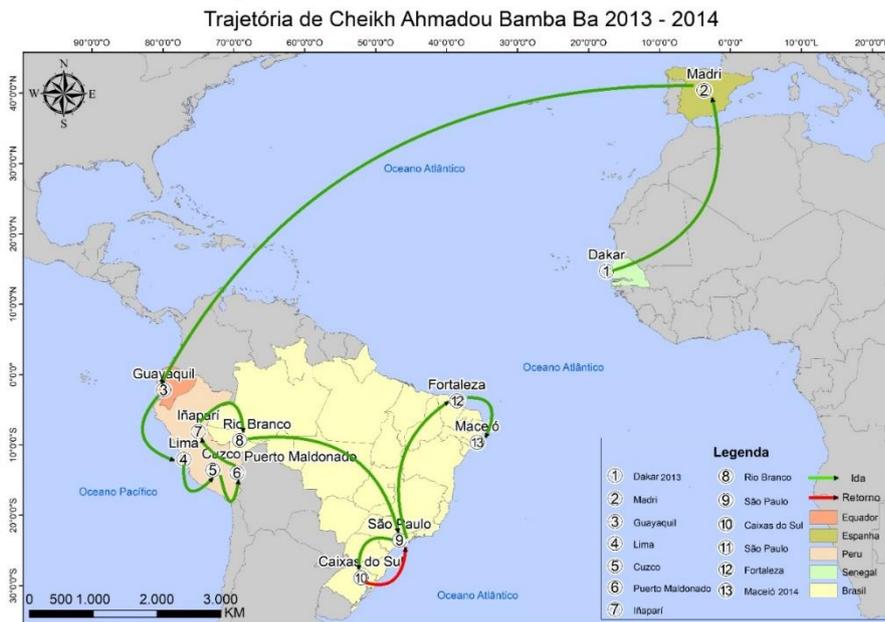
Os policiais que ficam fazendo ronda, porque nesse dia lá mataram uma pessoa e os policiais estavam procurando. Eu já tinha um papelzinho de seis meses comprei na federal. Aí depois eles me falaram: ‘O que é que você faz aqui?’ Eu não consegui falar com ele direito, não compreendia o português. Eu estava procurando um homem que mora aqui em Caxias do Sul para me ajudar a procurar trabalho, porque tem empresa que ele conhece para eu ir lá. Depois o policial falou que não conhecia essas pessoas, mas tem umas pessoas que conhecem um senegalês que mora aqui e eles na viatura me levaram lá. Chegando lá esse senegalês falou: ‘pode deixar comigo aqui, eu vou tomar conta dele’. (Bamba, 19 de dezembro de 2018).

Após passar a noite, foi encaminhado para a casa de Maria do Carmo dos Santos Gonçalves que coordena o CAM e, como já foi mencionado, o trabalho dela é fundamental para a permanência dos senegaleses em Caxias do Sul, assim como em outras regiões do Brasil. Bamba fica em um albergue até encontrar um local para residir e, nesse mesmo local, as empresas vão à procura de trabalhadores. Conseguiu trabalho em uma empresa metalúrgica. Com o dinheiro recebido comprava os materiais para fazer as suas pinturas e mandava parte para sua mãe.

Quando já tinha pintado vários quadros, no mês de dezembro de 2013, viaja a São Paulo para vendê-los, deixando o trabalho na metalúrgica. Conseguiu vender todos, fazendo um bom dinheiro. Porém, como ele mesmo narrou, por não conhecer a realidade do Brasil, acreditou que sempre teria boas vendas, o que não ocorreu.

Sem conseguir mais ganhar dinheiro, um amigo que morava com ele em São Paulo o chama para Fortaleza, com o entendimento de que, como se trata de uma cidade turística, ele poderia ter mais opções para vender seus quadros. As dificuldades continuaram e seu amigo decide voltar a São Paulo, enquanto ele consegue fazer algumas amizades e um espaço para expor e vender seus quadros, contudo, sem sucesso. Retornou a São Paulo, quando conheceu Felipe, que é o Presidente da Associação dos Senegaleses de Alagoas, que estava na capital paulista para comprar mercadorias (relógios, alianças). Felipe lhe faz uma proposta para trabalharem juntos em uma feira e eles seguem para Fortaleza. Como as coisas continuaram difíceis, ele recebeu o convite para vir a Maceió e trabalhar.

Figura 60. Mapa da trajetória do Bamba até sua chegada a Maceió.



Fonte: Imagem do autor.

Bamba recebeu uma mala com os produtos para vender até que ele pudesse se estabilizar e ficar independente. Mais uma vez, as redes de solidariedade entre os senegaleses se mostram ser fundamentais, uma vez que ele já estava sem dinheiro e recebeu de Felipe uma mala com os produtos para comercializar. Esses produtos que o Bamba recebeu para poder trabalhar podem ser compreendidos como uma dádiva nos termos definidos por Mauss (2017). Tal “dádiva” consiste na obrigação de doar, receber e retribuir, em outros termos, ao se receber uma “dádiva” recebe-se também um “peso nas costas”, que só é aliviado quando o receptor da “dádiva” a retribui, sendo este um dever que não deve ser negligenciado. Essas relações mantêm a coesão entre as comunidades, sedimentam alianças entre grupos distintos, e vale destacar que quando se doa é como se estivesse doando parte de si e que retorna com a retribuição da dádiva para si, ou para outrem.

Entre os senegaleses há de certa forma, um acordo tácito, no qual se há um conterrâneo sem condições momentâneas de trabalhar, um amigo, ou todos da comunidade, (ou quem se prontificar) irá/irão doar dinheiro para comprar mercadorias, ou doar parte de suas mercadorias para o senegalês que está precisando e esse, por conseguinte, quando se estabilizar irá fazer o mesmo para outro senegalês, ou para o/os que o ajudaram e que porventura possam esteja passando por alguma dificuldade. Ou seja, existe o compromisso de se retribuir, ou passar essa “dádiva” adiante e ajudar outros conterrâneos. Nessa relação

existe, inclusive, a cobrança para com aquele/s que recebem essa “dáviva” e não fazem o mesmo por outros que precisam, ou para o conterrâneo que o ajudou anteriormente e agora passa por dificuldades. O entendimento é de ingratidão, de chamada de atenção, uma vez que assume-se o conceito: “o mundo dá voltas”.

Além disso, reitero que, assim como na experiência de Mamegor, para Bamba as redes de solidariedade foram e ainda são fundamentais. Uma vez que, mesmo já tendo conhecido outros países, nunca tinha se aventurado fora de seu país dessa maneira, viajando meio que para o desconhecido. Dessa forma, passado tais dificuldades que foram superadas principalmente pela ajuda de seus conterrâneos, o que acaba por comprovar a existência e a eficácia de uma rede transnacional de solidariedade, a qual vem se constituindo ao longo de décadas.

Essa solidariedade também funciona tanto na constituição de casas de *serigne touba* quanto nas doações para membros que se encontram com alguma dificuldade financeira, além de assegurar, pela partilha, as informações sobre as trajetórias por onde seguir viagem e com quem negociar essas mesmas trajetórias e percursos.

Cabe acrescentar que as casas de *serigne touba* são locais de apoio, funcionam como uma espécie de associação que acolhe os senegaleses, podendo ser as próprias residências, ou um outro espaço. Assim, além de serem um espaço físico, são lugares simbólicos que transmitem a ideia de que onde eles estiverem, estarão acolhidos por seus conterrâneos, ou seja, onde houver um senegalês haverá um lar para todos. Como afirmou um de meus interlocutores “onde tiver um senegalês, vai ter uma casa de *serigne touba*”⁸⁵(Diário de campo). Sendo assim, as casas de *serigne touba* são um dos elementos fundamentais e constitutivos da transnacionalidade senegalesa.

2.6 “EU NASCI MESMO VENDENDO O MEU PAI VIAJANDO, FAZENDO AS COISAS BOAS NA CASA”

Este tópico se dedica à trajetória de Moustapha, que iniciou seus estudos aos sete anos até completar o que equivaleria aqui no Brasil, ao ensino médio, aos 18 (dezoito) anos. Sempre ouvia as pessoas falando que viajar é bom, pois ganha-se mais experiência, adquirem-se novos conhecimentos, possibilitando ganhar a vida e ajudar a família. Ele foi fortemente

⁸⁵ Informação obtida nas inúmeras conversas informais que tive com Felipe.

influenciado por seu pai que também era migrante, vendo nele um exemplo de como direcionar sua vida. Em suas palavras: “Eu nasci mesmo vendo o meu pai viajando, vai e volta, fazendo as coisas boas na casa” (Moustapha, maio de 2019).

No Senegal, após terminar o colegial, tentou participar de alguns concursos, não obtendo êxito tendo, momentaneamente, desistido de continuar estudando. Foi quando seu pai decidiu que ele seguiria seus passos. Ele iria, assim, viajar e aumentar sua experiência, vivendo em outro país e convivendo com outra cultura, novas formas de interagir no mundo. O local de destino foi o Brasil e, especificamente, Maceió, por já ser um local conhecido do seu irmão, que na época em que fiz a entrevista morava na Argentina, mas esteve antes no Brasil e deu um panorama do país como uma boa opção para viver e trabalhar. Possuía familiares como o Felipe que o recepcionaria em Maceió. O trajeto seria de Dakar, conexão Madrid na Espanha e de lá para Guayaquil no Equador. De Guayaquil seguiria de transporte terrestre, passando pelo Peru, até entrar no Brasil pelo Acre. Essa trajetória como visto, foi seguida por quase todos os meus interlocutores. Moustapha não lembra o nome das outras cidades por onde esteve até chegar ao território brasileiro, mas muito provavelmente seguiu a mesma rota dos outros senegaleses, ou seja, Guayaquil, Lima, Cuzco, Puerto Maldonado e Iñaparí chegando ao Acre por Brasiléia. Outros senegaleses já tinham vivenciado a experiência de seguir por essa rota e, por consequência, foram dando sempre informações para seus conterrâneos e familiares, para que tenham uma trajetória mais facilitada e por já saberem com quem negociar e quanto tempo, em média, dura todo o percurso e, assim, por diante. Nesse sentido, quando ele e mais um amigo saem de Dakar no Senegal, no ano de 2013, rumo a Guayaquil no Equador, já vão ao local certo, no qual estão os responsáveis (os *coiotes*⁸⁶) por realizar o trajeto. Cabe destacar que, junto com Moustapha, assim como meus outros interlocutores, estavam além de senegaleses, muitos haitianos, sendo essa rota já bastante utilizada por estes últimos, como anteriormente mencionado nesta tese.

Referente a este ponto, Carlos Nieto⁸⁷(2014), em seu trabalho sobre a imigração haitiana ao Brasil revela que há algumas agências de viagem, tanto no Haiti quanto na República Dominicana, que oferecem um pacote de viagem completo seja rumo ao Panamá, ou ao Equador, além de hospedagem e o trajeto rumo ao Brasil, oferecendo contato dos *coiotes*, facilidades na viagem, que, na prática, não existe. Por vezes, além do dinheiro pago na compra do pacote de viagem, muitos acabam tendo que pagar novamente aos agenciadores.

⁸⁶ Agente que conduz os imigrantes indocumentados pelas áreas de fronteira, mediante pagamento.

⁸⁷ Para mais detalhes sobre as mobilidades haitianas além de Nieto (2014), ver JOSEPH, H. *Diaspora: as dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Moustapha também tinha a informação de que no Acre há um local onde estavam os imigrantes, onde é possível obter os documentos. Chegando ao local, pensou em desistir, por ter se surpreendido com um ginásio, com pouca estrutura e muita gente que estava lá esperando os documentos. Soma-se a isso, a sua inexperiência por ser sua primeira viagem fora do Senegal e já enfrentar essa dura realidade. Suas dificuldades foram sendo amenizadas pelo fato de, no Acre, já residirem muitos senegaleses, o que permitiu poder conversar e obter orientações. Em suas palavras: “Quando cheguei lá [no Acre] dava para ficar à vontade para saber as coisas, conversar para tirar o estresse, porque quando você vivencia coisas ruins se tem uma pessoa que conversa com você, você fica sossegado” (Moustapha, maio de 2019).

No Acre, ele ficou cerca de 10 a 14 (dez a quatorze) dias para poder dar entrada nos documentos, um dos motivos da demora se prendia ao fato de que os bancos, segundo ele, estavam fechados e, logicamente, deve-se acrescentar as dificuldades de informação. Após conseguir o CPF e a Carteira de Trabalho, segue viagem rumo a São Paulo, onde fica alguns dias e depois segue para Maceió, em que ficou residindo até 2018, quando passou a viajar por diferentes Estados do Brasil, como São Paulo e Amazonas. Contudo, regularmente retorna a Maceió para resolver questões burocráticas, como se matricular em uma escola visando dar entrada na nacionalidade.

A rede familiar é fundamental e facilita o deslocamento, possibilita o acolhimento e a adaptação ao novo país. Retomo aqui uma reflexão de Defreyne (2015) em que a autora compreende que, no espaço das migrações transnacionais, existem “microssociedades” compostas pelas redes familiares e de afinidade que são diretamente afetadas pelas mobilidades, ou seja, a mobilidade não é um ato individual, ela integra e afeta em diversos sentidos, tanto material quanto simbólico, todas essas redes citadas, como é o caso de Moustapha. Em que o seu pai também migrante o inspirou e lhe incentivou a migrar, dando-lhe estrutura e, seu parente, Felipe, que o recepcionou na cidade de destino (Maceió) o auxiliando na sua adaptação. Para, além disso, algo que é presente em todos os meus interlocutores é o sustento da família, a saudade e a preocupação recíproca entre eles e seus pais. Por várias vezes, em conversas que tive com eles, ouço falarem da saudade. Oumar, por exemplo, falava que estava, há anos, sem ver pessoalmente sua mãe e da preocupação dela para com ele em terras estrangeiras. Ndiaga Seck é outro exemplo, quase sete anos sem ir ao Senegal ver seus pais. Sua mãe o cobrou, de forma contundente, que ele viajasse para o Senegal, ele, assim, o fez.

A trajetória de Moustapha traz novos elementos, e reforçam outros já descritos, a esse espaço transnacional das mobilidades senegalesas. A viagem de um jovem inexperiente de dezenove anos a um país estrangeiro, geradora de medo e vontade de desistir ao ver a realidade que se apresentava naquele momento no campo de refugiados, era a busca do “mundo como um professor”. Viagens que amadurecem os indivíduos, tal como os possibilitam dar conforto aos seus familiares.

Em síntese, tendo múltiplas realidades vivenciadas no Senegal, múltiplos espaços percorridos e redes acionadas, meus interlocutores estão conectados por uma cultura transnacional, que marca suas vidas desde cedo, com seus pais, ou outros familiares e amigos vivendo fora do Senegal. Suas motivações são diversas, muitas vezes o caminho a percorrer para se chegar ao Brasil é desconhecido, sendo este, também, um condicionante para realizar tal empreitada, uma vez que se conhecessem as dificuldades do trajeto poderiam desistir da viagem. Além disso, os laços familiares e de amizades anteriores à jornada migratória condicionaram os locais escolhidos para viver e trabalhar entre a maioria de meus interlocutores.

Para, além disso, o universo feminino é um caso peculiar, pelo menos em Maceió, onde não há mulheres migrantes. Dessa forma, fica a indagação: Por que os senegaleses de Maceió não viaja(ra)m com suas companheiras? E por que quando já estão estabelecidos não as trazem? A seguir tentarei encontrar algumas respostas.

2.7 ” GERALMENTE, A GENTE QUANDO MIGRA NÃO LEVA NOSSA MULHER”

Na verdade, nós senegaleses quando se casa com a mulher, não é para as nossas coisas mesmo, mas para ela ajudar minha mãe, a ficarem na casa com nossa mãe ajudando ela, fazendo comida, essas coisas. Porque o homem vai trabalhar para manter a família”⁸⁸(Diário de campo, abril de 2021).

Uma característica da mobilidade dos senegaleses à Maceió é que não há mulheres. Os que são casados não viajaram com suas companheiras. A partir dessa perspectiva, mais precisamente do título e da epígrafe, que vou desenvolver esse tópico. Saliento que, por motivos diversos, não pude viajar ao Senegal ficando, assim, impedido de conversar com as companheiras dos meus interlocutores para compreender a visão delas. Dessarte, essa

⁸⁸ Para não gerar possíveis desconfortos e nem constrangimentos, neste tópico manterei a identidade dos meus interlocutores em sigilo.

discussão fica momentaneamente incompleta, porém, não menos importante pela dimensão de sentidos que ela aponta. Vale aqui destacar que “descobri” que há uma família senegalesa, composta por pai, mãe e um filho, vivendo em Delmiro Gouveia/AL, porém, quando soube da existência deles já não dava mais tempo de trabalhar com mais essa singularidade em minha tese.

De acordo com os meus interlocutores, geralmente as mulheres migram para cidades maiores com mais oportunidades como São Paulo/SP e, geralmente, trabalham tanto em restaurantes quanto em salões de beleza, focando-se principalmente no trabalho com tranças.

Herédia e Gonçalves (2017) no trabalho *Experiências Migratórias: uma migração sem mulheres* evidenciam o reduzido número de mulheres senegalesas, em comparação aos homens, que migraram para o Brasil, que passaram, ou que residem, em Caxias do Sul/RS. Muito disso, sustentam as autoras, ocorre por conta de condições estruturantes das sociedades senegalesas, em que o homem é o “chefe” da família. Essa visão é reforçada pelo relato de meu interlocutor em destaque na epígrafe, o que é também corroborado por alguns outros, em que a estrutura familiar é extremamente valorizada e com papéis sociais bem definidos⁸⁹. Os homens são os que vão gerir a casa e as mulheres vão cuidar da família, criar, educar os filhos e ajudar os pais e os familiares dos maridos.

Outra contribuição importante das autoras mencionadas foi trazer para o debate alguns relatos de mulheres senegalesas. Tomarei emprestado dois deles, o primeiro para destacar o respeito à família e ao marido e o segundo para destacar a importância das mães na estrutura familiar.

Lá no Senegal, a gente sempre vai ter um respeito entre nós. Até nós ficarmos velhos, a nossa família vai ser responsável por nós; tipo, eu não posso fazer nada sem ligar para minha mãe. Tipo, semana que vem eu quero viajar para Argentina, eu quero me casar, alguma coisa assim, sempre a gente pediu para família, só que uma mulher quando casa, quem vai ser responsável vai ser o marido, tudo que tu vai fazer, tu tem que conversar com ele, entendeu, tem que respeitar. (Entrevistada 1, março 2017) (HERÉDIA E GONÇALVES, 2017, p.10).

Ampliando esse ponto de vista tem o relato que segue:

Lá a gente fala pai é pai de todo mundo, mas mãe é mãe de um só. A gente dá esse valor. Uma mulher que está brigando com seu marido, mandando muitos nomes, falando muitas coisas, teu filho não vai ter sucesso na vida. A

⁸⁹ Ver a esse respeito, a tese de doutoramento de Samb, Fatime. *A Condição da Mulher Entre Ficção e Realidade: Uma Leitura de Une Si Longue Lettre*, de Mariama Bâ e de *Nikette-Uma História De Poligamia*, de Paulina Chiziane. Salvador, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação Em Estudos Etnicos e Africanos, 2017.

gente acredita muito nisso, daí, às vezes como te digo, os guris vêm aqui e diz: bah, tu tem que agradecer tua mãe, até os guris que vão para o Senegal, vão lá na minha casa agradecer minha mãe; então, as pessoas veem isso na mãe, não é no pai. Então, faz tudo certinho, o filho nunca vai sofrer na vida. Daí é desse respeito que ela fala. (Entrevista 3, abril, 2017) (Ibidem, p.11).

É óbvio que esses dois relatos não traduzem toda a diversidade das mulheres senegalesas, porém, ajuda a compreender certas características permitindo trazer ao debate os pontos de vista de duas delas, e inter-relacionando-os com a vivência dos meus interlocutores, uma vez que as informações carregam certas semelhanças, como o respeito ao marido que passa a ser o protetor de sua esposa e os principais mantenedores de suas famílias; além do foco nas mães como figuras centrais. Volto a ressaltar que essa análise foca na singularidade de alguns dos meus interlocutores, embora faça parte, obviamente, das características estruturais e estruturantes da cultura senegalesa. No entanto, não pode ser entendida como generalizante de forma alguma, em outras palavras, a vivência de meus interlocutores apresenta diversas formas de vivência do Senegal e não, necessariamente, a de todos os indivíduos oriundos desse país.

Juliana Dias (2012), em seu ensaio *Enviando dinheiro, construindo afetos*, discorre sobre algumas características da migração cabo-verdiana e observa a importância do envio periódico de recursos financeiros no fortalecimento dos laços afetivos, seja de filhas e filhos para com suas mães, seja de maridos em relação às esposas. Essas remessas de dinheiro são centrais na manutenção das famílias e tem um caráter também simbólico. Em relação aos casais, por exemplo, o marido/pai está ausente fisicamente, porém, presente simbolicamente através dos recursos financeiros enviados para o bem-estar de sua família.

É possível traçar alguns paralelos entre a realidade cabo-verdiana analisada por Juliana Dias e a senegalesa, principalmente nos homens que migram em busca de trabalho e, assim, melhorar a vida de seus familiares. Para exemplificar, retomo o relato de Oumar que dá título ao tópico sobre sua trajetória, no caso: “eu sempre penso em viajar para ajudar minha mãe”, ou seja, sua principal motivação para migrar é proporcionar um bem-estar à sua mãe, além de sua companheira e filhos. Sua mãe e esposa são responsáveis pela educação de seus filhos no dia a dia, enquanto a ausência dele é “preenchida” simbolicamente pelo dinheiro que é enviado. Vale destacar que essa ausência física afeta, tanto o migrante quanto sua família, pela imensa saudade e na vivência de seus filhos. Uma vez que um interlocutor me afirmou que estava já há muito tempo sem ir ao Senegal e que seu filho mais novo não o chamava de pai, e sim pelo seu nome, sendo seu irmão, o tio da criança, a quem ela chamava de pai.

Outro ponto importante é a relação entre os filhos e a mãe. E para melhor compreensão recorrerei à categoria de *matrifocalidade* desenvolvida por Andréa Lobo (2012). A referida autora, ao analisar a sociedade cabo verdiana, afirma que uma das peculiaridades da estrutura familiar do referido país é que um homem e uma mulher podem se relacionar sem que necessariamente vivam juntos, e “a mãe tem um valor central na esfera familiar, o núcleo mãe-filho sendo primordial e apresentando uma matrifocalidade de fato, porém, que opera com uma ideologia patriarcal” (Ibidem, p.48).

Esse é o ponto que quero destacar a “matrifocalidade” operando com uma ideologia patriarcal. Nessa perspectiva, embora as mães sejam peças-chaves criando, educando, organizando suas vidas no dia a dia e aconselhando nas suas decisões, assegurando a base afetiva e de proteção; os filhos pertencem aos pais, são eles que têm a decisão final sobre os direcionamentos dos filhos.

Como a sociedade senegalesa é majoritariamente muçulmana, as regras contidas principalmente no Alcorão também orientam a vida cotidiana das pessoas. O quarto capítulo do livro intitulado “Na Nisa” (As mulheres), possui 176 (cento e setenta e seis) versículos, com diversos direcionamentos para reger a vida. Dentre eles há o versículo 34, que destacarei um pequeno trecho, que diz: “Os homens são os protetores das mulheres e esposas virtuosas são obedientes a seu marido”.⁹⁰ Assim, como já mencionado, uma das principais tarefas da esposa além de cuidar dos filhos é dar apoio ao companheiro e aos pais do seu companheiro. Nesse contexto, outro exemplo dessa relação diferenciada são os nomes. Os filhos em geral carregam apenas o sobrenome do pai, é também a família dele quem escolhe o nome.

Em diversas situações tive acesso aos documentos de meus interlocutores, seja para fazer a lista dos membros da associação dos senegaleses do Estado de Alagoas, seja para realizar o cadastro do auxílio emergencial, ou mesmo o cadastro no site da ANVISA para obter o certificado da vacinação da febre amarela. Em todos esses momentos vi que todos eles tinham o sobrenome apenas do pai. Os nomes são geralmente escolhidos pelo pai. Contudo, não é uma regra universal, nem tampouco algo impositivo, sendo, na maioria das vezes, algo negociado. A esse respeito, Felipe traz a seguinte contribuição:

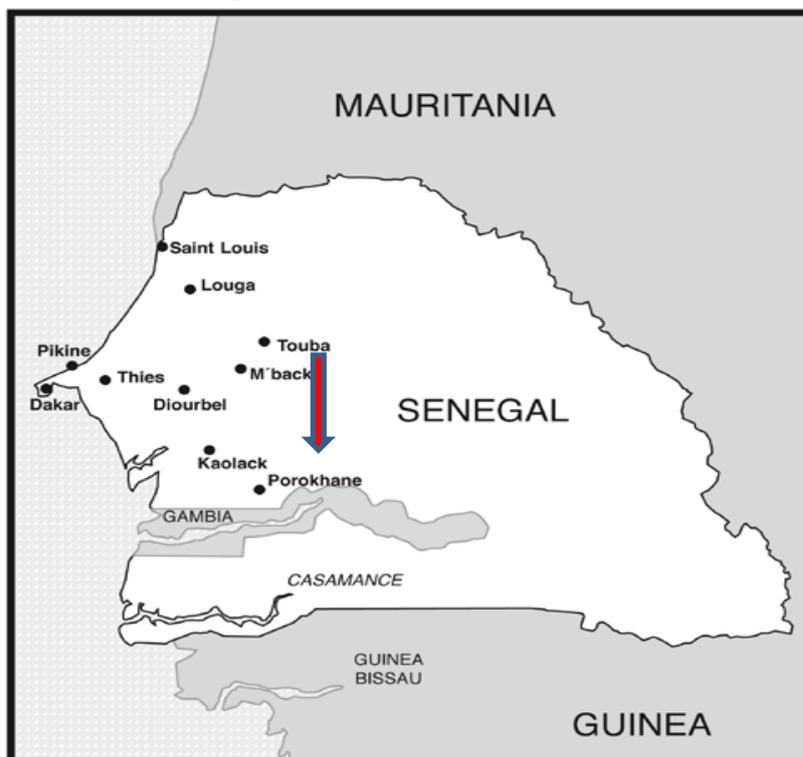
Tudo tem conversa, mas no Senegal quem registra o filho é o pai. Coloca o nome do pai, o nome da mãe, mas o sobrenome vai ser nome do pai só, não precisa nome da mãe no sobrenome. Eu que escolhi o nome dos meus filhos, na verdade geralmente o pai que escolhe o nome do filho, mas às vezes a

⁹⁰ Cabe mencionar que há algum tempo intelectuais muçulmanas e não muçulmanas propõem uma releitura dos escritos sagrado do islã, assim como apresentam suas perspectivas para a vivência nesta religião contrapondo visões ocidentais e patriarcais, algumas delas são: Aïcha El Hajjami (2008), Maria Carreira da Silva (2008) e Francirosy Barbosa (2017).

mulher pode pedir ‘deixa esse filho eu colocar o nome que eu quiser’, tudo se conversa, mas na verdade a decisão final é do pai” (Felipe, junho de 2021).

Por outro lado, mesmo nesse modelo patriarcal, as mulheres são figuras fundamentais na construção de uma comunidade e inclusive sua militância religiosa pode apresentar uma interpretação de contraponto ao patriarcado. Por darem à luz a seus filhos, tanto biologicamente quanto socialmente uma vez que são as mães que educam as crianças e lhes apresentam os caminhos da religião e da vida em geral é possível raciocinar que elas são a base da sociabilidade e do fortalecimento Muride e, porque não dizer, das outras irmandades também. Na tradição Muride, uma figura de extrema importância é Mame Diarra Bousso, a mãe do Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké. Uma mulher dotada de *baraka* que deu à luz e educou o *Serigne Touba*, tida como a mulher que originou tudo, ou seja, o ventre do muridismo. Dessa forma, Mame Diarra Bousso é a principal figura feminina da referida irmandade. A ela é dedicada uma grande celebração, o Magal de Porokhane, cidade onde ela nasceu na região de Kaolack (GUÈYE, 2009; GUIJARRÓ, 2014).

Figura 61. Mapa indicando o local da cidade de Porokhane.

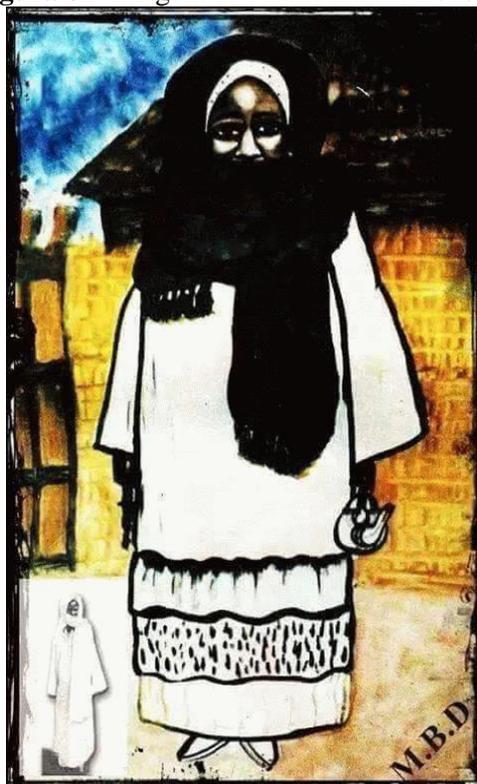


Fonte: ROSANDER, 2015, p.5.

Ainda convém lembrar que, de acordo com Rosander (2003), foram as mulheres que construíram esse maior significado espiritual a Mame Diarra Bousso. Para além de ser a genitora de Cheikh Ahmadou Bamba, a autora sustenta que é possível afirmar que as mulheres criaram sua própria “cosmologia sufi, na qual o espaço sagrado e o corpo se

cruzam”. Nessa perspectiva, Mame Diarra não só gerou, como ensinou seu filho os caminhos de Deus que ele, anos depois, propagou pelo Senegal. Porakhane tornou-se, assim, um local sagrado, onde ela está sepultada e, anualmente, há uma peregrinação para visitar seu mausoléu.

Figura 62. Imagem de Mame Diarra Bouso⁹¹



Fonte: Site Gskom⁹²

⁹¹ Em geral, as representações de Mame Diara Bouso, em sua maioria, estão associadas a imagem do seu filho Cheikh Ahmadou Bamba.

⁹² Disponível em: <https://www.gskom.sn/blog/magal-porokhane2019-141>. Acesso em: 27 de julho de 2021.

Figura 63. Peregrinação ao mausoléu de Mame Diarra Bousso



Fonte: Site Onties⁹³

Soma-se a esse debate, o argumento de Ester Guijarro (2014) que, ao analisar uma *dahira* de mulheres senegalesas, situada no bairro de Lavapiés em Madrid na Espanha, afirma que essas organizações funcionam como importantes espaços que fazem frente a concepções ocidentais vividas em contextos de migração, como a falta de direitos pela condição de imigrantes e o individualismo nas relações cotidianas. E nos espaços das *dahiras* elas podem “recriar” suas formas de sociabilidade vivenciadas no Senegal, como o comunitarismo, a ajuda mútua (inclusive financeira) e o cuidado com as crianças. Nas palavras da autora

Los asuntos a los que suelen dedicar más énfasis las dahiras femeninas son precisamente los relacionados con esferas reproductivas y de cuidado, tanto a escala micro como a escala transnacional (por ejemplo, la financiación de proyectos de casas de acogida a menores de familias sin recursos) (Ibidem, p.95).

Assim, o universo, em que se inserem as mulheres senegalesas, pode ser entendido de diversas formas, sendo possível encontrar elementos que identificam uma relação patriarcal, seja na obediência aos maridos como também na divisão de tarefas, estando sob responsabilidade das mulheres os cuidados da casa, dos filhos e dos pais do marido, como verbalizam meus interlocutores. Todavia, compreendo que as mulheres dos meus interlocutores não realizam um trabalho menor, como se fossem um “apêndice”, pelo contrário, elas são parte fundamental nessa ideia, ou melhor, nessa construção de “família a distância”. Há também, nesse contexto, uma relação matrifocal, na qual as mães são o

⁹³ Disponível em: <https://onties.com/senegal/celebration-of-magal-porokhane-this-march-29th/>. Acesso em: 27 de julho de 2021.

elemento central de afetividade e aconselhamento, por quem muitos senegaleses migram para proporcionar-lhes uma vida mais confortável. Por outro lado, pode-se apreender a existência de um papel ativo das mulheres no fortalecimento do muridismo, sendo elas as principais professoras/educadoras de seus filhos. Além disso, há as que resolvem migrar e, assim, ajudar seus pais, e nos diversos contextos de migração se organizam de forma independente promovendo espaços de sociabilidade, acolhimento e solidariedade na diáspora. Uma questão primordial, para melhor entendimento dessas indagações, é sempre conhecer o ponto de vista das mulheres senegalesas migrantes, ou não, o que, infelizmente, não pôde ser aprofundado no âmbito da presente tese.

3. SOCIABILIDADE EM MACEIÓ: RESIDÊNCIA, TRABALHO, ALIMENTAÇÃO E XENOFOBIA

O presente capítulo abordará os diferentes espaços de sociabilidade, nos quais estão inseridos os interlocutores da presente pesquisa, nomeadamente as residências, os locais de trabalho e demais espaços de interação compartilhados. Em todos esses momentos da etnografia uma diversidade de situações e informações foram vivenciadas, as quais irei expor a seguir.

Este tópico foi construído a partir das observações, conversas informais e entrevistas e focará principalmente nas interações dos meus interlocutores nos locais de residência, trabalho, preponderantemente no comércio informal no Centro da cidade de Maceió, bem como no local de desenvolvimento do projeto *Vamos subir a Serra*, e durante uma exposição de arte coletiva. Para isso, farei uso das categorias de sociabilidade, sociação, realidade e cotidiano a partir das reflexões de Simmel (2006), Frugoli Júnior (2007), Berger & Luckmann (2007) e Goffman (1985).

Na perspectiva de Simmel (2006), as interações entre os indivíduos ocorrem sempre a partir de determinados impulsos, ou na busca de objetivos específicos. Nas palavras do autor:

[...] A sociação é, portanto, a forma (que se realiza de inúmeras maneiras distintas) na qual os indivíduos, em razão de seus interesses - sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, movidos pela causalidade ou teleologicamente determinados -, se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses interesses se realizam. Esses interesses (...) formam a base da sociedade humana[...] (SIMMEL, 2006, p. 60/61).

Referente à sociabilidade, esta é “a forma lúdica da sociação” e ocorre nos momentos pessoais e íntimos, em que é possível ser a si mesmo de forma integral, sem ter que interpretar determinados papéis sociais. Como exemplo do que é sociabilidade, é possível citar algumas experiências cotidianas como: namorar, comer com os familiares ou amigos, trabalhar, interagir com os vizinhos, sair para beber ou apenas para conversar com os amigos, ter discussões acaloradas. Essas experiências são “acompanhadas por um sentimento e por uma satisfação de estar justamente socializado, pelo valor da formação da sociedade enquanto tal” (SIMMEL, 2006, p. 64).

Frugoli Júnior (2007) defende a ideia de que

[...] as relações de sociabilidade podem ser compreendidas como espaços comunicacionais, onde, através da interação entre grupos, redes e indivíduos, se definem e redefinem simbolicamente certas diferenças socioculturais. (FRÚGOLI JÚNIOR, 2007, p. 25).

Portanto, os espaços de sociabilidade são lugares nos quais as pessoas interagem entre si, seja de forma harmoniosa, seja conflituosa, podendo estes ser de natureza diversa, nomeadamente: religiosa, de trabalho, lúdico, onde também diferenças, conflitos e semelhanças podem ser acentuados (REZENDE, 2001; FRÚGOLI JÚNIOR 2007).

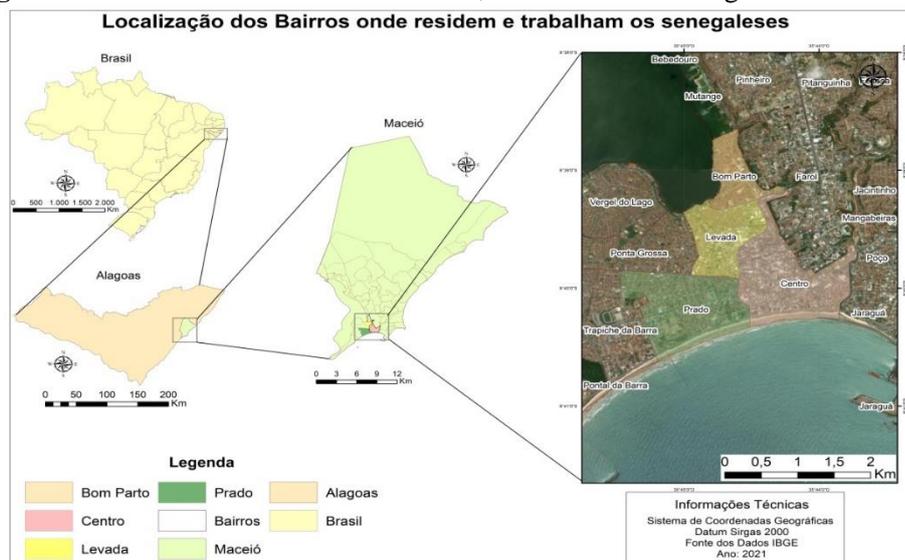
Berger e Luckman (2007) trazem acréscimos significativos a esse debate entendendo que em linhas gerais, a realidade social é construída a partir das relações cotidianas. E esta realidade, denominada de “realidade da vida cotidiana”, é multifacetada e organizada em torno do “‘aqui’ do meu corpo e do ‘agora’ do meu presente” (BERGER & LUCKMANN, 2007, p. 39). Essa realidade se apresenta em diversos níveis, a partir da interação das pessoas e só dessa forma podemos existir na vida cotidiana. Mais ainda, essa interação contínua gera “problemas” que enriquecem a realidade especialmente quando adquirimos conhecimentos e habilidades para transpor os desafios. Dentro do recorte da minha tese, a migração para outro país e a dinâmica de trabalho migrante apresentaram diversos desafios aos meus interlocutores (como a língua, a diversidade de culturas nas diferentes cidades que residiram e na que residem atualmente) que precisaram ser superados e incorporados, ou seja, eles tiveram que se adaptar e adquirir novas habilidades, que os enriqueceram, ao mesmo tempo que influenciam as pessoas com quem se relacionaram, sobretudo os que, de forma mais próxima e permanente, com eles conviviam e convivem. E, assim, com o tempo criaram estratégias de vendas e abordagens para atrair e conquistar os clientes. Em outras palavras, o intercâmbio contínuo entre as expressividades (formas, sinais, comunicação) dos senegaleses com os clientes e os outros comerciantes do entorno de seus pontos de comercialização constitui parte da realidade da vida cotidiana dos meus interlocutores que será aqui abordada.

Goffman (1985) amplia o debate sobre as interações sociais ao usar a linguagem do teatro para explicar a vida cotidiana. Essa realidade construída pelas interações, onde os indivíduos são como atores representando diversos papéis, em diferentes palcos e cenários. Nesta perspectiva, o “cenário” das “representações” laborais dos senegaleses em Maceió, como já mencionado, é principalmente o Centro da cidade.

3.1 “COMO A GENTE TRABALHA NO CENTRO TEM QUE MORAR PERTO DO CENTRO”

Um ponto importante, nos espaços de interação, são os locais de residência, todos estão em pontos estratégicos próximos aos locais de trabalho, nos bairros do Prado e do Centro. Essa perspectiva de morar próximo de onde se trabalha se encaixa no que Certeau (2020, p.39) denominou de “domínio da relação espaço/tempo”. Em outros termos, o bairro torna-se uma extensão da moradia e como o comércio informal é a principal, e em alguns casos a única, fonte de renda dos migrantes senegaleses, é no bairro mais comercial de Maceió (o Centro) e nos seus entornos (Prado) que eles buscam residir e, assim, passam a satisfazer o desejo e as necessidades de morarem perto de onde trabalham e, dessa forma, ganham tempo e economizam dinheiro de transporte, visto que só precisam caminhar alguns minutos até o ponto em que armam suas bancas.

Figura 64. Bairros onde residiram/residem, e trabalham os senegaleses em Maceió.



Fonte: IBGE, 2021.

Antes de chegarem aos locais onde hoje residem, meus interlocutores enfrentaram certas dificuldades, cada um a seu tempo, visto que alguns não se conheciam antes de Maceió. Além do mais, muitos chegaram à cidade em períodos diferentes. Felipe, quando chegou à capital alagoana, passou a residir em uma pousada próxima ao terminal Rodoviário de Maceió, no bairro do Feitosa. Gastava diariamente dinheiro com transporte e aluguel do quarto, por isso, a diária ficava cara, o que o levou a decidir, ele e mais dois senegaleses, Alex e Baba (esse último, o único que está em Maceió, além do Felipe), a propor alugar dois quartos e pagarem mensalmente um valor compatível com seus rendimentos. Contudo, a

proprietária não aceitou a proposta, nesse sentido, ele (Felipe) fez uma leitura da recusa como indicando que a proprietária da pousada foi racista ao não aceitar a proposta feita e por solicitar que eles fossem embora. Assim, eles buscaram outro local para residir. Em suas palavras:

Quando a gente chegou, naquela pousada do Feitosa, a dona teve preconceito pela nossa cor, assim, pelo que eu entendi, ela disse para gente que não poderíamos mais ficar lá. Eu perguntei qual o motivo? Nesse momento, só eu falava português. Eu, Alex e o Baba a gente pegou dois táxis colocamos as coisas ficamos procurando pousada até encontrarmos uma na Avenida⁹⁴ que se chama “Pousada Sol e Mar”. A gente chegou lá, na época estava a irmã do Daniel que se chamava Talita, perguntamos a ela quem era o dono da pousada ela disse é meu irmão [Daniel], chamaram ele, eu falei para ele que nós trabalhávamos no Centro e queríamos morar aqui [na pousada] quanto você faz por mês e ele me perguntou são quantas pessoas eu digo são três mas, vai chegar mais uma, o Davi, ele disse vou deixar mil reais os quatro, 250,00 para cada dois quartos, cada quarto 500,00 na época. (Felipe, 28 de julho de 2021).

Três homens negros, estrangeiros, aqui especificamente senegaleses, não é nenhuma surpresa que sofreriam racismo e xenofobia. Esse fato remete a algumas reflexões iniciais sobre racismo e xenofobia, que serão melhor aprofundadas adiante em outro tópico. Inicialmente, recorro a Sayad (1998) e sua perspectiva do imigrante como “provisório definitivo”. Ele, o imigrante, é definitivo desde que continue suprindo as necessidades do capital como mão-de-obra barata, por exemplo; mas é provisório, pois é o primeiro a sofrer rejeição. Na verdade, sobre os imigrantes recai uma carga violenta de preconceitos de base racista e xenófoba (SANTAMARÍA, 2002). Os “corpos” dos imigrantes são hipervisibilizados, os quais são privados do que Nunes & Cavalcanti (2014) denominam de “direito à indiferença”. Nas palavras desses autores,

A paradoxal negação do direito ao anonimato e à indiferença na cidade são materializados quando os imigrantes são obrigados constantemente a se justificar(...) quando se interrompe o seu transitar no espaço urbano para pedir que comprovem a sua “documentação”, ou também de forma mais sutil, quando são questionados sobre os seus motivos para emigrar, o tempo previsto de residência, o projeto de retorno etc. Distinguidos por diferenças fenotípicas, alguns imigrantes percebem como lhes é negado o “direito à rua”, o de ir e vir, de passar despercebido. (NUNES & CAVALCANTI, 2014, p.149).

⁹⁴ Avenida é uma praia localizada no Centro de Maceió, praia extremamente poluída, usada principalmente para o “racha” (jogo de futebol).

Os fatores acima assinalados vão de encontro a toda lógica dos espaços urbanos caracterizados pelo fluxo constante de pessoas, pelas mobilidades intra e interespaciais, pelo direito ao anonimato e pela diversidade.

Manuel Delgado (2011), em sua obra *Seres de otro mundo: sobre la función simbólica del inmigrante*, traz importantes reflexões sobre a realidade do imigrante. O referido autor analisa, dentre outras questões e temáticas, a obra de Lovecraft⁹⁵, a qual coloca os imigrantes no mesmo *status* de seres monstruosos que habitam sua literatura. Dito de outra forma, os imigrantes são representados numa condição mitificada, como sendo novas versões de velhas figuras mitológicas como variantes do “enigma do outro mundo”⁹⁶.

Essa visão ultrapassa a literatura fantástica e é retratada no cinema, uma vez que em filmes de terror, fantasia e ficção científica, todo tipo de monstruosidade física ou moral são procedentes do exterior e invadem fronteiras e desestabilizam as “sociedades harmônicas”. (DELGADO, 2011). Os imigrantes, nessa abordagem, são vistos como invasores que ameaçam a estabilidade da sociedade local e com frequência são acusados pelos problemas sociais sofridos pela “sociedade de instalação” (JOSEPH, 2018), tais como: desemprego, violência, falta de habitação, saúde etc. (NUNES & CAVALCANTI, 2014; SAYAD, 1998).

A esse respeito, Nadja Monnet (2000), em sua análise sobre os imigrantes em Barcelona, acrescenta que a imagem dos africanos negros e dos dominicanos, por exemplo, é frequentemente relacionada ao tráfico de drogas, frivolidade e prostituição, como sendo algo inerente a essas populações.⁹⁷

Nessa perspectiva, as mobilidades geográficas vivenciadas pelos imigrantes também são mobilidades cosmogônicas e identitárias. São fluxos e refluxos que se confrontam com as fronteiras físicas e identitárias e que tende a defini-los como “estrangeiros/estranhos”, mas que, não raras vezes, ainda nos interstícios das relações sociais, os inclui numa relação dialética e não de dicotomia. Como sustenta Vitor Meneses (2014)

As fronteiras (“boundaries”) delimitam a separação das pessoas em grupos. Ao mesmo tempo que definem quem está “fora”, também definem quem está “dentro”, gerando sentimentos de similaridade e de filiação. As diferenças e similaridades, além de serem definidas e pensadas, são também performadas pelos indivíduos, sendo as fronteiras um meio essencial para a disputa por status e monopolização de recursos. É importante destacar que as fronteiras

⁹⁵ Escritor estadunidense do gênero de terror, que uniu a este os elementos fantásticos que são típicos dos gêneros de fantasia e ficção científica.

⁹⁶ Filme de terror e ficção científica, em que um grupo de pesquisadores fica isolado na Antártica e são atacados por um ser alienígena que possui corpos (DELGADO, 2011, p.21).

⁹⁷ Perspectiva essa que está muito presente na realidade brasileira e vociferada pelos membros da extrema direita e os seus “gurus”.

não definem somente campos opostos e polarizados, também produzindo formas híbridas e novas vias de categorização (MENEZES, 2014, p.76).

Assim, por não conseguirem ficar na pousada, como descrito no relato do Felipe, eles saem pela cidade “desbravando” até encontrar um local, o qual foram bem recebidos, sendo que os imigrantes senegaleses se tornaram amigos do dono da pousada e, a partir dessa boa experiência, o estabelecimento passou a ser a residência de alguns senegaleses que chegavam a Maceió. Porém, por problemas estruturais, nomeadamente a falta de água, fizeram com que os senegaleses que lá residiam se mudassem para outra pousada nas proximidades, chamada Pousada Avenida e localizada na Rua Dias Cabral (Centro). Felipe já tinha se mudado dessa pousada há alguns anos, buscando um local com mais conforto e espaço.

Figura 65. Hotel Pousada Sol e Mar, localizada na Rua D. Rosa da Fonseca.



Fonte: Imagem do google

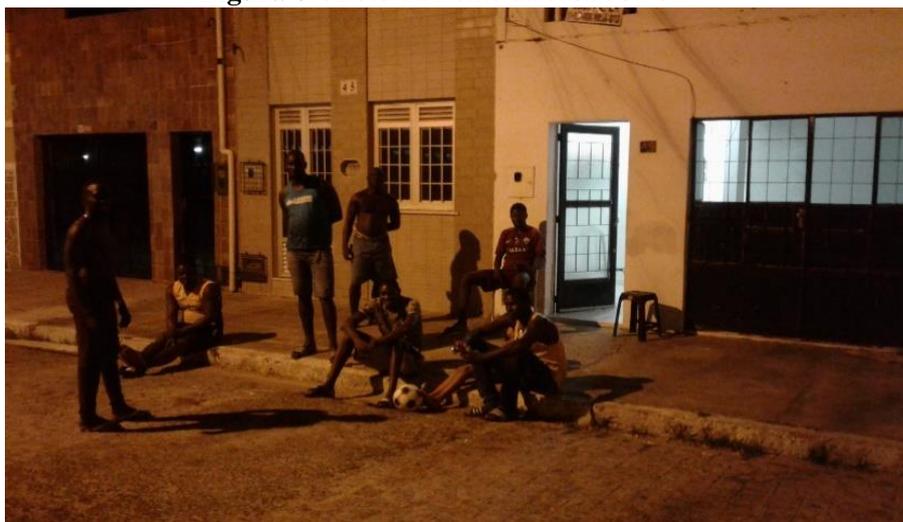
Figura 66. Pousada Avenida, local de residência de alguns senegaleses.



Fonte: Acervo pessoal de Yamar Ndiaye.

A experiência de Oumar foi semelhante à de seus conterrâneos que o precederam em Maceió. Ao chegar na capital alagoana ele fica um tempo residindo em uma pousada no bairro da Pajuçara, para depois conseguir fazer amizades com a população local, alugar uma casa no Bom Parto, local que dista cerca de uns 20 (vinte) minutos a pé para o Centro. Lá, eles tiveram dificuldades, a casa foi roubada algumas vezes. Em uma ocasião um senegalês ficou em casa e, mesmo assim, os ladrões entraram apontaram uma arma e roubaram o notebook, eles foram à polícia que os aconselhou a se mudarem do local. Excetuando essas experiências de violência, eles não tiveram mais problemas, muito pelo contrário mantêm boas relações com a vizinhança, sendo bem acolhidos por todos. A imagem da residência do Félix (Figura 66) constitui um dos principais locais de encontro e realização das festas religiosas como Kourité e o Tabaski. A imagem ainda traduz muito da realidade dos senegaleses que é o comunitarismo, estando sempre juntos.

Figura 67. Foto da frente da casa do Félix⁹⁸



Fonte: Imagem do autor, 2018.

Em Maceió, a escolha da moradia obedece a algumas lógicas, primeiramente a praticidade, que compõe a já mencionada relação espaço/tempo discutida por Certeau (2020), ou seja, morar próximo ao local de trabalho economiza tempo e dinheiro que seria utilizado com transporte, além obviamente de facilitar o deslocamento. Somado a isso, retomo um tema já discutido que é a questão das redes de apoio e solidariedade entre os senegaleses: os primeiros que chegam geralmente passam por mais dificuldades, até se aclimatarem, fazerem amizades para, assim, encontrarem maiores facilidades para suas vidas. Foi o caso de Felipe e dos conterrâneos que tiveram que sair da pousada no Feitosa e foram “desbravar” a cidade.

⁹⁸ Na imagem estão, da esquerda para a direita: Ndiaga, Modou (sentado no meio fio), Elhadji Mbaye, Félix, Mamegor (sentado no meio fio), Oumar (sentado na cadeira) e Mbaye.

Em decorrência, acabaram encontrando uma moradia que se tornou referência para os ulteriores senegaleses que aportaram Maceió. Os primeiros moradores, uma vez ultrapassadas as dificuldades iniciais e de posse de uma moradia, passam a, de um lado, informar seus conterrâneos sobre um local para morar, de outro, a acolhê-los.

A sobrevivência dos senegaleses perpassa muito por essas relações de solidariedade entre eles, seja no trajeto, no trabalho, na moradia, dentre diversas outras questões. Especificamente na moradia, tema deste tópico, as redes funcionam tanto para indicar locais para residir quanto para acolher seus conterrâneos em suas casas até que eles consigam se organizar e encontrar uma casa para alugar. Nesse quesito, algumas residências são um “porto seguro” para os senegaleses. São elas: a casa do Félix (onde também reside sua esposa Joseane; Ndiaga, sua esposa Isabela e seus filhos; além de outro senegalês, o Alione); a do Oumar (que mora com o Elhadji Mbaye) e que acolheu, por exemplo, diversos senegaleses no início da pandemia⁹⁹ e, em outros tantos momentos, além da casa do Felipe (que reside junto com o Bamba).

Portanto, essas três residências são, e funcionam, como casas de *Serigne Touba*, onde qualquer senegalês que esteja sem local para ficar encontrará acolhida. Em geral, as casas de *Serigne Touba* são espaços físicos (casas, galpões) comprados, ou alugados pelos Murides para a realização das reuniões da *dahira*, para as orações e as celebrações religiosas, como para acolher qualquer senegalês que chegue às cidades em que possuem essas casas. Quando não há condições para se comprar ou alugar uma casa para esses fins específicos, a casa dos próprios senegaleses passa a servir como espaço de *Serigne Touba*, como ocorre em Maceió. Como alguns deles dizem, “tanto faz ficar aqui ou na outra casa, é tudo a mesma coisa”. Ou seja, quase tudo na vida deles é vivenciado de forma comunitária e suas residências nada mais são do que reflexos dessa relação.

A seguir outros “palcos” de interação, especificamente o cotidiano do trabalho no comércio.

⁹⁹ Quando a situação começou a ficar mais difícil, em 2020, no início da pandemia, alguns senegaleses que estavam sempre viajando como o Mor, Bamba Laye, Mamegor foram para a casa do Oumar para, nesse “porto seguro”, se organizarem para passar por essa dificuldade.

3.2 “VOCÊ QUE FAZ COMÉRCIO, SE CHEGAR UM CLIENTE VOCÊ TEM QUE RECEBER ELE BEM”

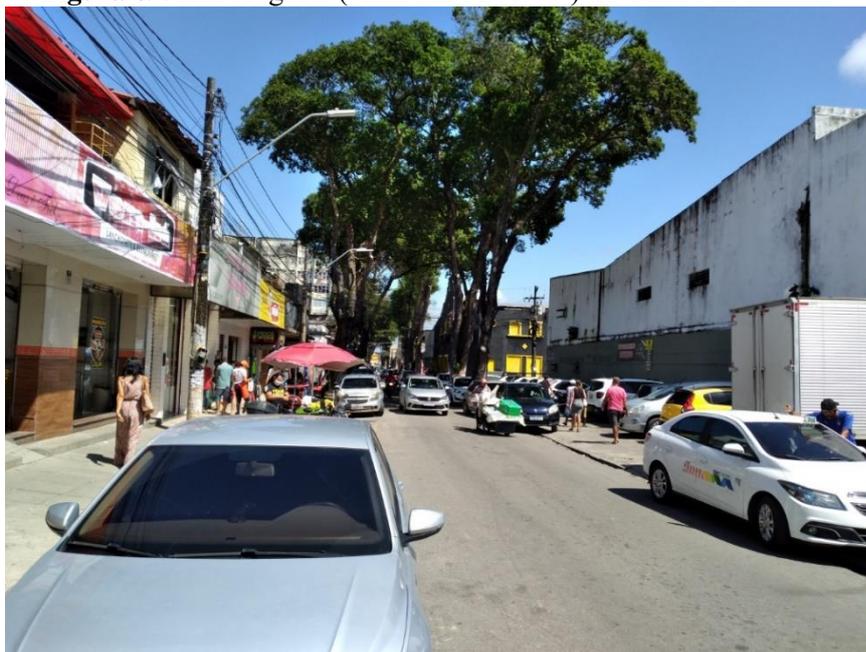
No Centro, os pontos onde meus interlocutores trabalham são a Rua Augusta (popularmente conhecida como Rua das Árvores), a Rua do Livramento e a Avenida Moreira Lima, no bairro da Levada na Rua Cirílo de Castro, e nos períodos anteriores a pandemia na orla marítima (Jatiúca, Ponta Verde e Pajuçara), nesse caso apenas o Bamba.

Figura 68. Bairro Centro, principal local de trabalho dos senegaleses em Maceió.



Fonte: IBGE, 2021.

Figura 69. Rua Augusta (“Rua das Árvores”) no Centro de Maceió.



Fonte: Imagem do autor.

Figura 70. Rua do Livramento.

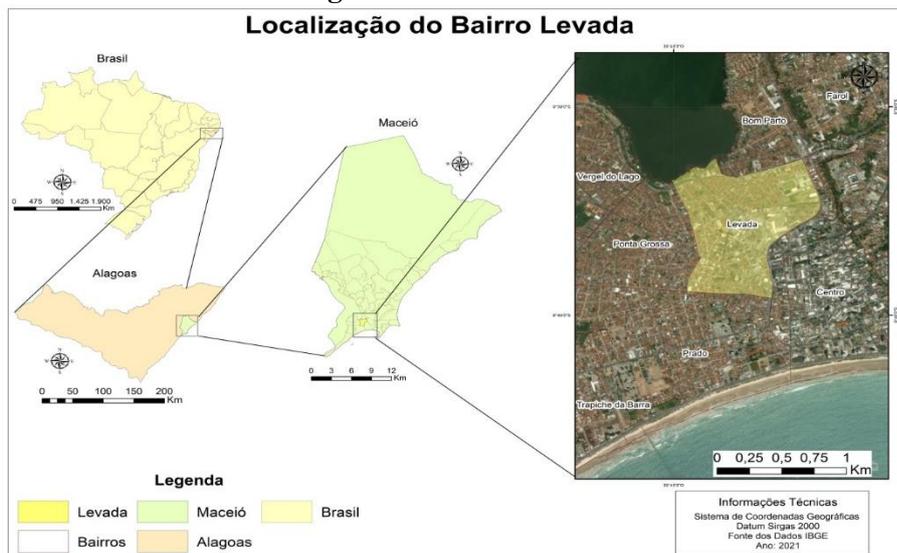


Fonte: Imagem do autor.

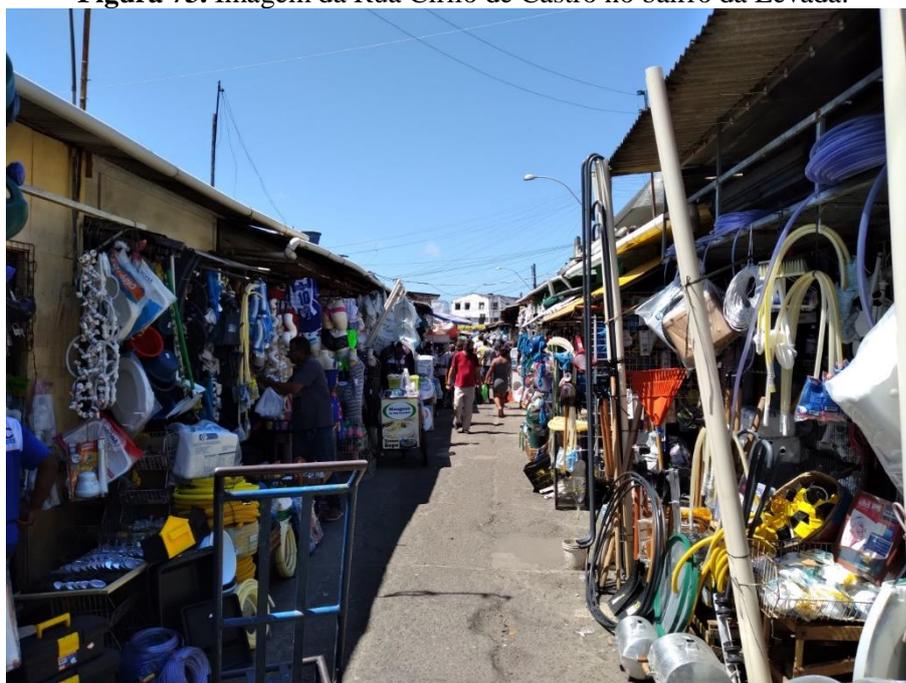
Figura 71. Avenida Moreira Lima.



Fonte: Imagem do autor.

Figura 72. Bairro Levada.

Fonte: IBGE, 2021.

Figura 73. Imagem da Rua Cirilo de Castro no bairro da Levada.

Fonte: Imagem do autor, 2021.

Nos locais apresentados, eles se dedicam à venda de produtos manufaturados, designadamente relógios, óculos escuros, anéis, voltas (colares) e pulseiras. Nesse cenário, são necessárias estratégias para a conquista dos clientes. Assim, tanto Oumar quanto Mamegor, por exemplo, utilizam de táticas simples, porém que funcionam. Oumar diz que: “As pessoas querem ouvir elogios, você lhes deseja um bom dia, diz que ela está bonita. Tem que receber cliente sorrindo, chamar de meu amor”. E Mamegor acrescenta: “você que faz

comércio, se chegar um cliente você tem que receber ele bem. Porque às vezes o ‘cara’ vem só olhar, mas se você conversa com ele talvez ele possa a comprar um [produto] para te ajudar”.

Estamos em presença de um exemplo da interação social que ocorre entre o vendedor e o cliente, uma relação face a face, na qual há um intercâmbio de sentimentos e expressões, ou seja, meus interlocutores apresentam simpatia como elemento comportamental para conquistar seus clientes e convencê-los a levar algum produto.

Figura 74. Rua do Livramento local de trabalho do Oumar¹⁰⁰



Fonte: Imagem do autor, 2019.

Em vários momentos, observei esse tipo de interação. Certa vez, uma senhora chegou na banca do Oumar (Figura 73) com sua filha adolescente, ambas foram recebidas com um “Bom dia, tudo bem?” A senhora pergunta o preço do relógio, ele informa o preço e já o coloca no braço da moça, perguntando “E esta menina está estudando?” Ela responde que “sim, que quer fazer vestibular para administração”. Por sua vez, a senhora pergunta se ele é da África e ele diz que sim. Após esse diálogo, as duas se vão embora após comprar o relógio.

Em outro momento, na “Rua das Árvores” (Figura 74), outro local de observação e de convivência com os migrantes senegaleses, chega uma senhora por traz de mim falando “Bob

¹⁰⁰ Na imagem, além de Oumar, aparecem ainda Magueye (de boné vermelho) e Idy.

Marley” e pega no meu cabelo. Imediatamente, falo para ela que não fizesse aquilo porque não gosto e, então, ela se volta para o Félix, o chamando de “chocolate”. Ele ri de forma simpática já acolhendo a senhora. Os dois se abraçam e ela começa a “pechinchar”, querendo levar dois relógios por cinquenta reais (50,00). Félix diz que ficava complicado para ele, e ela propõe, então, levar um relógio e uma pulseira grátis. Ele aceita sempre sorridente e solícito. Concluída a compra, os dois se despedem com outro abraço e um beijo na bochecha. Essa é uma das principais características que se tornaram cotidianas: a simpatia, paciência e a habilidade de sempre negociar, para que o cliente saia satisfeito e volte de novo.

Figura 75. Félix trabalhando em sua banca na Rua das Árvores.



Fonte: Imagem do autor, 2018.

As relações deles, tanto com os clientes quanto com os outros comerciantes, são de muita solidariedade. Um exemplo da proximidade com os comerciantes locais é o fato de que eles guardam seus pertences pessoais e, também, as mercadorias em algumas lojas e numa farmácia. Presenciei diversas vezes as relações amistosas com os outros ambulantes e lojistas. Obviamente que também há hostilidades dos lojistas para com os vendedores ambulantes em geral, que também respinga neles, para que não fiquem na porta de uma, ou outra determinada loja, assim como alguns lojistas reclamam aos fiscais da prefeitura. Neste ponto, Oumar me contou uma história quando conversávamos, durante a celebração do *Kourité*, que, certa vez quando um fiscal tentou tomar à força a sua bolsa, ele reagiu e teve a ajuda dos outros

vendedores ambulantes; quando os guardas municipais foram prendê-lo, eles também interviram dizendo “se vai levar ele tem que levar todo mundo”. Ninguém foi preso, porém foram até a delegacia esclarecer a situação, já contando com a ajuda de um amigo deles que é advogado. Após essa ocorrência, Oumar, Felipe e Félix foram, no dia seguinte, à prefeitura pagar a multa e pegar as mercadorias de volta.

Outra situação passível de destaque, e que combina tanto a solidariedade quanto às dificuldades por conta da repressão dos fiscais da prefeitura, ocorreu quando, em uma das minhas observações de campo, Oumar saiu para ir ao banheiro e eu fiquei olhando a mercadoria. Distraí-me um pouco, quando chega uma senhora que vende chip de celular falando “chega cadê o Oumar que a fiscalização vem ali”, junto com ela guardo as coisas e quando Oumar volta do banheiro leva as mercadorias para um prédio vizinho. Esse relato mostra existir muito cuidado e proteção mútua entre os vendedores ambulantes e, como eles dizem, “aqui é tudo família”.

Nesses cenários de interações, surgem também contatos e redes que ampliam as oportunidades como, por exemplo, o projeto *Vamos subir a Serra* e as exposições em que o Bamba participa. Fiquei sabendo desse projeto no Magal de Touba de 2017. A ideia do projeto é dar maior visibilidade a empreendedores negros e quilombolas nos mais diversos setores de atividades, por este motivo Felipe foi convidado, pois conhecia uma das organizadoras do evento, Filómena Félix.

Neste evento, Felipe comercializa tecidos africanos (*waxe* na língua wolof e se pronuncia ‘vacsi’), batas (*bogalan*), calças, conjuntos, além de pulseiras artesanais, anéis, sapatos e sandálias femininos que são propriedade de sua namorada. As estratégias são as mesmas: tratar bem os clientes e atraí-los com sua simpatia para conquistá-los. A experiência em eventos já o deixa mais atento a distinguir os possíveis clientes e outros que apenas vão olhar, não compram nada. Aos possíveis compradores, ele chama a atenção dizendo: “aqui é tudo do Senegal, as camisas e as calças eu que faço” e isso já cativa muita gente que acaba levando algum produto (Figura 75), geralmente batas ou calças. Muitos desses clientes, além de outras pessoas que visitam o evento, sempre pedem para tirar fotos (Figura 76).

Figura 76. Felipe atendendo a um cliente.



Fonte: Imagem do autor, 2019.

Figura 77. Um dos vários momentos em que os clientes pedem para tirar fotos.



Fonte: Imagem do autor, 2018.

Como é bem conhecido em Maceió, Felipe possui vários contatos que o possibilitam ser convidado para vender seus produtos em eventos diversos, a saber, um fórum realizado por lideranças religiosas de matriz africana e agentes públicos (desembargador e promotores), visando materializar propostas para o combate à intolerância religiosa. Lá, ninguém comprou nada, apenas olharam os produtos e ele, como já mencionado anteriormente, pela experiência sabe quem compra seus produtos ou não. Há de se destacar que esses produtos ele não vende no Centro, pois não seriam valorizados, esses produtos têm maior apelo em espaços ou feiras especializadas, onde é possível expor para, assim, terem o seu valor cultural agregado.

Figura 78. Produtos em evento realizado por membros das religiões de matrizes africanas



Fonte: Imagem do autor, 2019.

Vale aqui destacar que os migrantes senegaleses não têm ligação religiosa com o candomblé, as relações existentes resultam do fato deles conhecerem muitas pessoas e, obviamente, fazerem parte de uma rede de oportunidades. Inclusive, eles deixam bem claro, em algumas de suas falas: “nós somos muçulmanos e não do candomblé”. Sendo este um ponto didático para se entender a diversidade de um continente, no caso africano, e de se contrapor às visões essencialistas, homogeneizantes e reducionistas sobre os africanos. Quero desenvolver esse ponto a partir de mais dois exemplos.

A presença de um africano senegalês, anualmente na feira de afroempreendedores, gera curiosidades em muitas pessoas que pedem para tirar foto, puxam conversa e, em alguns casos, mostram o total desconhecimento sobre o continente africano. Em algumas ocasiões, pude presenciar falas do tipo: “Oi, sou muito fã do Bob Marley”, tendo, nesses casos, observado Felipe que ri meio constrangido e responde: “Bob Marley é da Jamaica”, sendo embora um afrodiáspórico.

Além disso, em outra situação, Felipe faz uma observação bem didática referente a um desfile que me remete a uma reflexão de Furtado (2017) sobre o desconhecimento de brasileiros sejam acadêmicos ou não em relação à África. Felipe diz:

Brasileiro que quer imitar africano não sabe de nada, isso não tem nada a ver com a África. Mulheres africanas não se vestem assim, não usam esses turbantes, brasileiro que quer imitar africano não sabe de nada. Na África, não nos vestimos assim” (Felipe, 2018).

Furtado (2017) em seu trabalho *A desconstrução de Cabo Verde como um brasilim: um cabo-verdiano em terras brasileiras* chama a atenção para visões estereotipadas e essencializadas de brasileiros sobre os indivíduos vindos dos vários países da África, sendo que muito dessa visão é construída sob premissas racistas transmitidas nas escolas e reforçada pelos diversos veículos de comunicação, que apenas apresentam o continente africano com referências negativas voltadas a doenças, fomes, guerras, ou uma selva exuberante cheia de animais exóticos. Trazendo sua própria experiência no Brasil, junto de outros como o senegalês Alain Pascal e o togolês Fleury Johnson, o autor busca mostrar o grau de ignorância de brasileiros diante da imensa diversidade que é a África, onde as nacionalidades dos indivíduos desaparecem e todos são “apenas” “africanos” e, por extensão, e dentro do que observei em campo, se são pretos são todos iguais, ou seja, se referir a um senegalês pode-se, quase que por mimese, remeter-se à Jamaica¹⁰¹, ou mesmo a Angola, como amiúde, expressam alguns dos fiscais da Superintendência Municipal de Controle e Convívio Urbano - SMCCU.

Outro ponto se refere ao desfile, em relação ao qual Felipe chamou atenção para uma visão erroneamente imaginada e até idílica de muitos brasileiros sobre o continente africano, criando imagens inexistentes naquelas diversas e múltiplas realidades que compõem África. A esse respeito, Furtado traz a seguinte afirmação:

O que me parece interessante pontuar, a partir da minha experiência, é como as diásporas negras, elas mesmas, não apenas constroem ou manipulam a África, os africanos e as culturas negro-africanas, como esperam, desejam e, em certa medida, sugerem (para não dizer: impõem) aos africanos em contextos migratórios que se definam, se vejam e se reportem à sua própria cultura (FURTADO, 2017, p. 56).

É fato que Felipe não conhece todo o continente africano, porém sua vivência o faz observar determinados tipos de “moda africana” que nunca foram vistos por ele em seu país e nos outros onde ele esteve especificamente, na Ilha de Santiago e na Ilha do Fogo em Cabo Verde e na cidade de Kayes no Mali. Além disso, podem ainda ser aludidas certas confusões que são feitas ao se achar que todo africano, de alguma forma tem ligação, com o candomblé.

¹⁰¹ Vale ressaltar que o *reggae* moldado pela espiritualidade rastafári que possui forte influencia panafricanista, sempre fez e faz diversas menções ao continente africano como terra dos ancestrais, reivindicam o retorno a sua “terra natal” por entenderem que são africanos desterrados na diáspora, e glorificando as lutas de libertação do continente. De certa forma, é compreensível essa relação, eu inclusive, obtive conhecimento sobre questões referentes ao continente africano através do *reggae*. Contudo, essa reflexão chama atenção para a ignorância de se essencializar e homogeneizar todo um continente, acreditando que qualquer africano é da Jamaica ou Angola.

Não estou aqui de forma alguma desmerecendo as iniciativas dos empreendedores negros, nem tampouco essa religião que é fundamental na construção da nossa sociedade e identidade, apenas chamando a atenção para uma reflexão que todos devemos fazer, que é não essencializar, nem tampouco criar estereótipos de uma África idílica.

Ainda convém lembrar as exposições em que o Bamba participou. Destas só consegui acompanhar uma delas, que ocorreu na Galeria Arte Pajuçara, localizada no bairro da Pajuçara. Lá eu chego e fico aguardando a vinda do Bamba, e observo os visitantes admirarem o(s) quadro(s) dele e comentarem que é de um africano. Após ele chegar fomos ver um documentário na sala de cinema e uma apresentação musical, ao final houve um *coffee break*. Aproveitamos a ocasião para conversarmos, em um dado momento, quando ele se lamenta por ser artista e já ter participado de exposições em outros países e hoje estar vendendo óculos na praia. Embora este (ser vendedor ambulante) seja um trabalho provisório para o que ele planeja para si, no caso, produzir diversos quadros com técnicas diversas e esculturas em madeira para, assim, realizar uma grande exposição de arte, nesse sentido para conseguir realizar, ele está sedimentando um caminho, investindo dinheiro e produzindo sua arte aos poucos.

Isso me leva também a pensar que nem sempre se consegue trabalhar no que é desejado. Para alguns dos migrantes senegaleses, particularmente aqueles com quem diretamente estive em campo, estar no comércio é só uma fase para capitalizar recursos necessários para realizar seus projetos futuros. Os trabalhos, atualmente desenvolvidos, são vistos e vivenciados como um meio para atingir um objetivo maior, a consecução de um projeto de vida. Esse é, por exemplo, o objetivo de Mamegor que deseja abrir sua loja de calçados lá no Senegal, especificamente em *Ngaye Mekhé*. Felipe pretende, em curto prazo, abrir uma loja de celular e o próprio Bamba se propõe realizar uma grande exposição de arte com seus trabalhos, como já exposto. Isso não quer dizer que esses objetivos são fixos, eles podem mudar ao longo do tempo, com a emergência de novas ideias, com os percalços que, não raras vezes, enfrentam. Contudo, podem sempre surgir novas possibilidades para permitir concretizar os projetos iniciais, ou enveredarem por novos planos, como se darem bem nos negócios de vendas e abrirem lojas como a África Moda Mix de propriedade de Mbaye Diop, que pode ser visualizada abaixo (Figura 78).

Figura 79. Loja de propriedade do Mbaye Diop¹⁰²



Fonte: Imagem do autor, 2021.

Alguns dos meus interlocutores, como visto no primeiro capítulo, trabalharam em empresas de água, frigoríficos, serralharias, porém a maioria deles sempre preferiu/prefere trabalhar com vendas, por essa atividade ser mais flexível (eles trabalham por conta própria) e com melhores possibilidades de juntar dinheiro e, assim, melhor poder ajudar seus familiares. Somado a isso, alguns deles começaram a estudar para em seguida dar entrada na naturalização algo que já foi conseguido por Félix e Moustapha, para, dentre outras coisas, poderem viajar para seu país natal com mais tranquilidade e sempre que quiserem, pois o tempo que permanecerão em Maceió é incerto dependendo muito dos desafios e oportunidades que surgem cotidianamente, além do que alguns são casados com brasileiras e tem filhos fruto desses relacionamentos. As observações de campo e as informações recolhidas com os interlocutores mostram que a resiliência é uma qualidade cultivada, assumida por todos.

¹⁰² Na imagem, o proprietário Mbaye Diop encontra-se dentro da loja, sentado na porta está Elhadji Mbaye.

3.3 “É MEU AMIGO, AS COISAS ESTAVAM MUITO COMPLICADAS”

Buscar melhores condições de vida para si e para os seus familiares é uma questão fundamental para os meus interlocutores e com o surgimento da pandemia da Covid-19, a situação ficou difícil. Fiquei extremamente preocupado, primeiro com os cuidados com a saúde, além do fechamento do comércio que é a principal fonte de renda deles. Pelo envolvimento que tenho com eles, ousou dizer que faço parte dessa rede de amizade e solidariedade, sendo membro da Associação dos Senegaleses do Estado de Alagoas. Dessa forma, comecei a ajudar nas questões mais imediatas aconselhando-os para o uso de máscaras, lavagem das mãos e, se possível, ficar em casa. Depois, informei a eles que todos têm direito ao auxílio emergencial. Nesse período, tanto Felipe quanto Félix gravaram um vídeo que foi disponibilizado no *youtube* (o vídeo não está mais disponível) solicitando apoio tanto da embaixada senegalesa quanto da prefeitura de Maceió. Quando o cadastro do auxílio emergencial foi disponibilizado enviei o *link* e cadastrei alguns deles.

As dificuldades eram muitas, visto que seus familiares dependem do dinheiro que eles enviam mensalmente. Além disso, existem as despesas em Maceió como aluguel, feira e contas em geral, alguns são casados e têm filhos aqui em Maceió, o que aumenta suas responsabilidades. As palavras de Félix exemplificam essa situação:

É meu amigo, as coisas estavam muito complicadas, até agora, porque a gente só depende do que a gente vende, mas o movimento de agora está muito bom não! Então, se não está fácil para o cidadão brasileiro como é que vai ser para o cidadão estrangeiro, pagar aluguel muito caro, pagar tudo caro, muito complicado mesmo. (Félix, 04/11/2020).

Felipe também descreve suas dificuldades

Você sabe que tem muita gente que depende da gente, que nós, comunidade africana senegalesa que está aqui no Brasil e no mundo inteiro, eles ajudam a família lá [no Senegal], então, se a gente fica uns dois meses, três sem trabalhar aí é dificuldade para resolver as coisas lá onde a gente mora, para mandar as coisas da família é essa a dificuldade que a gente tinha na pandemia. Mas graças a Deus a gente está bem. É uma dificuldade muito grande, a família depende de você e você não está trabalhando aí é triste” (Felipe, 03/11/2020).

Somado a isso, vários senegaleses que viajavam bastante sempre em feiras, festas, vieram para Maceió e ficaram por aqui durante todo o período em que está ocorrendo a pandemia. Houve ainda a dificuldade de quem foi para o Senegal antes da pandemia para visitar a família e estavam lá quando os aeroportos fecharam e com o tempo as dificuldades

apareceram. Um dos meus interlocutores ao conversar comigo via *whatsapp*, disse: “está complicado mesmo, não tem como ficar mais aqui, sem trabalho, sem fazer nada, as coisas estão ruins mesmo por isso, mas vai melhorar se Deus quiser” (Idy, julho de 2020).

Perante essa situação comecei a ajudar alguns deles pagando o aluguel, cedendo dinheiro para fazer feira, e enviando dinheiro para este que estava no Senegal com esposa prestes a dar à luz. Angustiou-me bastante essa situação de dificuldade vivenciada por eles, que há alguns anos fazem parte da minha vida. Somos amigos, vivenciamos muita coisa juntos, logo, estarei sempre aqui para o que for preciso. Ao revelar isso, busco apenas expressar um pouco dos meus sentimentos e angústias durante o processo de realização da pesquisa, sem ser, de forma alguma, para minha autopromoção ou exposição dos meus interlocutores.

O envolvimento na pesquisa me proporcionou a construção desses vínculos, e que obviamente significa que fui afetado não só pelas dificuldades econômicas dos meus interlocutores, mas também pela forma de ser, seu ethos, sua cultura. E dessa forma, busquei ao máximo aprender e até “mimetizar” muitas de suas vivências e práticas cotidianas.

Além disso, embora não seja mais importante que a dimensão humana, a questão da pesquisa também ficou abalada. Passei meses sem vê-los pessoalmente, mais precisamente de abril até setembro, altura em que conversava com eles “apenas” por telefone, Facebook e Whatsapp, meios por onde dei continuidade à pesquisa tirando dúvidas, colhendo pequenos depoimentos e, obviamente, a minha própria interlocução com eles durante esse período mais crítico descrito acima é também parte constituinte de meu trabalho. Em setembro, fui ao Centro comprar itens básicos e aproveitei para vê-los e conversar um pouco e em uma dessas conversas Félix me fala que conseguiu a nacionalidade brasileira e tirou novos documentos e, assim, segundo ele, pode ficar mais tranquilo, ir ao Senegal sempre que quiser para manter sua identidade, mas também se adaptar à realidade da cidade onde vive atualmente, no caso Maceió.

Não compareci às festas como o *Kourité* e o *Tabaski*, apenas no Magal de Touba ocorrido em 06 de outubro de 2020, fui de máscara e com todas as medidas de proteção, mantendo inclusive o distanciamento. Infelizmente, para evitar aglomeração não fiquei muito tempo, tendo acabado por ficar um clima meio desagradável. Fiquei constrangido por não ter entrado na casa, mas a situação pedia isso. Quando foi servido o almoço peguei uma quentinha e retornei para casa. No Gamou e Tivaouane (*Maouloud*, comemoração do nascimento de Maomé), segui o mesmo procedimento e isso não abalou a nossa amizade. Contudo, especificamente em relação ao trabalho de pesquisa, eu deixei de participar de

diversos momentos de interação e como a pesquisa é um *continuum* sempre há o que agregar ao trabalho. Obviamente, isso não comprometeu a tese, porque a mesma é inclusive feita dessas vicissitudes.

Figura 80. Momento comunitário durante o Gamou realizado na casa do Félix¹⁰³



Fonte: Imagem do autor.

Em um desses momentos em que fui ao Centro, resolver algumas questões pessoais, aproveitei, como sempre faço, para ver como eles estavam, conversar um pouco e sempre lembrando a eles que caso precisem podem contar comigo. E assim ocorreu, ao chegar em casa, Felipe me liga perguntando se eu estava ocupado. De fato, estava, mas não negaria um pedido deles. Ele me fala que precisava da minha ajuda para que eu fosse com ele na *Western Union* depositar um dinheiro, pedi meia hora para me organizar, peguei um Uber e fui encontrá-lo e de lá seguimos para o Maceió Shopping, onde se localiza o escritório da *Western Union*. Chegando lá, nos dividimos, eu fui para um caixa e ele para outro, pois há um limite de valor que uma pessoa pode fazer e, para isso, a minha ajuda se fazia necessária. Essa descrição é mais um exemplo de que eles são os principais mantenedores de suas famílias que sempre recorrem a eles e havendo alguma dificuldade, como de fato ocorreu a situação torna-se preocupante.

Durante o Gamou, quando conversava com Oumar e Félix, este fala da dificuldade da vida de estrangeiro e da saudade que sente da família. Nas palavras dele “a gente que vive viajando é muito difícil, saudade, longe da família”. Nessa conversa, ele acrescenta que a principal riqueza é a família. Eu pergunto se o fato deles estarem juntos ameniza a saudade e

¹⁰³ Na imagem estão no sentido horário em pé: Elhadji Mbaye, Félix, Mbaye Diop, Oumar, Bamba (esse é outro Bamba) e Modou (de boné preto).

ele diz que sim, que pode conversar em sua língua materna, celebrar as festas em comunidade, mas, mesmo assim, a saudade era grande, saudade essa também compartilhada por Oumar que estava, há quatro anos, sem ir ao Senegal visitar seus familiares. E esse é um elemento primordial dessa tese, o fato de tudo ser feito de forma comunitária, de “recriarem” suas festas e vivências lá do Senegal, tudo isso são elementos que mantêm e fortalecem suas identidades.

Em abril e maio de 2021, vários (oito para ser preciso) dos meus interlocutores compram uma nova passagem, só que desta vez pela *Ethiopian Airlines*, com voo saindo de São Paulo conexão em Adis Abeba, capital da Etiópia e de lá rumo a Dakar, capital do Senegal. Oumar, em especial, estava angustiado e me revela que acreditou que a pandemia passaria rápido e que as coisas não seriam tão graves por questões de saúde e financeiras. Porque se é bem verdade que o comércio reabriu desde julho do ano passado (2020), as outras possibilidades de eles ganharem dinheiro não se normalizaram. Refiro-me às festas de padroeiras, aniversário das cidades do interior de Alagoas e até de Estados vizinhos o que não está ocorrendo para não gerar aglomeração e, assim, as dificuldades persistem.

Figura 81. Oumar interagindo com clientes durante o período da pandemia.



Fonte: Imagem do autor, 2021.

3.4 “A GENTE COME JUNTO”

Esse tópico é resultado das diversas interações que tive com os senegaleses residentes em Maceió, em especial, nos momentos em que compartilhamos refeições juntos, comendo todos no mesmo recipiente, como é tradição no Senegal. Somado a isso, também analisei os sentidos das refeições nas suas festas religiosas. Busco aqui compreender os significados do ato de comer junto e qual é a sua importância no contexto em que eles estão inseridos.

Montanari (2013), em sua análise sobre os aspectos culturais da alimentação na Europa e, principalmente, na Itália ao longo dos séculos, compreende que, - assim como a linguagem, a religião e demais aspectos culturais de um indivíduo/povo -, “o sistema alimentar também contém a cultura de quem a pratica e é depositário das tradições e da identidade de um povo” (Ibidem, p. 183). Nesse ponto de vista, tanto a produção da comida, como ela é feita, o que é feito e como é consumida refletem os aspectos culturais dos senegaleses, e, mantê-los em um contexto de migração, é peça chave no fortalecimento de suas identidades.

Destaco que o conceito de cultura é, no contexto do presente trabalho, compreendido a partir das reflexões de Geertz (2017, p.4) segundo o qual “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como essa teia”. E, nessa perspectiva, cultura deve ser analisada de forma interpretativa buscando compreender seus significados.

Ampliando o debate, Carneiro (2005) afirma que a identidade religiosa é, em muitos casos, também uma identidade alimentar. Ele exemplifica citando os judeus e muçulmanos que não comem carne de porco e os hinduístas que são vegetarianos. Acrescenta ainda que os costumes alimentares podem revelar diversos aspectos de uma civilização, o que pode ser abrangido no caso desta análise, pois, para os indivíduos e grupos, as regras religiosas, os padrões morais e a organização familiar também podem ser compreendidas pela alimentação. Essa perspectiva é também compartilhada por Contreras & Gracia (2005) que afirmam que a alimentação é “un complejo sistema de signos, un cuerpo de imágenes, un protocolo de usos, de situaciones y de comportamientos propios” (Ibidem, 71).

Outro ponto importante para esse debate é a reflexão de Nascimento (2015) sobre a função socializante da alimentação a partir do pensamento “tradicional africano”. Nessa perspectiva, as culturas africanas compreendem o mundo de forma holística¹⁰⁴ e sob essa ótica

¹⁰⁴ Algo que será debatido com mais detalhes no capítulo próximo sobre religião.

a comida não deve ser desperdiçada e, além disso, dever haver o uso sustentável dos recursos sejam eles animais, vegetais ou minerais, para que, assim, haja harmonia e equilíbrio das “onipresentes forças vitais” (Ibidem, p. 62). E nessa relação, a alimentação ocupa um papel fundamental na socialização das pessoas. Pois, trazendo para o contexto em que estou analisando, a vivência dos senegaleses é comunitária tanto no espaço territorial, em que se encontram como no espaço imagético e ancestral, que os liga à suas culturas de origem, à sua cosmogonia. Nas palavras de Nascimento,

Esta espécie de ciclo fechado de alimentação cria um ambiente propício para que o gesto de comer seja também utilizado como parte dos processos de socialização entre as pessoas que vivem comunitariamente. Embora cada qual ingira individualmente seus alimentos, estes são elaborados de maneira que a própria alimentação ocorra não apenas em um âmbito coletivo, mas que fortaleça os laços comunitários – e se distribuam as responsabilidades pelos processos que geram a alimentação. (Ibidem, p.63).

Ainda convém destacar a visão de Odoemene (2002), em seu ensaio *El significado de la comida ritual en la religion tradicional africana*, o qual afirma que em muitos países africanos comer junto é símbolo de uma comunidade viva, significa a unidade entre o mundo físico e o espiritual. Os banquetes comunitários, como denomina o autor, servem tanto para celebrar o perdão de um membro da comunidade que se desviou, ou comemorar a formação de uma aliança, ou alguma graça alcançada como o nascimento de um filho. Ou seja, momentos de reconciliação, de grandes alegrias. Em rituais religiosos, se comemora com o ato de alimentação comunitária na qual a comunidade em harmonia se nutre tanto fisicamente, socialmente e espiritualmente.

Essas reflexões darão suporte teórico para mais essa experiência etnográfica que será descrita a seguir. Mais precisamente, a comida/alimentação faz parte da identidade cultural de um povo e a partir dela podemos identificar diversas de suas características, sendo a alimentação um espaço privilegiado de sociabilidade e acolhimento, este último algo muito presente na vivência dos meus interlocutores. Em outras palavras, a vivência comunitária dos senegaleses é um padrão cultural que está traduzido na imagem abaixo (Figura 81) essa é uma de suas características marcantes, eles estão sempre juntos em oração, festas, trabalho e, como não podia ser diferente, também na alimentação, vivenciando e “recriando” sua cultura em um contexto de migração.

Figura 82. Jantar durante o Gamou de Tivaouane (maoulud) na casa do Félix, 2018¹⁰⁵



Fonte: Imagem do autor.

A primeira vez que comi junto com eles foi no dia em que fui encontrar e conversar com o Felipe, enquanto falávamos, Moustapha estava fazendo o jantar, quando terminámos a conversa, ele pediu-me para esperar a janta. Moustapha me perguntou se tinha problemas em comer com as mãos e, na ocasião, respondi que não e, assim, comemos e conversámos. Falo que em minha vivência os mais velhos, os meus pais e tias comiam com as mãos, principalmente, o feijão com farinha fazendo bolos e molhando no molho de carne com pimenta. Moustapha me diz que na realidade dele é sempre assim, todos comendo juntos. Essa situação se repetiu quando fui encontrar o Oumar, só que dessa vez comi em um prato separado, pois eles achavam que eu não me sentiria à vontade comendo junto com eles, algo que em pouco tempo se modificou.

Certa vez quando fazia as observações no Centro da cidade e conversava com Oumar sobre comida, ele me fala dos diversos pratos que existem no Senegal e que sua mãe e sua esposa cozinham muito bem. Comentei da comida que eles fazem aqui, que usa muito óleo de soja, falamos do óleo de amendoim e ele cita um óleo vermelho que eles usam muito e que inclusive era muito bom para mulheres grávidas, o óleo se chama *diw-tiir*¹⁰⁶. Após passar a manhã fazendo as observações e interagindo com meus interlocutores, vou para casa e começo a pesquisar na internet e descubro que esse óleo é o azeite de dendê. No outro dia vou

¹⁰⁵ Na imagem, estão presentes da direita para a esquerda começando por Elhadji Mbaye de camisa vermelha, seguido por Ndiaga, Felipe, Moussa (Félix), Oumar, Mbaye (de boné preto) e Mamegor.

¹⁰⁶ *Diw-tiir* é o óleo de palma (azeite de dendê) extraído da polpa do dendê que é o fruto de uma palmeira conhecida como dendezeiro que é originária do Oeste da África. É muito utilizado na culinária de países africanos, como também no Brasil principalmente na culinária afro-brasileira. É utilizado também como combustível, para a produção de sabão, dentre outras utilidades.

ao mercado, tiro foto de algumas garrafas e envio para Oumar. Ele escolhe uma das garrafas, eu compro e levo em sua casa à noite. Ele mostra ao Modou, que ficou surpreso em saber que em Maceió se vendia *diw-tiir*, falei onde comprei, do acarajé e eles falaram de um bolinho semelhante que tem lá no Senegal, chamado acará, que é servido com pimenta e cebola. Depois fomos jantar a comida era o *thiebou yappe* (Figura 82) já com um pouco do *diw-tiir* para ampliar o sabor. Alguns dias depois, ele me chama para comer outro prato, o *soupe kandia* (Figura 83) feito pelo Mbaye. O prato é feito à base de quiabo e carne com o azeite de dendê servido junto com arroz branco e se assemelha muito à quiabada baiana ou ao caruru.

O alimento sempre esteve/está presente nas diversas celebrações religiosas de diferentes culturas (CONTRERAS & GRACIA, 2005) e com os senegaleses não é diferente, pois em suas festas - tema do próximo capítulo - a distribuição da comida é algo intrínseco a todos os rituais, é um elemento fundamental seja o carneiro com os seus sentidos espirituais, ou os demais tantos pratos típicos que são servidos. São momentos em que eles compartilham sua cultura, proporcionando acolhimento como se estivessem literalmente compartilhando suas vidas, seus corações. A esse respeito, Contreras & Gracia afirmam que:

O ato de compartilhar a comida com outras pessoas indica certo grau de compatibilidade e aceitação. A comida é oferecida como um gesto de amizade, e quanto mais elaborado ela for, maior a intimidade que expressa ou maior o grau de estima, ou também de interesse. Até certo ponto, pode-se pensar que compartilhar a própria comida é oferecer uma mordida ou um pedaço de si mesmo (CONTRERAS; GARCIA, 2005, p. 65. Tradução livre).¹⁰⁷

¹⁰⁷ Texto original: “El acto de compartir la comida con otras personas indica un cierto grado de compatibilidad y de aceptación. La comida se ofrece como un gesto de amistad, y cuanto más elaborada sea tanto mayor es la intimidad que expresa o tanto mayor el grado de estima, o también de interés. hasta cierto punto, puede pensarse que ofrecer compartir la comida propia es ofrecer un bocado o un mordisco de sí mismo” (CONTRERAS; GRACIA, 2005).

Figura 83. Thiebou yappe.

Fonte: Imagem do autor, 2018.

Figura 84. Soupe Kandia

Fonte: Imagem do autor, 2018.

A comida geralmente é preparada com bastante óleo de soja para refogar a cebola e um combinado de temperos batidos em um pilão (Figura 84). O tempero leva alho, cebola, pimentão, pimenta de cheiro, pimenta calabresa, pimenta do reino e, por vezes, cubos de tempero artificial. Tudo é bem refogado, junta-se a carne e, posteriormente, o arroz para pegar o gosto. Em seguida, acrescenta-se um pouco de água. Essa era a base para eles fazerem o *thiebou yappe* (arroz com carne) (se pronuncia *tchê bu iape*) e o *thiebou guinar* (arroz com frango) (se pronuncia *tchê bu guinar*), os pratos que mais comíamos. Embora não fossem os únicos consumidos junto com eles, também comi o *yassa guinar* (frango com molho vermelho e arroz branco), *thiéboudienne* (arroz com peixe) (se pronuncia *tchê bu djene*). Toda

a comida é bem apimentada, embora nas festas eles diminuam a pimenta por conta dos convidados. Há uma marinada, preparada com cebola, pimenta calabresa, pimenta do reino, vinagre, mostarda e cubo de tempero artificial.

Figura 85. Temperos sendo refogados com a carne para saborizar.



Fonte: Imagem do autor, 2018.

As bebidas¹⁰⁸ que, em geral, trazem uma marca própria, são um café saborizado com cravo, o chá de jasmim, um leite fervido com balas de hortelã e outra, muito saborosa, que é o *bissap*, um chá gelado de hibisco com gengibre, hortelã e açúcar.

Para o preparo das comidas do Magal, o boi ou bezerro é comprado com uns dias de antecedência para o preparo do *thiebou yappe*, e para o churrasco. Para preparar as comidas senegalesas é escolhida uma comissão que vai cozinhar, para o churrasco ou contratam alguém para fazer, ou eles também ficam encarregados. Em outros momentos festivos, como o *kourité*, o *tabaski* e festa de boas-vindas de um filho, o carneiro é o prato principal, servido com arroz, ou batata frita, e uma marinada de cebola.

As imagens a seguir são elucidativas, ou seja, são “argumentos visuais” da relação comunitária dos senegaleses, recobrando, para além do acolhimento, o compartilhamento de alimentos nos mais diversos momentos, seja na comemoração do nascimento da primeira filha do Ndiaga, a Diama Seck (Figura 85), seja no Gamou de Tivaouane acolhendo e compartilhando o alimento com os convidados (Figura 86), seja ainda nas reuniões da Dahira (Figura 87), ou na cozinha coletiva do Magal de Toubá (Figura 88).

¹⁰⁸ No dia a dia, as bebidas são os sucos de frutas diversas caju, acerola, manga, maracujá, inclusive esse é bem apreciado por Oumar, que envia esse suco em pó para seus familiares. Nas festas, são seervidos os sucos industrializados e refrigerantes.

Figura 86. Refeição na festa de boas-vindas da Diama Seck, filha do Ndiaga com Isabela¹⁰⁹.



Fonte: Imagem do autor, 2019.

Figura 87. Refeição durante o Gamou de Tivaouane.



Fonte: Imagem do autor¹¹⁰, 2018.

¹⁰⁹ Na imagem, do meu lado esquerdo está Oumar, Elhadji Mbaye Thiam, Ibrahima Diop, Alione e seu filho Ndiaga e Bamba.

¹¹⁰ A foto foi tirada por uma das convidadas, mas infelizmente não lembro o nome, nem tenho o contato dela.

Figura 88. Refeição após a reunião da Dahirá¹¹¹.



Fonte: Imagem do acervo de Felipe, 2019.

Figura 89. Cozinha comunitária no Magal de Touba, 2017¹¹².



Fonte: Imagem do autor.

¹¹¹ Na imagem, estão Felipe, eu, Bamba, Moussa (Félix) e Ndiaga.

¹¹² Na imagem, aparecem Modou, Ndiaga, Mbaye, Isabela (companheira do Ndiaga) e Elhadji Mbaye Thiam.

Em todos esses momentos de convívio demonstrados nas fotos, é possível perceber a relação comunitária entre os senegaleses e, por extensão, de compartilhamento de sua cultura com os maceioenses. Comer juntos, assim como compartilhar do alimento faz parte da identidade dos senegaleses e é algo intrínseco às suas celebrações, como afirmou Mamour Ndiaye, no Magal de Touba de 2019, “o pouco que a gente tem divide com vocês”. Participar desses momentos é uma grata oportunidade de imersão para o entendimento da vivência dos senegaleses em Maceió, uma vez que, seguindo o pensamento de Contreras & Gracia (2005), os indivíduos e grupos comunicam o que são através dos seus comportamentos alimentares e, como visto, estar juntos em quase todas as suas vivências, fortalece suas identidades, pois “trazem” um pedaço do Senegal para Maceió.

3.5 “A TERRA É DE DEUS”

Nessa parte do trabalho, me dedicarei a trabalhar questões de fronteira e xenofobia, a partir da ótica de Achille Mbembe (2017; 2019), sempre tomando com ponto de partida as minhas observações de campo e as conversas informais com meus interlocutores. Ressalto, como já abordado, que os senegaleses mantêm ótimas relações com a população alagoana, algo que testemunhei, assim como também é verbalizado por todos eles. Contudo, estamos inseridos em um contexto em que há, nos termos de Mbembe (2017), um “retrocesso mundial à relação colonial”, no qual a cultura e as tradições de determinados grupos são postas e consideradas como sendo nocivas, uma ameaça à estabilidade dos Estados e, nessa ótica, meus interlocutores também vivenciaram questões de violência, tanto relatadas por alguns deles quanto percebidas em minhas observações.

No dia em que fui conversar com o Oumar, marquei com ele de nos encontrarmos, na Praça da Faculdade, no bairro do Prado. Lá, fomos para a casa do Bassirou porque era mais tranquilo para realizar a conversa. Enquanto esperávamos Bassirou, conversávamos, e Oumar me dizia da preocupação e do cansaço de estar pensando em trabalho de domingo a domingo, por conta de sua família que depende dele, e, além disso, a violência cometida contra os imigrantes senegaleses espalhados pelo mundo. Ele me disse, na ocasião, que alguns dias antes tinham assassinado um senegalês na Argentina e que conhecia um dos senegaleses morto na Líbia, no caos gerado após a derrubada do presidente Muammar al-Gaddafi pela coalisão ocidental. Ele diz “africano é o povo que mais sofre no mundo”.

Outra situação da minha etnografia, que norteará essa análise, aconteceu quando estava realizando os preparativos para a minha viagem ao Senegal (que infelizmente não aconteceu por conta da Pandemia de Covid-19). Com efeito, fui ao Centro conversar com Ndiaga para saber se ele já tinha tomado a vacina contra a febre amarela, falei para ele lembrar os outros, no caso Alione, Youssou e Mamegor para não deixarem para a última hora. Prontifiquei-me em ir com eles a qualquer momento, caso desejassem. Ndiaga, então, pergunta-me se posso ir naquele momento, eu digo que sim e ele chama o Alione, pegamos um carro por aplicativo (99) e fomos para o posto de saúde da Praça da Maravilha no bairro do Poço. Ao chegarmos, aguardamos o momento de eles serem chamados e em um determinado momento uma funcionária do posto de saúde, com uma expressão de desconfiança, pergunta se eles vão tomar vacina, seguida de duas outras perguntas (bem questionáveis, porém levei na tranquilidade para não gerar confusão) se eles eram estrangeiros e se tinham CPF, respondemos que sim e ela entrou na sala. Quando Ndiaga entra na sala de vacina, pouco tempo depois, ele me chama e a enfermeira pergunta a data que ele chegou ao Brasil, segundo ela era só para um cadastro. Ndiaga informa a data e eu aproveito para pedir que elas também apliquem a tríplice viral, e, assim, ela faz.

Do local de vacinação, seguimos para a ANVISA (Agência Nacional de Vigilância Sanitária), localizada no Porto no bairro de Jaraguá, lá fiz o cadastro do Alione e o Ndiaga fez o seu no próprio celular com a ajuda do funcionário. Na outra sala, conversamos de forma bem amistosa com os funcionários, um deles até pediu indicações de músicas do Senegal e Ndiaga lhe indicou o cantor Youssou N'dour. Em outro momento, um senhor se aproxima e começa a “puxar” assunto comigo, perguntando qual o país deles, depois começa a contar histórias de que em outros tempos encontrou nigerianos de forma “clandestina” em navios. Segundo ele, os nigerianos foram levados para outro local para serem realizados os trâmites legais. Nesse ponto da narrativa do senhor, eu o interrompo dizendo ou sugerindo se se tratava de trâmites legais para conceder o visto, quando ele responde que “não” e faz um gesto com as duas mãos que significa ir embora, que foram mandados embora.

Outro momento ocorrido em Maceió foi uma reportagem, na nossa percepção, tendenciosa de um jornal local¹¹³ que expunha os senegaleses. Destaco alguns trechos: “(...)Sujeitos de cara fechada e de poucos amigos. São, assim, descritos os senegaleses pelas demais pessoas que também trabalham pelo calçadão do comércio(...)”, ou ainda “(...) sobre os senegaleses, boa parte do grupo está no estado de forma irregular e que, caso sejam pegos, serão deportados para o país de origem(...)”. Esse fato gerou incômodo na comunidade

¹¹³ Matéria disponível em <http://gazetaweb.globo.com/porta1/noticia.php?c=4920>:. Acesso em: 10/03/2016.

senegalesa que exigiu direito de resposta¹¹⁴ o que foi concedido. Antes, eles entraram em contato com o embaixador do Senegal, que os aconselhou, sugerindo que, caso o jornal não lhes desse direito de resposta, a embaixada iria tomar medidas legais cabíveis.

Essas situações remetem às práticas cotidianas de criminalização do ato de migrar. Pequenas atitudes como perguntar se têm documentação, supostas histórias de imigrantes indocumentados que foram “devolvidos” para seus países, e reportagens caluniosas que criminalizam a imigração, como se os imigrantes fossem um problema, uma – tomando de empréstimo um termo da biologia – “espécie” invasora que afetaria o equilíbrio de um ecossistema.

Em sua obra *Políticas da Inimizade*, Achille Mbembe (2017) afirma, dentre outras coisas, que a guerra tornou-se um meio necessário, tanto para a democracia quanto para a política e a cultura. E essa prática empregada como solução (“antídoto”) é também o seu veneno. Para ilustrar, tomarei como exemplo os Estados Unidos da América, tidos como uma das democracias mais consolidadas do mundo e que se utiliza de forma sumária e, frequentemente, da prática beligerante contra outros povos e, junto a isso, disseminando a ideia de que seu modelo político e cultural é a única alternativa para o que seus dirigentes consideram ditaduras e/ou teocracias. Contudo, esse “antídoto” se dissemina como um veneno, intensificando perseguições contra imigrantes, muçulmanos e outros grupos da população estadunidense que se diferenciam do modelo hegemônico, como a população negra e não brancos em geral, que são tratados como potenciais inimigos e, nesse sentido, vivendo em constante estado de ameaça. Essa questão me remete à reflexão do professor Cornel West que, em entrevista¹¹⁵ sobre as manifestações surgidas após o assassinato de George Floyd, afirma que os Estados Unidos são um experimento social fracassado, onde toda a estrutura do “Estado-Nação” não proporciona à população negra os direitos essenciais básicos. Pelo contrário, todo o peso do Estado é voltado para a violência contra esses corpos.

Sob a ótica de rejeição, controle dos corpos e fortalecimento das fronteiras Achille Mbembe afirma que

Num mundo mais do que nunca caracterizado pela desigualdade, caracterizada pelo acesso a mobilidade e onde, para muitos, o movimento e a circulação são a única hipótese de sobreviver, a brutalidade das fronteiras é agora um dado fundamental do nosso tempo. As fronteiras deixam de ser lugares que ultrapassamos, para serem linhas que separam. Nestes espaços mais ou menos miniaturizados e militarizados, tudo se deve imobilizar. Muitos são aqueles e

¹¹⁴ Disponível em: <http://gazetaweb.globo.com/portal/noticia.php?c=5186>. Acesso em: 10/03/2016.

¹¹⁵ Entrevista disponível em: <https://www.insurgencia.org/blog/assistimos-ao-fracasso-da-experiencia-social-americana>. Acesso em: fevereiro de 2021.

aquelas que neles encontram o seu fim, ou são deportados, quando não simplesmente vítimas de naufrágios ou eletrocutados (MBEMBE, 2017, p.10).

Nesta ótica, os indivíduos também se configuram como fronteiras simbólicas, enquanto uns buscam alargá-las ou mesmo extingui-las, outros se assustam com a presença de imigrantes, promovendo barreiras, rejeição, exclusão; ou seja, são as pessoas que não buscam ter nenhum laço, não buscam se aproximar de outras culturas, logo, não produzem nenhuma ação que não seja de violência em seus mais diversos sentidos, seja o assassinato, a desconfiança pelo fato de serem estrangeiros que vão tomar uma vacina ou pessoas que têm que ser “devolvidas” aos seus países de origem. Isso para ficar apenas nos exemplos iniciais trazidos neste tópico do trabalho. Em outras palavras, os africanos e, nesse caso, os senegaleses possuem – nos termos de Kabengele Munanga – a “geografia do corpo” o qual, de imediato, os identifica pelas suas características fenotípicas, são estrangeiros, africanos, “invasores”, deveriam voltar para seu país.

Somado a isso, as informações de Oumar, assim como seu sentimento de tristeza e preocupação reforçam outro argumento de Mbembe (2017) de que há pessoas colocadas na condição de indesejadas, sejam elas nascidas dentro de um território ou num Estado e que, por este motivo, são oprimidas, privadas de direitos básicos. Especificamente me refiro às minorias (negros, indígenas, para exemplificar algumas), como também os que vêm de “fora”, os estrangeiros colocados como Outros, os Outsiders (ELIAS; SCOTSON, 2000), em uma época em que se privilegiam “a separação, os movimentos de ódio, de hostilidade e, sobretudo, a luta contra o inimigo, e tudo isto é consequência daquilo a que, (...) as democracias liberais, já amplamente branqueadas pelas forças do capital, da tecnologia e do militarismo, aspiraram” (MBEMBE, 2017, p. 72). Essa violência afeta também psicologicamente os imigrantes e quando digo imigrantes englobo toda uma rede composta de seus familiares que ficam apreensivos pelos seus filhos, maridos, irmãos e que são parte integrante de toda uma comunidade transnacional de senegaleses, que circulam em um mundo hostil¹¹⁶ e que os veem como inimigos.

Além disso, a organização e a iniciativa de cobrar do jornal o espaço para um direito de resposta sendo inclusive apoiados pela sua Embaixada em Brasília demonstra que a presença dos senegaleses, como anteriormente referido, incomoda certos grupos, porém, ao

¹¹⁶ Quando digo mundo, não pretendo de forma alguma generalizar e dizer que todas as experiências são hostis, pelo contrário, minha própria pesquisa demonstra muitas ações de solidariedade, afeto e de acolhimento na trajetória dos meus interlocutores.

mesmo tempo, apresenta a não passividade e o poder de organização e de articulação para sobreviverem e reivindicarem seus direitos.

Migrar é um direito humano e o título deste tópico que remete a uma fala do Moustapha, que insinua uma resposta a uma indagação feita por Mbembe (2019) em seu ensaio *A ideia de um mundo sem fronteiras*. Em seu texto, o autor faz, dentre outras, a seguinte pergunta: “a quem a terra pertence?” Moustapha, em uma situação de violência, deu a seguinte resposta: “A terra é de Deus”. Seu agressor não físico, mas simbólico, o diz: “aqui é meu, você está na minha terra!” e ele responde “eu estou na terra de Deus”, postulando o sentimento de um “mundo utópico sem fronteiras” (Ibidem, p.2), onde todos poderiam circular à vontade sem sofrerem violência. Mamour Ndiaye compartilha desse ponto de vista e o externou em uma fala no Magal de Touba de 2019, colocando a imigração da seguinte forma

Eu não entendo a imigração como sair do Senegal e vir para o Brasil, como eu entendo a palavra imigração, nós todos aqui nessa sala somos imigrantes sabe por quê? Nós somos imigrantes porque nós viemos de Deus e um dia vamos voltar para Ele. Isso que se chama imigração! (Diário de campo).

Nessa visão, todos somos imigrantes oriundos de um reino divino e temos que construir nosso retorno para a casa de Deus realizando boas ações, seguindo os ensinamentos sagrados. E se “a terra é de Deus” é um direito de todos migrarem, circularem livremente neste mundo. Essa perspectiva revela a reivindicação do migrante aos direitos humanos e propõe as “sociedades de instalação” (JOSEPH, 2018, p.9) outro entendimento do que é a imigração, não como um problema, mas algo que nos une a uma origem comum. Além disso, desvela que no “lugar da passividade, se observa cada vez mais uma dupla relação de co-presença do migrante, na medida em que se adequa ao mundo social em que está inserido, também adequa a sociedade a si mesmo, às suas realidades, necessidades e demandas por direitos” (Ibidem, p10).

Essa fala de Mamour Ndiaye também remete à “quarta liberdade”, termo problematizado por Mbembe (2019) em seu ensaio *A ideia de um mundo sem fronteiras*. Tal ideia consiste na “liberdade de movimento das pessoas”, ou seja, todas as pessoas, não apenas alguns europeus e estadunidenses, teriam o direito à livre circulação, e junto a isso o direito a não ser discriminado. Essa ideia, como o autor mesmo denominou, é utópica e constitui um desafio para um mundo que vê a mobilidade como uma ameaça à segurança nacional, pois a premissa é que a soberania “significa capturar um povo, capturar um território, delimitar

fronteiras” (Ibidem, p. 5), e povos que se movimentam não podem ser “capturados”, logo o Estado as vê como inimigas por não se enquadrarem nesse modelo de “liberdade vigiada”, mobilidade controlada. Contudo, esse princípio de liberdade de mobilidade é desejado, proposto e, porque não dizer, praticado pelos meus interlocutores que, a seu modo, eliminam fronteiras, vivenciam uma sociabilidade de acolhimento, uma solidariedade transnacional e experimentam a busca pela liberdade de se locomoverem livremente nesta “terra de Deus”.

Por tudo isso, o que está posto e a vivência dos meus interlocutores insinua a possibilidade nesse mundo hostil às mobilidades, de uma construção de uma sociabilidade mais afetiva a partir do contato e das trocas culturais. No entendimento de Mbembe (2019), o contato com os outros amplia a possibilidade de acolhimento da diferença, e esse é um dos pontos importantes da vivência dos senegaleses em Maceió que propõe um entendimento diferente sobre os africanos, a imigração e o islã, por exemplo, como realidades acolhedoras e culturas que nos unem mais do que nos afastam. Cada senegalês, como já mencionado nesta tese, é um acervo vivo sobre a mobilidade humana e os diversos aspectos das culturas africanas, esse “outro” nada mais é do que parte de nós.

3.6 “ELE É O NOSSO “BOCA QUENTE”

La monture du jeune homme est rapide. Mais il ne connaît pas le sentier. Celle de l'ancien est lente. Mais c'est elle qui a tracé le sentier.

Provérbio Nikolo, (THOMAS 1983, p. 73).

O título deste tópico remete a uma fala do Felipe no Magal de Touba de 2018, e que se repetiu em outros momentos ao se referir a Félix que é o senegalês mais velho (em idade) residindo em Maceió. Logo, por respeito, é ele (Félix) quem dá a última palavra, inclusive vários senegaleses o chamam de *père* (pai). Cabe destacar que o termo “boca quente¹¹⁷” se refere unicamente ao fato dele ser o mais velho, e dentro da cultura senegalesa (e em diversas outras culturas, como será visto posteriormente) existe o respeito aos mais velhos sejam os pais, mães, tios ou irmãos.¹¹⁸ E dessa forma, caso haja alguma divergência, ou conflito, ou algum

¹¹⁷ O termo “boca quente” tem seu significado original para se referir a um lugar ou uma pessoa perigosa. Com o tempo também ganhou o significado de uma pessoa que gere algum local, por exemplo, a mãe é a boca quente de casa.

¹¹⁸ A este propósito, a afirmação lapidar de Amadou Hampâté Bâ de que “En Afrique, un veillard qui meurt, c’est une bibliothèque qui brûle » (Em África, um velho que morre, é uma biblioteca que queima). Esta frase terá

projeto a realizar ele, o mais velho, é quem resolverá a situação ou dará os direcionamentos do que pode ser feito, como deve ser feito, quando e por quem deve ser feito.

Os idosos nas culturas africanas são sinônimos de sabedoria, são os principais guias de suas comunidades (DEMBELÉ, 2019). Diversos autores, afirmam que há características em comum compartilhadas por diversas sociedades africanas como o já mencionado, respeito aos mais velhos, a vivência comunitária, a percepção espiritual do mundo, compreendendo-o de forma holística etc. (BÂ, 2013; ODEOMENE 2002). Destaco também que não há uma África, um africano, uma sociedade africana, pelo contrário, existe uma multiplicidade de culturas e de sociedades, e de forma alguma, esse trabalho pretende, ou se propõe, fazer generalizações ou essencializar o continente africano e os africanos. Antes, e para lá das diferenças e singularidades, busca-se, também, surpreender as comunidades eventualmente existentes e que, não apenas são heterodefinidas, mas também autodefinidas e referenciadas.

Teresinha da Silva, em entrevista, afirma que nas comunidades africanas os idosos têm um papel extremamente importante, sendo chamados de “bibliotecas vivas” e sempre são consultados para os cerimoniais como também para resolverem conflitos e “problemas dentro de uma família e da comunidade”¹¹⁹. Esse ponto de vista coaduna, tanto com as reflexões de Bâ (2010; 2013) quanto de Ki-Zerbo (2010), no sentido em que ambos veem os mais velhos como guardiões do saber, mestres da oralidade e da palavra, garantidores da historicidade e da ligação com os ancestrais. Bâ afirma, como anteriormente sublinhado, que “cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima”; Ki-Zerbo (2010), na introdução ao primeiro volume da obra *História Geral da África*, resgata um provérbio africano que diz: “A boca do velho cheira mal, mas ela profere coisas boas e salutares”. A oralidade é a fonte histórica mais íntima e a sabedoria (boca) de um ancião é um acervo riquíssimo e, assim, quando um sábio abre a boca são décadas de sabedoria, são “vários livros que se apresentam”. Neste ponto de vista, percebe-se a importância de um ancião em uma comunidade. O tempo de vida traz uma sabedoria quase que sagrada, que lhes concede responsabilidades quase que de um “oráculo”, e por ter mais idade que os outros, ocupam, de certa forma, o *status* social de pai de sua comunidade ou do grupo.

Thomas (1983) argumenta que a velhice é uma dádiva dos deuses, um privilégio obtido por ter tido uma vida dedicada ao cumprimento das leis espirituais. A idade avançada

seu pronunciado publicamente pela primeira vez por Amadou Hampâté Bâ durante um discurso nas Nações Unidas em 1960.

¹¹⁹ Entrevista publicada em: *Pessoas idosas em Moçambique: com a palavra, Teresinha da Silva* (SANTOS & LODOVICI, 2011).

significa acúmulo de dignidade, e, em determinados grupos, estabelece uma hierarquia social, uma gerontocracia (um governo, ou sociedade gerida pelos mais velhos), no qual os mais velhos são os que estão mais próximos dos ancestrais fundadores e, assim, iniciam os mais jovens nos preceitos da espiritualidade, organizam as cerimônias, em suma, são os mestres do saber. Isso tanto é verdadeiro, que as enfermidades que surgem por conta da idade avançada como, por exemplo, não ouvir bem, ou o falar sozinho (devaneios, delírios) são interpretados como qualidades, ou seja, suas falas incompreensíveis nada mais são do que a língua dos antepassados.

No dossiê *Afrique: La voix des aînés* (2016), diversos pesquisadores apresentam seus pontos de vista referentes à relação dos mais velhos com os demais grupos de idade nas sociedades africanas. Karim Derra (2016) afirma, que o tempo é um bem precioso carregado pelos mais velhos que servem de referência aos mais jovens. Norbert Kpadonou (2016) tem uma opinião muito semelhante, ao se referir aos mais velhos como uma instituição d(n)o continente africano. Pierre-Joseph Laurent (2016, p. 17) acrescenta que “nas sociedades tradicionais, a ancestralização permite que os idosos ganhem poder e falem em nome dos ancestrais, sendo este último a fonte da lei e da normalidade nas sociedades consuetudinárias” (tradução livre).¹²⁰ Entre as mulheres, inclusive, as mais velhas acompanham as mais novas orientando-as durante a gravidez, bem como quanto à alimentação e às proibições e interditos socioculturais. As anciãs ensinam a “arte de ser mãe”, protegendo as futuras mães com massagens que defendem tanto a mãe quanto a criança dos maus espíritos.

Almeida (2006) em sua obra sobre os costumes e tradições do povo iorubá relata a obediência e o respeito aos mais velhos tanto que nem os pais e os irmãos mais velhos são chamados pelo nome, e sim por “meu pai”, “minha mãe” e “meu irmão” ou “minha irmã”, e, além disso, um filho jamais se recusa a acatar um pedido de seus pais. A autora faz uma observação que entre nós brasileiros, se comparado ao local onde ela fez a análise, denota haver certo desrespeito aos pais, e os mais velhos em geral. Um de meus interlocutores, precisamente o Oumar, em nossas conversas faz algumas observações de como os brasileiros desrespeitam os pais, chamam de mentirosos e até gritam com os pais. Ele fala que lá no Senegal se seu irmão mais velho lhe “manda” calar a boca você tem que obedecer.

No Senegal, Dembélé (2019) afirma que a voz dos mais velhos é ainda mais forte no contexto religioso e que os

¹²⁰ “Dans les sociétés traditionnelles, l’ancestralisation permet aux aînés de s’accorder un pouvoir et de parler au nom des aïeux, ceux-ci étant la source de la loi et de la normativité dans les sociétés coutumières” (LAURENT, 2016, p.17).

[...] marabus são escolhidos entre os mais antigos descendentes dos fundadores, portanto, sempre maduros e sábios. As pessoas recorrem a eles para todos os eventos de vida, nascimentos, mortes e até mesmo eleições. Os políticos que reivindicam os destinos da nação não medem esforços para tê-los em seu campo na esperança de conquistar os fiéis ao mesmo tempo (DEMBÉLÉ, 2019, p.3. tradução livre).

Mesmo com o advento da modernidade euro-ocidental e a transmissão do conhecimento se ampliando através das escolas, das universidades e da internet, os mais velhos não ficaram estagnados no tempo e também se utilizam de todos os recursos tecnológicos ao seu alcance para transmitir conhecimentos, realizar as atividades proselitistas, e ainda se mantêm como instituições privilegiadas em diversas sociedades e, especificamente, na sociedade senegalesa, a qual são figuras chave, inclusive nos processos eleitorais do país e na mediação de conflitos políticos.¹²¹

Para Felipe, meu principal interlocutor, quando perguntado sobre a questão do respeito aos mais velhos ele diz: “geralmente, a gente tem uma cultura de [recorrer a] quem é mais velho, antes da gente fazer qualquer coisa, a gente pergunta a ele para que ele decida. A gente diz: a gente quer fazer alguma coisa, pergunta a resposta dele, isso é uma cultura de respeito aos velhos”. De fato, como mencionado no primeiro capítulo, todos receberam a bênção de seus pais para empreenderem sua viagem até o Brasil, o que configura não apenas o respeito aos pais, mas também aos mais velhos. E no contexto de migração em Maceió, o mais velho desempenha a função de ancião, ou seja, como os meus interlocutores vivenciam uma cultura de respeito aos mais velhos, também em Maceió eles em suas reuniões para organizarem as festas religiosas, ou para as deliberações da *dahira* após todos opinarem, Félix, o mais idoso de todos assume e é legitimado nas funções de ancião, dá o direcionamento final. Não se trata de algo impositivo, nem tampouco que não possa haver divergências ou conflitos, porém, é um fato por muitas vezes ressaltado por eles “quando a gente está se desentendendo, ele (referindo-se a Félix) chega e diz o que vamos fazer” (Felipe, 2018).

As festas, quando não são realizadas em um salão de festa, ocorrem na casa do Félix. Certa vez, quando ainda não tinham definido o local do Gamou em 2018, Oumar me diz

¹²¹ Os líderes religiosos das duas principais irmandades islâmicas senegalesas gozam de uma importante reputação política, recebendo visitas dos políticos candidatos às eleições parlamentares ou presidenciais. Em contextos de conflitos políticos são, amiúde, consultados ou se transformam em mediadores no processo de resolução desses conflitos, cf. VILLALLON, Leonardo. *Islamic Society and State Power in Senegal*. London Cambridge University Press, 1995; DIOP, Momar Coumba. *L'Administration Sénégalaise, Les Confréries Religieuses et Les Paysanneries*," en *Afrique et Développement*, Vol. XVII, No. 2, 1992, p 65-87; NDAYE, Abdoul Hamid. *Le rôle des confréries musulmanes dans les institutions et la vie politique et sociale du Sénégal*. Paris, Universidade de Paris 2, 2008. (tese de doutorado em Direito Público)

“provavelmente será na casa do Félix, pois ele é o mais velho”, foi assim também no *Kourité*, no *Tabaski*, e, excepcionalmente, no *Magal de Touba* de 2020, por conta da pandemia.

Outrossim, como mostrado até aqui, a vivência cultural e religiosa dos meus interlocutores é recriada em Maceió, sendo o respeito aos mais velhos a expressão de uma dessas recriações. Félix diz que “esse respeito é [e está presente] em todos os cantos que os senegaleses estão (...) se você perceber, todo mundo me chama de *père* quer dizer que é o pai, esse é o respeito que todo mundo me deu graças a Deus” (Félix, 07 de julho de 2021). Dessa forma, em Maceió, Félix usufrui do respeito e do carinho dos outros senegaleses que, em sua maioria, o chama de *père*, e os filhos dos senegaleses o chamam de avô. Assim, mesmo ele não sendo um idoso, desempenha esse papel, carrega o respeito por seus anos de vida, por sua experiência e vivência.

4. RELIGIOSIDADE NA ALTERIDADE

Neste capítulo, buscarei analisar os aspectos da religiosidade muçulmana vivenciada pelos meus interlocutores. Como se adaptaram à nova realidade? Quais dificuldades tiveram para praticarem sua fé e as “crises” decorrentes do choque cultural com uma realidade não islâmica? E, principalmente, quais os sentidos das celebrações realizadas por eles? Como são esses momentos fundamentais para a manutenção e fortalecimento da identidade dos senegaleses em Maceió? Os espaços de análise vão desde as orações nos locais de residência, no *Kourité*, durante as diversas celebrações como *Tabaski*, *Magal de Touba*, *Gamal de Tivaouane* e nas *Dahiras*.

Outras narrativas colhidas no campo também estarão neste capítulo, com destaque para as histórias de visões de fantasmas, vícios de cigarro, e a cura de ambos a partir da terapia com os “velinhos¹²²”, e como toda essa visão de mundo é retratada em alguns quadros de um artista plástico, também ele imigrante senegalês. Para tal empreitada recorrerei a Geertz (2017) e suas análises sobre cultura, religião (*ethos*, visão de mundo), arte como um sistema cultural. De igual modo, farei recurso às análises de Mircea Eliade (1992), sobre religião, tempo, espaço, mitos e festas/celebrações religiosas. Adicionalmente, o trabalho de Enzo Pace (2009) e seu conceito de religião como “sistema vivente”, Mauss & Hubert sobre o sacrifício, Ousmane Kane (2009) com “economia espiritual transnacional”, e Lamin Sannneh (2001) com mutualismo e tantos outros aparecerão ao longo das análises.

Antes de adentrar no debate propriamente dito, preciso aqui explicitar minha compreensão geral sobre o conceito de “identidade” e que é essencial para a construção dos tópicos que virão a seguir. Meu ponto de partida são as reflexões de Barth (1998) para quem um grupo social se identifica e é identificado por outros como possuidor de singularidades que o diferencia de outros grupos. Nesse ponto de vista, a identidade é marcada pela diferença. Ela é relacional (WOODWARD, 2005; SODRÉ, 1999). Nas palavras de Poutignat e Streiff-Fenart,

[...] a atração entre aqueles que se sentem como de uma mesma espécie é indissociável da repulsa diante daqueles que são percebidos como estrangeiros. Esta ideia implica que não é o isolamento que cria a consciência de pertença, mas ao contrário, a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras étnicas. (1998, p. 40)

¹²² Termo usado por um de meus interlocutores.

Elisa Nascimento (2003, p. 30-31) acrescenta que a “identidade pode ser vista como uma espécie de encruzilhada existencial entre indivíduo e sociedade em que ambos vão se constituindo mutuamente”. Nesse processo de constituição da identidade, é que se formam as identidades individual e coletiva, em que o sujeito fica interligado “a um quadro contínuo de referências, constituído pela interseção de sua história individual com o grupo onde vive” (SODRÉ, 1999, p. 39).

Logo, a formação das identidades está em constantes transformações. Essas transformações, por sua vez, ocorrem de forma lenta e gradativa e, muitas vezes, imperceptíveis como o leito de um rio (SODRÉ, 1999). Mais, ela se apresenta e se constitui como algo constantemente em transformação. Neste sentido, as identidades dos senegaleses – assim como, de todos os grupos e pessoas – “sofrem” impactos e se adaptam às novas realidades e, especificamente, de uma cidade que, majoritariamente, não pratica/partilha as mesmas normas morais e padrões culturais e religiosos vivenciados por eles em seu país natal, principalmente, em termos religiosos. Contudo, as atividades comunitárias, em especial as de caráter religioso, são espaços em que os imigrantes “recriam” o Senegal em Maceió para, assim, vivenciarem e, acima de tudo, fortalecerem suas identidades.

4.1 “GRAÇAS A DEUS NUNCA COMI CARNE DE PORCO”

Ele só vos vedou a carniça, o sangue, a carne de suíno e tudo o que for sacrificado sob invocação de outro nome que não seja de Deus. Porém, quem, sem intenção nem abuso, for impelido a isso, não será recriminado, porque Deus é Indulgente, Misericordiosíssimo.

Alcorão, 2: 173.

Aqui me dedicarei a falar sobre as normas religiosas que orientam a dieta alimentar dos meus interlocutores. Estando eles inseridos no universo islâmico, obviamente, são as normas dessa religião que norteiam boa parte de suas vidas. Cabe destacar que entendo religião como

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2017, p.67).

E, assim, em diversas culturas, a religião (englobando também a espiritualidade) direciona os hábitos alimentares criando um universo de símbolos e regras que orientam a vida de seus membros praticantes. No judaísmo, os textos sagrados do antigo testamento proíbem o consumo, dentre outras coisas, da carne de determinados animais como: o porco, coelho, camelo, cavalo, crustáceos e peixes sem escamas (CONTRERAS, 2007). No hinduísmo, as vacas são consideradas animais sagrados e não são utilizados para a alimentação que é vegetariana (SYED, 2002). Na espiritualidade rastafári com inspiração também no Levítico, a comida é denominada *Ital food* (derivação de vital) e não faz uso de nada de origem animal, ou seja, de nada morto ou que foi produzido através da violência (com exceção para alguns tipos de peixes com escamas), assim, é uma alimentação de base vegetariana, sendo que algumas dietas mais restritas excluem o sal e o açúcar (substâncias viciantes), nessa perspectiva, protege-se tanto física quanto espiritualmente (BERMÚDEZ, 2005). Entre os católicos, há a recomendação do não consumo de carne vermelha durante a quaresma e, tantos outros, exemplos existentes.

Aqui o foco será o islã, religião praticada pelos meus interlocutores que, assim como em outras religiões, também possui suas normas e restrições alimentares sendo o *halal*¹²³ os alimentos permitidos e o *haram* os proibidos. É possível observar, tanto no título quanto na epígrafe, a origem de algumas dessas normas e a prática delas no cotidiano. Reforçando esse argumento outro trecho do Alcorão, especificamente a sexta (6ª) surata no versículo 146 é dito:

Quanto àqueles que seguiram a lei judaica, vedamos-lhes os animais solípedes¹²⁴ e, dos bovinos e ovinos, vedamos-lhes as gorduras, exceto as que estão no lombo, nas entranhas ou as aderentes aos ossos. Isso foi em castigo por sua iniquidade, porque somos veracíssimos. (ALCORÃO, p.135).

Quando fui conversar com o Felipe, das diversas informações que obtive, em um dado momento, quando ele falava sobre suas boas relações com a população alagoana ele diz: “graças a Deus eu tenho 35 anos e até hoje nunca bebi álcool, nunca usei drogas, nunca fumei

¹²³ *Halal* é uma palavra árabe que significa legal ou permitido. Em referência à comida, é o padrão alimentar, conforme prescrito no Alcorão (a escritura muçulmana). *Haram*, por sua vez, significa ilegal ou proibido. *Halal* e *haram* são termos universais que se aplicam a todas as facetas da vida. Esses termos são comumente usados em relação a produtos alimentícios, carnes, cosméticos, produtos de higiene pessoal, produtos farmacêuticos, ingredientes alimentícios e materiais de contato com alimentos. Embora muitas coisas sejam claramente *halal* ou *haram*, há outras que não são claras. Por isso, se tornam necessárias informações adicionais para que possam ser categorizados como *halal* ou *haram*. Esses itens são frequentemente chamados de *mashbooh*, que significa duvidoso ou questionável.

¹²⁴ Mamíferos em que as patas possuem um único casco, como o cavalo por exemplo.

maconha, nunca comi carne de porco, essas coisas tudinho Deus me livrou”. Já em outra situação, em que fazia uma das observações no Centro, fui a um pequeno restaurante de um proprietário chinês para almoçar junto com o Oumar e o Idy, e lá, enquanto colocávamos a comida, Idy pergunta a moça se em um determinado feijão tem carne de porco ela responde que sim e ele diz “não posso comer, é pecado”.

As percepções dos meus interlocutores sobre o que é permitido e o que é proibido (pecado) na dieta alimentar não são “ilhas isoladas”, muito pelo contrário, elas dialogam entre si e, mais precisamente, fazem parte de um “todo maior” que são as representações de uma cultura mais ampla. Assim, todas as normas de higiene e de purificação são sistemas simbólicos constituintes de uma cultura (DOUGLAS, 2012).

Mary Douglas (2012) afirma que no Velho Testamento - que também serve de base para o Alcorão - a benção de Deus é sinônimo das coisas boas e a retirada dessa benção é sinal de perigo de coisas ruins. Nesse ponto de vista, para ser um bom fiel é necessário seguir as leis que Deus revelou para a humanidade e, seguindo tais leis, os indivíduos ganhariam as bênçãos e seriam como santos puros de corpo e alma e teriam uma vida próspera. Para a autora ser “santo é ser total, ser uno; a santidade é unidade, integridade, perfeição do indivíduo e da espécie. As regras dietéticas apenas desenvolvem a metáfora da santidade na mesma linha” (Ibidem, p.70). Dessa forma, o que está escrito no livro sagrado deve ser seguido de tal modo que a carne de porco é tida como algo repulsivo, pecaminoso, tão danoso que ocupa, na fala de Felipe, o mesmo *status* de uma droga, complementado por Idy em outra situação com a preocupação de saber quais os ingredientes estavam na comida para, assim, não cometer o pecado de consumir algo proibido.

O consumo de outros produtos como o álcool, o cigarro (embora haja muçulmanos que fumem o narguilé) também são proibidos e, como já mencionado, a conduta de um muçulmano tem que ser íntegra na sua totalidade, ou seja, as recomendações sagradas são para todos os aspectos da vida e não apenas para a dieta. O relato de Yamar coaduna com o de Felipe reforçando essa visão: “religião muçulmana não permite que nós bebamos cerveja, nem fumar maconha e nem roubar, só comer carneiro, boi, frango” (Yamar, 17 de junho de 2021).

Há um consenso entre meus interlocutores de que as normas da religião muçulmana são o norte de suas vidas, em todos os sentidos, mesmo estando em um contexto de migração, em uma cidade, onde praticamente não há muçulmanos além deles, continua sendo necessário adaptar-se a essa realidade e compreender também que, mesmo havendo formas diferentes de vivenciar a religião, como será vista mais adiante, o repúdio ao álcool, à carne de porco, ao

tabaco, às drogas em geral, à mentira, ao roubo, ao sangue dos animais, dentre outras interdições, são, além de pontos de intersecção entre eles, preceitos essenciais em suas vidas, independente de onde estiverem.

Figura 90. Felipe higienizando os frangos e tirando qualquer resquício de sangue.



Fonte: Imagem do autor, 2018.

O sangue merece também um destaque. Na imagem acima, é possível ver Felipe lavando os frangos para serem preparados para o almoço durante o *Gamou de Tivaouane*. Na bacia com água e vinagre, ele lava os frangos e me diz que precisa retirar todo o sangue porque é pecado consumir assim. Em outro dia, eu lhe pergunto o porquê de o sangue ser pecado, ele me diz: “Você sabe que nós muçulmanos não comemos sangue, e é por isso que a gente tira o sangue. Por isso que vocês comem aquele sarapatel e a gente não come.” (Felipe, maio 2021).

Sobre o sangue ser um pecado, Kelog, citado por Douglas (2012), observa que as motivações para Moisés (Moussa para os senegaleses) direcionar a dieta do povo hebraico tinham também a ver com questões de higiene para, assim, se evitar doenças. E o sangue, em especial, era um local por onde os germes circulavam, sendo assim recomendável que ele seja escoado em sua totalidade para não contaminar a carne e esta só depois ser preparada e servida.

A preocupação com o sangue também está presente em diversas culturas. As terapeutas vanyamusoro analisadas por Honwana (2002) em Moçambique mantêm certos cuidados em relação ao sangue expelido pelo corpo (menstruação) pelo fato do mesmo ser um

sinal de impureza e perigo, essas terapeutas devem evitar atender pacientes e estas estavam interditas de tocar em seus medicamentos, pois estariam poluídas pelo sangue. Zamparoni (1999) também destaca esse temor do sangue, associado à esterilidade uma vez que a comida servida por mulheres nessas condições (menstruadas, puérperas e com aborto recente) seriam impuras, e essa impureza seria passada para seus maridos que adquiririam tuberculose e se tornariam “expulsores de sangue como elas” (Ibidem, p. 162). Nessas visões, a expulsão do sangue é um sinal de esterilidade, de falta de vida.

Dessa forma, a dieta dos meus interlocutores, assim como partes das suas vidas são direcionadas pelos preceitos do islã e transmitidos de geração em geração através do Alcorão. Não foi minha intenção nessa análise problematizar se todas as normas de interdição fazem sentido ou não, pois não interessa o juízo de valor que sobre elas se possam fazer, e sim o valor simbólico que elas representam para os meus interlocutores. Para serem bons fiéis, e galgar seu caminho para o paraíso é necessário ter uma vida espiritual totalmente integrada, em outras palavras, todos os aspectos da vida cotidiana devem estar alinhados com as regras espirituais.

4.2 JEUREUJEU YALLA ¹²⁵

No universo em que estou inserido e realizando a pesquisa, me foi dito que existem cinco festas¹²⁶ principais. O *Magal de Touba*, o *Gamou de Tivaouane*, o *Kourité*, o *Ramadã* e o *Tabaski*. Começarei explicando o que cada uma significa. Primeiro, o *Ramadã* que é um mês dedicado ao jejum e obviamente ao sacrifício de fé para com Deus; em seguida tem o *Kourité* que é o carneiro que é sacrificado para o desjejum após o *Ramadã*, sendo esta a principal festa do islã; o *Tabaski* que é o sacrifício do carneiro lembrando o sacrifício de Ibrahima (Abraão) e é a segunda maior festa do islã; o *Grand Magal de Touba* (Grande Festa/celebração de Touba) a maior festa religiosa do Senegal realizada para lembrar o exílio de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, o fundador do muridismo; e, por fim, o *Gamou de Tivaouane* (*maoulud*) que é a comemoração do nascimento do profeta Maomé.

Para adentrar no universo em questão, é necessário compreender algumas reflexões sobre tempo, espaço, festas e rituais, o que será feito a partir da perspectiva de Eliade (1992). O autor afirma que o “tempo”, para indivíduos e/ou grupos religiosos, é vivenciado de forma

¹²⁵ Obrigado Deus na língua wolof.

¹²⁶ O sentido de festa aqui deve ser entendido também como celebração e/ou obrigações religiosas.

simbólica em cerimônias religiosas, rituais e festas (momentos religiosos). Esse “tempo” é denominado “tempo sagrado”, que rompe com o “tempo histórico”, o tempo atual. Nos momentos religiosos, o tempo vivenciado é o dos mitos, dos santos, dos profetas, em outras palavras, é o tempo de Jesus, de Maomé, de Ahmadou Bamba, é o “tempo primordial tornado presente” (Ibidem, p. 38). Vale aqui lembrar que, assim como o tempo, há espaços sagrados como igrejas, mesquitas, cabanas, terreiros (enfim, qualquer espaço religioso) que rompem com o espaço profano ao redor e, nesses locais, é vivenciada a mística das religiões. Nesses momentos, o tempo profano pode ser “parado” ocorrendo a reatualização dos mitos, das histórias de origem, onde os fiéis podem vivenciar o tempo dos seus profetas, deuses.

Outro ponto importante das reflexões de Eliade (1992), são as contribuições das cosmogonias das religiões abraâmicas, em que o tempo tem começo, meio e fim, e Deus (Jeová) se manifesta no tempo histórico como, por exemplo, a queda de Jerusalém resultante de sua ira. No cristianismo, isso fica ainda mais latente uma vez que Deus assumiu a forma humana. Nessa perspectiva, o “tempo é litúrgico”, e as intervenções divinas ocorrem em um tempo histórico, “palpável”, e não em um tempo mítico imemorial, onde tudo se originou. O tempo em que caminhou Jesus foi em uma Judéia, sob o domínio do Império Romano, já o tempo de Maomé se passa em meados do século VI e início VII d.C.¹²⁷, o tempo de Ahmadou Bamba era o Senegal, sob o domínio colonial francês em meados do século XIX e inícios do XX. As festas religiosas rememoram esses eventos, os (re)atualizam, trazem-nos para o presente e, nas palavras do autor, “esses acontecimentos desenrolaram-se na História: já não são fatos que se passaram na origem do Tempo, ‘no começo’” (ELIADE, 1992, p. 58).

Assim, por sua importância fundamental para os grupos religiosos, o tempo de origem, sagrado ou litúrgico é frequentemente reatualizado por meio desses rituais. Nessas celebrações,

[...] o homem religioso torna-se contemporâneo dos deuses, na medida em que reatualiza o Tempo primordial no qual se realizaram as obras divinas (...). São as reatualizações periódicas dos gestos divinos, numa palavra, as festas religiosas que voltam a ensinar aos homens a sacralidade dos modelos. (ELIADE, 1992, p. 46/47).

Nesse ponto de vista, o tempo do *Magal de Touba* é o tempo litúrgico (na realização dessa festa) e nessa festa é trazido para o presente o tempo de Cheikh Ahmadou Bamba, sendo a reatualização das suas ações e dos eventos que circundaram sua vida. Cada oração,

¹²⁷ O nascimento de Jesus e a fuga de Maomé de Meca para Medina episódio como conhecida como Hégira, são os marcos temporais de reinício do tempo, tanto para os cristãos quanto para os muçulmanos. Vale ressaltar que essas religiões não ignoram os eventos anteriores, os quais estão presentes no Antigo Testamento. O que ocorre é um marco de reinício, ou seja, o tempo é contado como antes e depois da vinda do Messias e do Profeta Maomé.

cada agradecimento, cada cântico está se passando no tempo de Ahmadou Bamba, assim como os espaços, onde essa festa e tantas outras são realizadas, são lugares sagrados.

Outra reflexão traz ao debate as motivações para realizar determinadas práticas rituais em cumprimento aos dogmas religiosos. Geertz diz que: “ser devoto não é estar praticando algum ato de devoção, mas ser capaz de praticá-lo” (2017, p. 70). Ao vivenciarem um universo espiritual, os devotos aprendem sobre os símbolos sagrados e os mitos que compõem sua religião e, a partir disso, esses mitos passam a representar “verdades transcendentais” (Ibidem, p.72) e os motivam a realizar diversos feitos, tais como peregrinações, penitência, jejuns, cantos, dentre tantos outros. Esse sentimento religioso emerge de um lugar obscuro da mente dos devotos e é transportado ao mundo real, tornando-se, assim, algo perceptível como a fluidez da água ou a “inflamabilidade do papel” (Ibidem, p. 71). Compreendo, então, que os cânticos, jejuns, orações e festas são ações motivadas pela concepção religiosa e a ideia de que para se construir o caminho para o paraíso é necessário devoção e sacrifício. Destarte, servir a Deus para obter as graças divinas, essa é a principal motivação dos crentes e, por conseguinte, dos senegaleses imigrantes que professam o islã.

O *Ramadã* é o nono mês do calendário islâmico e é nesse mês que os muçulmanos realizam o jejum, sendo este um dos pilares do islã¹²⁸. O jejum em si simboliza o sacrifício ou a entrega do fiel em nome de Deus, pois só com devoção e sacrifício se constrói o caminho para o paraíso. Em outras palavras, “tem que se sacrificar, por que o paraíso não vem de graça”. (FERREIRA, 2007, p. 764).

O jejum é, inclusive, um dos pontos de divergência entre alguns senegaleses, meus interlocutores, uma vez que, como já visto, há diversas formas de se vivenciar o islã e que, ao se expandir qualquer cultura, e obviamente uma religião, impregnada pela cultura, absorve elementos de outras culturas. Assim, é o islã vivenciado na África e, especificamente, no Senegal. Entre os *Baye Fall*, por exemplo, não há a obrigatoriedade do jejum e nem das cinco orações diárias. Sobre esse tema, um de meus interlocutores faz a seguinte observação:

[...] tem muçulmano que não ora, está errado! Vem uma pessoa muda o que está no Alcorão para facilitar a vida, Deus não quer facilidade não! (...) Na verdade um muçulmano tem que orar, tem que fazer

¹²⁸ Os pilares são: Recitar o credo “não existe nenhum deus além de Allah, e Muhammad é seu profeta”; Orar cinco vezes ao dia na direção de Meca; Observar o jejum durante o mês sagrado chamado *Ramadã*; Realizar o *zakat*, a doação de 2,5% de seus lucros para os mais pobres; Visitar Meca uma vez na vida, desde que se tenha condições para isso (DELCAMBRE, 2006).

jejum se você é muçulmano sem orar, sem fazer jejum você não combina com muçulmano. (Diário de campo¹²⁹).

Nesse depoimento, aparecem alguns dos pilares básicos do islã e que destacam as obrigações que todo muçulmano deve cumprir para ser um bom fiel. É uma visão específica que obviamente complementa o todo. O que quero dizer é que esse ponto de vista é parte constituinte do islã, faz parte dos seus pilares fundamentais, porém, não é necessariamente hegemônico em todos os lugares. Pois, como foi visto, no *bayefalismo* há variações que, inclusive, são entendidas como provas de servidão a Deus. Em uma das diversas conversas informais que tive com um interlocutor que é um Baye Fall, ele diz: “Baye Fall é um título, é uma pessoa com sabedoria espiritual para servir” (Diário de campo, abril de 2021). Já outro em um momento distinto do primeiro, diz: “os Baye Fall protegem os Murides para que eles estejam ali rezando e a gente trabalha para dar estrutura para eles” (Diário de campo, novembro de 2016). Nessa perspectiva, para um Baye Fall o seu sacrifício para com Deus é simbolizado pelo trabalho, pela servidão, pela ajuda ao próximo. Sua sabedoria espiritual é tamanha que abdica de qualquer vaidade para servir, como fez seu guia, o Cheikh Ibra Fall. Não orar e nem jejuar, nessa visão, é utilizar esse tempo para servir a Deus de outra forma, se sacrificando do mesmo jeito que os demais muçulmanos, só que de uma forma diferente. Esse é um dos tantos exemplos das variações do islã.

No *Ramadã*, acompanhei alguns momentos tanto no Centro, local de trabalho, quanto nas residências dos meus interlocutores quando iam desjejuar. Algumas “dificuldades” eram latentes como o resguardo por conta do jejum que é quase impossível em um contexto não islâmico. As amigas deles os abraçam, brincam, algo interdito, e que, no entanto, eles não têm como evitar. Oumar me confia a este propósito: “a gente não pode deixar de cumprimentar as pessoas, pois podem achar que estamos rejeitando elas, sendo mal-educados é da cultura delas”.

Em ambientes culturalmente distintos, aos quais os indivíduos ou grupos vivem ou estão acostumados é necessário adaptar-se, “dialogar” para, assim, sobreviver. Nesses contextos, dificuldades e até violência ocorrem como a proibição do uso do véu por mulheres e meninas muçulmanas como tem acontecido, amiúde, em muitos países da Europa (GASPARD, 2007), bem como em restrições para praticar determinados rituais como o

¹²⁹ Optei por manter alguns depoimentos em anônimo para evitar qualquer desconforto ou desentendimento. Compreendo que divergências, conflitos existem e são parte das nossas relações, porém prefiro manter um certo anonimato neste tema.

sacrifício do carneiro¹³⁰ (LUCÀ TROMBETTA, 2009; MARINUCCI, 2014), ou mesmo entre os Baye Fall que nas noites de quinta para sexta, no Senegal eles se reúnem para discutir suas questões, servem café e entoam cânticos religiosos, mas que, em contextos de migração, essa atividade torna-se difícil, pois incomodaria os vizinhos e poderiam até sofrer intervenção da polícia. Em geral, eles se adaptam bem e não têm tido maiores dificuldades, têm apenas que se adaptar aos costumes locais.

Outra festa, nesse caso, a principal festa do islã, o *Eid al-Fitr* (festa do desjejum), e que é chamado de *Kourité* pelos senegaleses. O primeiro que participei foi, em 2018, na casa do Félix. Cheguei cedo a casa do Oumar e o Mbaye me leva até lá, fico aguardando, converso com o Alioune e pergunto sobre o Oumar e os outros. Ele me explica que foram resolver um problema na prefeitura, por conta de um fiscal que pegou as mercadorias do Oumar. Quando eles chegaram, foram cortar a carne do carneiro para prepará-la, era o período da Copa do Mundo e fomos todos assistir o jogo Marrocos e Arábia Saudita, depois fomos comer o carneiro acompanhado com batata frita e uma marinada de cebola com mostarda, vinagre e pimenta calabresa. Após essa refeição, assistimos outra partida de futebol entre Portugal e Espanha, e nesses intervalos muitas histórias foram contadas, principalmente sobre a trajetória deles até o Brasil, como visto no primeiro capítulo.

Após o jogo, fomos para a cozinha e um dos assuntos era qual seria a principal liderança da África. Eles falavam de Nelson Mandela, Thomas Sankara e Cheikh Ahmadou Bamba e, da discussão, pouco consegui compreender, pois eles falavam em *wolof*. De referir que neste encontro estavam também as esposas de alguns deles. Assim que a janta ficou pronta, comemos novamente o carneiro com os seus acompanhamentos e eu fui embora. Toda essa narrativa mostra que em um contexto de migração essa festa islâmica é celebrada como uma pequena reunião familiar alargada, sempre realizada com todos eles juntos compartilhando suas vivências em comum como senegaleses na diáspora. De igual modo, mesmo sendo uma pequena confraternização em nada diminui sua importância, porém seu engajamento não se compara ao *Grand Magal de Touba* que é de fato priorizado e realizado como um grande evento.

¹³⁰ Tema que desenvolverei com mais detalhes no próximo tópico.

Figura 91. Momento de confraternização durante o Kourité.



Fonte: Imagem do autor, 2018.

O *Magal de Touba* é celebrado no dia 18 de *safar*, que é o segundo mês do calendário islâmico, e é descrito pelos meus interlocutores como um dia de agradecer a Deus. A data como já mencionado, marca a ida de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké para o exílio no Gabão. E todos os anos esse evento é rememorado. Ahmadou Bamba tornou-se um mito, um detentor da iluminação divina (*baraka*), seus passos são entendidos como os de um santo que podia até realizar milagres. Sua ida para o exílio simboliza o altruísmo, o amor e a fé em Deus que lhe protegeria de todas as adversidades. A ele é atribuído o feito de ter trazido para o conhecimento de milhares de senegaleses a palavra de Deus e do Profeta Maomé.

[...] como você nasceu sem saber quem é Maomé e Deus o guia religioso é Ahmadou Bamba, ele é um guia religioso que ensinou o que Maomé ensinou, que mostra realmente quem é Deus, Deus acima de tudo, a vida dele era só para isso, mostrar que Maomé era o profeta de Deus e que Deus é único. (Mamegor, 2018).

Por isso, seus seguidores agradecem a Deus todas as bênçãos que lhes são conferidas, muitas das quais por intermédio de seu santo fundador. Em 2016, foi o primeiro *Magal de Touba* que eu participei e lá comecei a ter contato com algumas características do muridismo. Atento a tudo, percebo alguns senegaleses realizando as orações, outros recepcionando os convidados, e outros preparando as comidas. Em um dado momento, algo me chamou atenção: um grupo de senegaleses senta-se no chão em círculo (Figura 91), continuam lendo as *khassidas* só que desta vez cantavam, depois levantaram e continuaram entoando cânticos sempre repetindo a palavra *illalailahlah* (só existe um único Deus) (Figura 92). Mor, um Baye Fall era um dos que mais puxava o canto e que parecia vir de sua alma. Nesta reunião, chamada *Kourel*, tanto Murides quanto Baye Falls, cantavam, com o tempo eles pararam e

colocaram no som a gravação das *khassidas* que dão continuidade a esse momento de consagração.

Figura 92. *Kourel*, realizado no Magal de Touba.



Fonte: Imagem do autor, 2016.

Figura 93. Momento em que as *khassidas* eram cantadas.



Fonte: Imagem do autor, 2016.

Os cânticos dos senegaleses foram analisados por Christine Thu Nhi Dang (2013) e na visão dela esses poemas cantados são reverberados simbolicamente para além do local onde os senegaleses estão presentes, os cânticos percorrem toda a diáspora Muride chegando até Touba, a cidade sagrada, os reconectando às suas raízes espirituais. Dito de outra forma, os poemas de Cheikh Ahmadou Bamba conectam espiritualmente as diversas comunidades Murides espalhadas pelo mundo, sendo que as vibrações sonoras dos cânticos são um dos elos fundamentais nas suas identidades (Ibidem). Nas palavras da autora

Fundamental para a identidade Muride contemporânea, o canto da poesia sagrada é essencial na promoção da unidade e reafirmação de pertencimento,

diante dos desafios enfrentados pela comunidade Sufi globalizada e diaspORIZADA. (DANG, 2013, p. 7. Tradução Livre).¹³¹

Sendo assim, quando os senegaleses na diáspora não podem ir a Touba, eles realizam a peregrinação de forma espiritual, os seus cânticos migram no lugar deles, os seus cânticos carregam seus sentimentos de amor e fé para seus companheiros e sua cidade sagrada (Ibidem). Como em todos os outros momentos abordados nessa tese, a vida dos senegaleses é comunitária e são nesses momentos que eles “recriam” o Senegal em Maceió e que suas identidades são fortalecidas. Não dá para dissociar a vivência dos senegaleses do comunitarismo, esses são traços fundamentais das suas identidades e, obviamente, se inter-relacionam a todos os outros aspectos como religião e migração, por exemplo.

Os momentos de oração são outros pontos de destaque do *Magal de Touba* e Moustapha, assim, os descreve:

O sentimento é muito profundo, a gente nem imagina como falar, o melhor sentimento da vida da gente é esse aqui, é esse momento que a gente estava pedindo para Deus, para fazer oração melhor de tudo que a gente estava fazendo é isso, é um sentimento que ninguém consegue explicar, mas é muito bom, a gente se sente melhor em tudo quando faz isso. (Moustapha, março de 2021)

Figura 94. Mama e Bassirou no exercício de orações em agradecimento a Deus



Fonte: Imagem do autor, 2017.

Em 2016, o número de senegaleses era maior, assim como os que se dedicavam o dia todo para as leituras do Alcorão, *Khassidas* e as orações em agradecimento a Deus. A partir

¹³¹ Texto original: “Fundamental to contemporary Murid identity, the singing of sacred poetry is essential in promoting unity and reaffirming belonging, given the challenges confronting the globalized, diasporized Sufi community” (DANG, 2013, p.71).

de 2017, apenas Mama e Bassirou realizaram essa atividade¹³² (Figura 93). Aquele momento é, para eles, algo indescritível, é o momento máximo de conexão com seus referenciais sagrados: Deus, Maomé e Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké. Todo o espaço onde se realiza o *Magal* torna-se sagrado, uma extensão de Touba, mas ali naqueles tapetes da imagem acima, onde estão Mama e Bassirou a conexão espiritual é mais intensa, ali estão “orando juntos” com Cheikh Ahmadou Bamba. Essa foto retrata bem o “tempo litúrgico”. Esse ato de se dedicar o dia inteiro a Deus demonstra o sacrifício do fiel, assim como o jejum no *Ramadã*, o ato de se entregar a Deus em sacrifício no *Tabaski* (que será analisado no próximo tópico) é o esforço do fiel para alcançar as graças divinas e agradecer pelas graças recebidas.

Ainda nesse contexto, outra situação de destaque, passada no *Magal* de 2017, é que os outros senegaleses vão ao encontro do Bassirou e do Mama em um dado momento da festa para todos agradecerem juntos, em uma oração coletiva (Figura 94), que é terminada com agradecimentos aos dois, que são os que têm maior conhecimento do Alcorão e, por isso, também conduzem as orações.

Figura 95. Um dos momentos de oração coletiva.



Fonte: Imagem do autor, 2017.

Nesse mesmo *Magal*, outra situação que me chamou atenção foi quando Bassirou estava realizando uma oração e uma moça que estava ajudando na organização brincava e falava alto. Ele aponta para ela e pede que Oumar fale com ela. Após falar com ela, ele me informa que não é recomendado mulher falar durante a oração. Mais precisamente: “Hora que

¹³² No caso Mama e Bassirou se dedicaram à oração e leitura do Alcorão e das *khassidas* o dia inteiro, os outros senegaleses iam realizar as cinco orações diárias. Em 2018, tanto Mama quanto Bassirou estavam no Senegal e essa atividade não foi realizada.

o muçulmano está fazendo oração, mulher não pode levantar a voz, ficar falando, entendeu? Tem que ficar quieta, fala só depois da oração, porque dentro da mesquita mulher não pode levantar a voz dela, ficar falando alto, não pode é pecado.” (Diário de campo).

O sentido aqui é que, ao se iniciar todo o ritual (lavagem do corpo) para a realização da oração, o pensamento de um muçulmano deve estar totalmente votado para Deus, sem que nada o desconcentre. Caso toque em alguém, abrace ou beije uma mulher, mesmo sendo sua companheira, a oração está perdida, é pecado.

Sobre esse assunto, ou seja, questões de gênero no universo muçulmano, abrirei um parêntese para trazer alguns apontamentos apresentados por Aïcha El Hajjami (2008) que serão bastante úteis. Destaco que por ser um tema bem complexo e que, a meu ver, necessita também do ponto de vista de algumas mulheres senegalesas, assim como de brasileiras que se relacionam com os meus interlocutores, algo que não consegui durante a pesquisa, não o aprofundarei. Trarei aqui apenas, como dito, alguns apontamentos para reflexão.

Hajjami propõe, no contexto marroquino, uma leitura mais aberta dos textos sacros do islã, exemplificando com diversas citações do Alcorão e ensinamentos de Maomé e que permitem uma relação mais igualitária, pelo menos nos textos, entre homens e mulheres. Sustenta a autora que muito da desigualdade de gênero presente no islã foi fruto das construções dos primeiros juristas muçulmanos.

O *Magal de Touba* para os senegaleses equivaleria aqui no Brasil, à Semana Santa, ou ao Natal no seu sentido religioso. E, nesse quesito, a dedicação para a sua realização é muito grande. A partir do ano de 2017, eu começo a ajudar na organização da festividade, mas somente das mesas no local do evento. Em 2018, passo a fazer parte de toda a organização, desde as reuniões de planejamento, a contribuição financeira, as compras e a parte inicial do tratamento de alguns ingredientes (corte de cebola e alho), além de ajudar a servir os convidados. Essa participação e imersão na vida dos senegaleses de Maceió permitiram-me, assim, conhecer um pouco mais desse universo e produzir, o que Geertz (1978) denomina de etnografia densa.

Um fator consensual entre os meus interlocutores é que a realização dessa festa é imprescindível, mesmo numa eventualidade de haver apenas um senegalês, ele buscará outros ou se organizará para realizar sozinho o *Magal de Touba*. Sobre as motivações que sustentam a realização da festa, Felipe uma vez me disse, “se for preciso a gente aluga o restaurante mais chique que tem aqui em Maceió para fazer o Magal”, ou ainda “se nós não tivermos nada a gente vende o celular, o que tiver, mas a gente faz o Magal”. Como posto, o *Magal de Touba* não é uma simples festa, é uma celebração em agradecimento a Deus “trazendo para o

presente” a figura do Cheikh Ahmadou Bamba, e compartilhar esse momento junto com os brasileiros, oferecendo comida e uma estrutura confortável para os convidados, tudo isso faz parte da essência da celebração. O pouco ou muito que eles têm é dividido nessa data seguindo um dos ensinamentos do islã de doar aos pobres, embora nesse caso o compartilhamento é feito com os convidados. Sejam eles conhecidos ou não, *Magal de Touba* é uma festa aberta a todos e todas. É um momento comunitário congregando vários deles. Muitos, quando estão fora de Maceió e dependendo do lugar, retornam para as festividades. Se estiverem longe passam o Magal com outros senegaleses. Em 2019, Mamour Ndiaye, um Baye Fall que residia em Passo Fundo/RS, estava em uma cidade de Pernambuco e pesquisou pela internet, onde estaria sendo realizado um *Magal de Touba* mais próximo, e com a informação veio a Maceió comemorar com seus contemporâneos e os residentes da cidade.

No contexto migratório, o *Magal de Touba* serve como uma apresentação da cultura senegalesa para os moradores locais (dos países de imigração), em todos os sentidos, seja o religioso ao mostrarem que a religião muçulmana (procurando desconstruir a visão estereotipada de violência associado ao radicalismo islâmico), culinário ao servirem pratos típicos, assim como de alteridade ao servirem um prato típico brasileiro, o churrasco. Há também a preocupação de explicar o significado dessa festa, contando, para o efeito, com a participação de brasileiros que ajudam a facilitar o diálogo com os convivas. A primeira vez que fui convidado foi no Magal de 2016, na altura me senti lisonjeado, mas não confortável por ser o meu primeiro contato formal com eles. Preferi não falar, embora na ocasião, de entre outros temas, Felipe chamou atenção para as generalizações (tema já discutido acima) e essencializações comumente feitas em relação aos africanos, aos chamarem-nos de africanos. Disse ele na ocasião “nós somos senegaleses por que se você diz africano está generalizando, eu sou diferente dela que é de Guiné-Bissau, do mesmo jeito que vocês são diferentes dos paraguaios”.

Em 2017, não aconteceu essa atividade, (pelo número reduzido de senegaleses e a sobrecarga por conta da organização da festa) sendo retomada em 2018 e por já ter construído uma relação de proximidade com eles estava à vontade e, então, pude explicar para o público presente a minha compreensão dessa festa (Figura 95). Na mesa também estavam algumas companheiras dos senegaleses. Em 2019, a atividade se repetiu e contou com a participação do Mamour Ndiaye, Felipe, Félix, eu, um muçulmano brasileiro que na época estava residindo em Maceió chamado Ali, e um jovem que estava se convertendo ao islamismo. Assim, o *Magal de Touba* acaba sendo um importante espaço pedagógico para se aprender um pouco sobre o Senegal.

Retomando a informação relativa ao processo de conversão, o jovem anteriormente referido, diz que ficou cativado pela relação dos senegaleses uns com os outros e decidiu conhecer a religião. Acrescenta que: “o islã acredita no Deus único, e não tem relação com macumba, por isso me interessei”. Não é minha intenção tecer juízos de valor sobre o posicionamento do jovem em conversão sobre as religiões afro-brasileiras de matriz africana, o que se propõe destacar são reproduções e manifestações de racismo, que são estruturantes na sociedade brasileira e que a fala desse jovem traduz, indiciando um certo desconhecimento e, mesmo, uma intolerância religiosa.

A conversão é um processo lento, de muito aprendizado e imersão nos fundamentos e preceitos do islão, a partir do momento em que se começa a fazer parte de uma comunidade muçulmana e, lentamente, vai-se aprendendo seus princípios. Na imagem (Figura 96) é possível ver o acolhimento que é muito presente entre os senegaleses aconselhando o jovem em conversão, juntamente com outro brasileiro, também muçulmano.

Figura 96. Magal de Touba, momento em que Felipe explicava o sentido da celebração¹³³



Fonte: Imagem do autor, 2018.

¹³³ Na imagem, estão Felipe, eu e Joseane esposa de Félix.

Figura 97. Acolhimento ao jovem que está se convertendo ao islã.



Fonte: Imagem do autor, 2019.

A próxima festa é o *Gamou de Tivaouane (Maouloud)*, que comemora o nascimento de Maomé e leva o nome da cidade sagrada dos *Tidjaniya*, no caso, *Tivaouane*¹³⁴. Triaud (2000) afirma que essa festa é uma demonstração da influência e do poder da referida irmandade, uma das maiores da África Ocidental. E, assim como o *Magal de Touba*, o *Gamou* é uma grande festa realizada principalmente pelos *Tidjaniya* e que mobiliza milhares de fieis na cidade de *Tivaouane*, a importância desta cidade está para os *Tidjaniya*, tal como *Touba* está para os *Murides* (Mané, 2012). Essa celebração foi organizada por uma das principais lideranças religiosas da história do Senegal, o El Hadj Malick Sy, responsável pelo fortalecimento da irmandade no Senegal (Ibidem).

O *Gamou*, assim como os outros presentes no calendário festivo e religioso senegalês, é mais um dos momentos em que os senegaleses recriam suas celebrações e que, em contextos de migração, tem o engajamento tanto de *Murides* quanto dos *Tidjaniya*. Meus interlocutores afirmam que no Senegal também ocorre desse jeito, isto é, todos se envolvem nas celebrações, independentemente da irmandade ou até da religião de que fazem parte.

Todos os *Gamou* de que participei foram realizados na casa do Félix, seguindo a mesma organização: um senegalês fica responsável por arrecadar o dinheiro e uma comissão vai fazer as compras, enquanto outros ou muitas vezes os mesmos cozinham. Como eles estão sempre juntos, quase tudo é feito por todos, comunitariamente, com exceção da confecção da comida para a qual sempre são designados alguns organizadores. Em 2019, fomos todos ao mercado fazer as compras e, como sempre, a presença deles chama muita atenção (Figura 97). Essas deslocações acabam sempre por reforçar a percepção que os meus interlocutores são

¹³⁴ A cidade de Tivaouane fica a Noroeste do Senegal, distando 80km a Nordeste de Dakar, capital do Senegal. A cidade está ligada por rodovia e ferrovia aos portos de Dakar e Saint-Louis. Tivaouane é o centro do país para a seita Sufi-Muçulmana Tidjaniya (Tijāniyyah) e é o local de uma peregrinação anual para os muçulmanos Tidjaniya. O povo Wolof constitui os principais habitantes da cidade.

também muito queridos, possuindo muitos amigos. Quando estamos caminhando sempre vem uma pessoa que se aproxima e fala “e aê Felipe”, “aê Félix”. Essas saudações e simpatias destacam as boas relações com a população em geral, uma boa integração social. Não se pode, contudo, esquecer que há momentos de violência e tensão, como já referido neste trabalho, mas as amizades são muito mais presentes.

Figura 98. Passando pelo mercado indo fazer as compras para o Gamou¹³⁵.



Fonte: Imagem do autor, 2019.

Em suma, como apontou Bianco (1999, p. 16), em sua análise dos imigrantes portugueses nos Estados Unidos, e trazendo para a realidade por mim analisada, os senegaleses traduzem a saudade de sua terra natal recriando suas celebrações, vivendo em comunidade, reproduzindo práticas sociais de suas vivências no Senegal. Estar juntos ameniza a saudade, compartilhar suas vivências com quem também vive a mesma realidade é, para eles, extremamente importante e é, literalmente, vivenciar o Senegal em Maceió. Em um momento no Gamou em 2020, Felix fala que “é muito difícil viver viajando, longe da família, (...) ameniza a gente sempre estar junto, mas a saudade é grande estava falando agora com minha mãe”. Reafirmando tudo o que já foi dito, comunitariamente eles se fortalecem identitariamente e amenizam a saudade de casa, reconstruem suas identidades, tecem novas relações, criam redes novas de sociabilidade e aumentam seu capital social. Viver como migrantes demanda, permanentemente, conceber e implementar estratégias que possam minimizar a distância.

¹³⁵ Na imagem, em primeiro plano estão Felipe (de azul) e Ndiaga, ao fundo Mbaye, Mamegor, Félix e Alione.

4.3 DAHIRA

As *dahiras* são uma das formas de organização dos senegaleses, tanto dentro quanto fora do Senegal, podendo existir além das *dahiras* muçulmanas, também, as cristãs que não são foco desta análise. Como uma associação, ela funciona como mais um elo de coesão entre os senegaleses, sua dinâmica ocorre em reuniões semanais com leitura do Alcorão, das *khassidas* e orações, para depois discutirem assuntos de interesse comum e, além disso, há o momento de se fazer uma contribuição financeira para as atividades.

Cheikh Anta Babou (2002) apresenta diversas facetas dessas associações desde seu surgimento nas áreas rurais do Senegal e, posteriormente, se sedimentando nas cidades, na universidade (como coletivos de estudantes de viés marxista e nacionalista) e, por fim, nos países de migração. As *dahiras* servem principalmente como ajuda mútua e para o fortalecimento da irmandade, desempenhando papel de destaque na economia do Senegal. Há de se destacar ainda a utilização das *dahiras* como mecanismo político para alavancar candidatos ou pressionar governos no Senegal, tanto nacionais quanto regionais e locais. Em síntese, o autor afirma que: “os valores transmitidos através da *dahira* promovem as redes e a confiança mútua entre os discípulos Murides”¹³⁶ (Ibidem, p. 170. Tradução livre).

Figura 99. Oração, leitura do Alcorão e das *khassidas* durante a reunião da *dahira* em Maceió.



Fonte: Imagem do autor, 2019.

¹³⁶ Texto original: “This article has shown how values conveyed through the *dahira* foster networks and mutual trust between Murid disciples” (BABOU, 2002, p. 170).

Em Maceió, as reuniões da *dahira* ficaram alguns anos sem acontecer, especificamente em 2017 e 2018, sendo retomadas em 2019. Felipe argumenta que um dos motivos da dificuldade econômica e financeira que os senegaleses vêm sentindo é porque pararam de realizar a *dahira*, e exemplifica que em anos anteriores quando a realizavam, no mesmo período do ano eles estavam com uma boa quantia de dinheiro. As reuniões foram retomadas e passaram a ser feitas nas casas do Felipe ou do Oumar, nas segundas feiras, dia destinado às reuniões dos Murides.

A primeira reunião, contudo, ocorreu em um domingo na casa do Oumar, e o foco principal foi a criação formal/oficial e com reconhecimento jurídico-legal da Associação dos Senegaleses do Estado de Alagoas. Eles me convidaram para fazer parte da associação, tendo eu aceitado o convite. Sendo o Felipe o presidente da Associação, ele ficou responsável pelos trâmites burocráticos com vista à legalização da organização. No âmbito das atividades da associação, eu dou algumas orientações e me prontifico a ir ao cartório notarial me informar sobre os procedimentos e a documentação requerida. A outra opção surgida a partir das discussões e reflexões, foi a de que todos devem se filiar à Associação de Senegaleses do Nordeste. Aqui se observa a inspiração em outras iniciativas coletivas de senegaleses para se organizarem como também fazer parte de associações maiores e já consolidadas.

Na reunião da semana seguinte, marcada às 18hs na casa do Felipe, chego um pouco mais cedo e fico aguardando aos poucos a chegada dos outros senegaleses, designadamente Ndiaga, Moussa (Félix), Modou, Oumar, Mbaye. Ao chegarem, começam a orar, logo após Modou lê o Alcorão e algumas *khassidas* é dado início às falas¹³⁷. No decorrer da reunião chegaram ainda Alione e Mara. Em um dado momento da reunião eles param e Felipe me diz que, por estar sempre com eles e compartilhar de muitas vivências, eles vão sempre traduzir o que estão discutindo. Eu agradeço a consideração e gentileza e, acabo por ter a compreensão de que faço parte desta rede sociocultural dos senegaleses em Maceió, o que constitui a materialização de uma relação de “intimidade e reflexividade” construída ao longo de todos esses anos. Os pontos da reunião foram sobre a importância de se organizar e ajudar na compra da passagem para retorno do Bassirou a Maceió. No fim da reunião, algo que se repete em todas elas, é feita mais uma oração de agradecimento, seguido das contribuições no valor de 10 (dez) reais.

¹³⁷ Em todas as reuniões é seguido esse ritual, ou seja, leitura do Alcorão, das *khassidas* e orações, para depois encaminhar as conversas.

Na reunião seguinte, sigo o mesmo procedimento de chegar cedo, e o processo se repete, com os demais participantes a chegar aos poucos e todo o ritual é seguido, até que, num dado momento, Mbaye me mostra uma carteira de filiação da Associação dos Senegaleses do Nordeste. Com o andamento das conversas fica, então, definido que todos irão se afiliar a esta associação formando a seção de Alagoas. Mais precisamente, a Associação dos senegaleses de Alagoas passa a compor a Associação dos Senegaleses do Nordeste. Eu anoto o nome e o número do CPF de todos os participantes, digito e envio para o Felipe repassar para o presidente da Associação. As outras deliberações foram sobre o retorno de Bassirou, tendo sido definido que usaríamos o dinheiro recolhido da *dahira* e mais um fundo que já existia e o valor em falta seria dividido entre todos.

Foram realizadas cerca de 7 (sete) reuniões que tiveram seu fim quando houve um desentendimento entre os participantes o que acabou desarticulando a *dahira*. Esse desentendimento, que foi ocasionado por questões financeiras, gerou afastamento de alguns deles por um tempo, literalmente ficaram sem se falar. No entanto, eles continuaram realizando todas as atividades juntos e se ajudando mutuamente, porém, sem as reuniões da associação. Sempre que terminavam as reuniões eu ficava para jantar.

O associativismo da *Dahira* é fundamental para a sobrevivência e o fortalecimento dos laços de solidariedade entre os migrantes senegaleses nos diversos países onde se encontram, algo constatado por Babou (2002) e Kane (2009). Em Maceió, não é diferente e mesmo com a desarticulação da *Dahira* eles continuam mantendo os laços de solidariedade que fortalecem a vida comunitária.

4.4 “BISIMILAY ALLAHU AKBAR!”¹³⁸

Neste tópico analiso os significados do sacrifício do carneiro no *Tabaski*, que é uma das principais celebrações do islã (também conhecida como *Eid Al-Adha*, Festa do Sacrifício) que lembra o ato de fé de *Ibrahima* (Abraão) para com Deus. Sua origem remonta aos textos sagrados da tradição judaico-cristã que, embora tenha certas divergências entre a interpretação muçulmana e a cristã, descreve que Deus pede a *Ibrahima* para sacrificar seu filho primogênito Ismael como prova de amor e devoção. No momento em que ia sacrificá-lo Deus o impede e diz para ele sacrificar dois carneiros no lugar de seu filho. É a partir dessa história,

¹³⁸ O termo quer dizer “Em nome de Alá, Alá é o maior!”

sua tradição e sua reprodução em Maceió que vou construir esse diálogo, apoiando-me na visão de Mauss & Hubert (2017), sobre o sentido do sacrifício, em Schechner (2006) e suas análises sobre a performance.

No *Tabaski* de 2018, marcamos (eu e alguns senegaleses) para nos encontrarmos na casa do Félix às oito da manhã. Pontualmente, eu chego e fico aguardando que eles se organizassem, fizessem as orações, tomassem o café para, depois, seguirmos ao Mercado da Produção¹³⁹. E, assim, fomos eu, Felipe, Félix, Oumar e Ndiaga ao mercado. Lá, eles negociam com o vendedor, tanto o preço quanto um carneiro maior (Figura 99).

Figura 100. No Mercado da Produção comprando o carneiro.



Fonte: Imagem do autor, 2018.

Negociação feita, nós arrumamos o carneiro, seguramo-lo e o Oumar aproxima a faca de seu rosto (Figura 100), profere as palavras *bisimilay Allahu Akbar* (em nome de Alá; Alá é o maior) e logo após sacrifica o carneiro (Figura 101). Nós ficamos segurando o animal até todo o sangue se esvaír, uma vez que é pecado consumi-lo.

¹³⁹ Um dos mais antigos mercados públicos de Maceió, localizado no bairro da Levada.

Figura 101. Oumar agradece a Deus antes de sacrificar o carneiro.



Fonte: Imagem do autor, 2018.

Figura 102. Momento do sacrifício do carneiro¹⁴⁰.



Fonte: Imagem do autor.

Lá mesmo é tirada a pele por um dos comerciantes do mercado, e separadas as partes comestíveis. Levamos o carneiro para a casa do Félix e, enquanto cortávamos as peças de carne, eu pergunto tanto para o Oumar quanto para o Félix o que é essa festa? Então eles me explicam, e em um dado momento digo a eles que essa história se assemelha muito a de Abraão, e eles dizem: “é a história dele só que na nossa língua chamamos Ibrahima”. Oumar acrescenta alguns nomes como Eva que é Ewá, Adão que é Adama, Moisés que é Moussa e Davi que é Daouda. Assim, o carneiro é cortado algumas partes são assadas na churrasqueira,

¹⁴⁰ Na imagem, estamos, eu, Felipe, Félix, Oumar e Ndiaga. Todas as imagens do sacrifício do carneiro foram filmadas com meu celular por um vendedor a meu pedido, pois estava impossibilitado por segurar o carneiro.

outras no forno e umas fritas como o fígado, rins e testículos. Começamos a comer e os convidados foram chegando aos poucos, geralmente familiares de suas esposas e amigos que trabalham com eles no Centro.

Figura 103. Carneiro sendo tratado após o sacrifício.



Fonte: Imagem do autor, 2018.

Figura 104. Ndiaga e Oumar cortando o carneiro.



Fonte: Imagem do autor, 2018.

Sobre o sacrifício do carneiro, Oumar diz que:

Se você é muçulmano, casado e tem condições, quando chega o *tabaski* tem que matar um carneiro, mesmo se for solteiro e tem condições de matar, tem que matar! No primeiro *tabaski* de Maomé ele matou dois carneiros e disse: ‘um para mim e outro para o muçulmano que chegou e não tem condições de matar. Antes de matar o carneiro tem que agradecer a Deus primeiro, tem que dizer *bisimilay Allahu Akbar*, depois passa a faca. É coisa da religião, todo pai de família tem que fazer. (Oumar, março de 2021).

Qualquer ação seja ela ritual, artística, esportiva, entre outras, só é considerada (“autorizada”) performance se estiver correlacionada com o contexto histórico e sociocultural ao qual ela interage. Essa é a perspectiva de Schechner (2006), ao discutir o conceito de performance no teatro, na política e na vida cotidiana, quando o autor afirma que performances são “comportamentos restaurados” (Ibidem, p.29), são ações realizadas por pessoas que treinam, que são ensinadas nos mais diversos contextos a fazerem, ou a repetirem determinadas ações. Em suas palavras “o comportamento restaurado ‘sou eu me comportando como se fosse outra pessoa’, ou ‘como me foi dito para fazer’, ou ‘como aprendi’” (SCHECHNER, 2006, p. 35).

O sacrifício de caráter religioso encontra em Mauss & Hubert (2017), reflexões importantes. No ponto de vista dos autores, no sacrifício, o ato de consagração é emanado para além do indivíduo que realizou a ação e do animal que foi consagrado (sacrificado). Eles ainda acrescentam que o “sacrifício é um ato religioso que só pode se efetuar num meio religioso e por intermédio de agentes essencialmente religiosos” (Ibidem, p. 26). Assim, ao sacrificarem o carneiro, os senegaleses reafirmam seu amor, fé e devoção a Deus e em decorrência disso todos eles e concomitantemente seus familiares e sua comunidade são agraciados com as bênçãos divinas. Como pôde ser observado nas figuras 100, 101, 102 e 103 é uma ação coletiva, embora Oumar tenha ficado responsável por cortar o carneiro. Todos os envolvidos realizaram o sacrifício reafirmando, como já dito, seu amor e devoção. Além disso, é necessário pontuar que o sacrifício só cumpre sua função simbólica dentro do universo islâmico se for realizado por muçulmanos cumprindo todo o seu ritual de agradecimento a Deus e a forma definida de corte do animal. Muito embora, vale ressaltar, em contextos de migração nem sempre ser possível realizar tal ato, pelas leis de restrição dos países. Sendo assim, o ato do sacrifício é “substituído”, ou melhor, adaptado pela compra do carneiro e o compartilhamento da sua carne em refeição com familiares e com amigos, o que compõe parte do ritual. Essa foi a alternativa encontrada pelos senegaleses em Maceió a partir de 2019, pois, por conta de normas de higiene, ficou proibido o abate no Mercado da Produção.

Aqui vou abrir um breve parêntese sobre a visão de Girard (1998) referente ao sacrifício. O autor discorre sobre a ideia do sacrifício como um ato de violência. O sacrifício seria, nesta perspectiva, um artifício que amenizaria a violência desencadeada à vítima. Ou seja, um animal é sacrificado, para que uma pessoa próxima não o seja, ou mesmo uma comunidade não seja de alguma forma punida. O animal é “interposto entre a violência e o ser

humano por ela visado” (Ibidem, 17). Não pretendo seguir essa linha teórica, contudo, a reconheço como importante e, por isso, sua menção neste tópico.

Aqui é interessante destacar que embora a religião muçulmana seja uma, existe uma diversidade muito grande nas formas de praticá-la. Nos trabalhos de Francirosy Ferreira (2007; 2008) tanto o documentário quanto o artigo, que focam na comunidade muçulmana sunita de São Bernardo/SP e, especificamente, a festa do sacrifício, fica perceptível as variáveis na prática do sacrifício do carneiro. A primeira delas é o local de abate que no contexto analisado por ela é feito em uma chácara e o carneiro é dividido em três partes uma para o sacrificante – para usar o termo de Mauss & Hubert – outra para seus familiares e uma terceira é destinada às pessoas mais pobres. No contexto analisado por mim, ele é compartilhado, mas apenas entre os familiares e amigos. Outro ponto, é que é uma comunidade grande, logo com melhor estrutura para a realização da festa e, por fim, o preparo do animal com oração em torno dele para acalmá-lo. Embora se diferencie em alguns aspectos, a essência é a mesma: reafirmar a fé e o amor a Deus reproduzindo o ato de *Ibrahima* e o carneiro representando o fiel que entrega sua vida a Deus (FERREIRA, 2008).

No ato ou na performance de sacrificar, o carneiro mostrado nas figuras 100 e 101, o “comportamento restaurado” de *Ibrahima*, é “encenado” pelos muçulmanos como um ato de reafirmação de sua fé e devoção a Deus. Além disso, também é reproduzido outro comportamento: o de Maomé ao ser caridoso com outro muçulmano que não tinha condições de comprar um carneiro. Assim, a carne do carneiro quando é compartilhada está também cumprindo uma ação simbólica que relembra essa ação de Maomé. É uma ação que liga o passado e o presente e salvaguarda o futuro. O ato de fidelidade de *Ibrahima* é repetido por Oumar e os outros senegaleses que compartilham de mais esse momento de fé, como em quase tudo em suas vivências em Maceió, sempre juntos em comunidade.

O entendimento sobre o sacrifício no ponto de vista dos meus interlocutores é reforçado se observarmos uma descrição de meu diário de campo:

Quando fazia as observações no Centro, eu estava com o Moustapha, em um dado momento passa um amigo meu, o Thiago Correia, que é um rastafári. Eu o cumprimento, apresento ele ao Moustapha e ele segue seu caminho. Esse foi o ponto para iniciarmos outra conversa sobre rastafári, falo com ele sobre a alimentação *Ital food* baseada em princípios para eles sagrados e que evitam o consumo de carne, é tida como uma alimentação viva, não oriunda de morte e violência. E ele comenta o carneiro também para nós é assim, um presente de Deus, um ensinamento divino, um exemplo de amor entre o homem e Deus. (Diário de campo, maio de 2019).

O carneiro é um presente divino, e seu sacrifício um ato de amor e fé. Ao sacrificarem eles reafirmam sua devoção e agradecem por todas as bênçãos alcançadas e as que receberão no futuro como bons fiéis. É um ato de fé, passado há milênios, e que é repetido pelos adeptos do islã. É, como já discutido, a reatualização de uma história mítica que se historiciza e constrói sociabilidades inter e intrageracionais, é “trazer” o passado para o presente. Destaco ainda que a morte do carneiro não deve ser entendida como um ato de violência, e sim uma dádiva, uma prova de amor, entre os fiéis e Deus intermediada nesse ato pelo sacrifício do animal, simbolizando (reafirmando) assim, a entrega de vida dos seguidores a Deus.

Para além do que foi exposto, o sacrifício como ritual religioso é algo comum, presente na história da humanidade. De diferentes formas, ele representa uma relação de devoção dos fiéis – por meio de um intermediário representado pelo animal ou objeto a ser sacrificado – com suas divindades. Ki-Zerbo & Hama (2010), ao discorrerem sobre tempo mítico e tempo social no universo africano, apresentam a ideia de que uma ação no presente como um sacrifício pode acalmar, ou melhor, satisfazer os ancestrais. Em suas palavras, o “sangue dos sacrifícios de hoje reconforta os ancestrais de ontem” (Ibidem, p.25). O sacrifício é, assim, atemporal.

No judaísmo marroquino existe uma prática chamada de *Kaparah*, que consiste no sacrifício de uma ave (galináceo) para cada membro da família. Ato realizado dias antes do *Yom Kipur*/Dia do Perdão, e tem a função de purificar os pecados dos indivíduos para que, assim, possam estar limpos para adentrarem no jejum do dia do perdão (LINS, 2010, p.91).

Esses exemplos têm por finalidade mostrar a diversidade de culturas que se utilizam do sacrifício como prática espiritual e que este, reitero, em nada tem a ver com violência, e sim um pacto de amor a Deus, purificação ou acalento aos ancestrais.

4.5 VELHINHOS TERAPEUTAS

Inicio este tópico com uma história das tantas que pude ouvir durante o trabalho de campo. É a partir dela que construirei o debate que se segue. Estava fazendo as observações durante o projeto “Vamos subir a Serra” no ano de 2018 e, em um dado momento, eu e o Felipe conversávamos sobre joias, especificamente anéis, tendo eu perguntado se os que ele usava tinham algum sentido religioso, ao que ele me diz que não, apenas um de prata que tinha uma pedra quebrada e dentro continha um trecho do Alcorão.

Comentei sobre os Malês que usavam colares com trechos do Alcorão e ele me conta uma história. Esses colares são usados por pessoas que têm alucinações, veem fantasmas. Certa vez, ele e seu primo tinham ido buscar capim e já era tarde quando eles retornavam para casa (lá no Senegal) montados em um burro, quando seu primo começou a ter “visões”, “está vendo ali, está vendo?”, e ele respondia “eu não estou vendo nada, não”. Felipe acrescenta: “ele disse que tinha visto uma coisa com rabo de tamarin (espécie de macaco), depois eu comecei a ver da boca dele saírem muitas coisas brancas”. Felipe falou que apressou o burro para rapidamente chegarem em casa. Depois seu primo foi levado para ser visto por um “velhinho” que lhe deu banho e um amuleto para usar em volta do pescoço que não poderia ser retirado. Alguns escondem o amuleto por vergonha, para não serem identificados como “loucos”.

Outra história foi quando ele (Felipe) foi ao Senegal por conta do falecimento do seu pai em 2019. Encontrou um amigo que fumava muito mais do que ele, lhe informando que parou de fumar graças a um velhinho que tinha conhecido lá perto, no interior de Diourbel, cerca de 10 (dez) minutos de carro. Eles foram lá, tinha que levar dois pacotes de pão. Quando chegaram, segundo Felipe, o velhinho não pediu nada em troca da cura que ofertaria, “ele fez umas coisas no pão me deu um copo de café eu tomei, ele faz você enjoar é isso”. Hoje só de sentir o cheiro de cigarro já lhe faz mal, diz ele.

Para situarmos essas duas histórias é necessário trazer aqui uma reflexão de Hampâté Bâ ao afirmar que:

[...] de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões. A violação das leis sagradas causaria uma perturbação no equilíbrio das forças que se manifestaria em distúrbios de diversos tipos. Por isso a ação mágica, ou seja, a manipulação das forças, geralmente almejava restaurar o equilíbrio perturbado e restabelecer a harmonia, da qual o Homem, como vimos, havia sido designado guardião por seu Criador. (BÂ, 2010, p. 173)

De acordo com essa interpretação, tanto o mundo físico quanto espiritual está interligado fazendo parte de um único todo. E em muitos casos para se relacionar de forma harmônica com essas realidades complementares é necessário um intermediário - no caso do meu interlocutor, os velinhos terapeutas - alguém que conheça os mistérios das ervas e das

escrituras sagradas, para sanar as enfermidades, os infortúnios e até preservar ou proteger de possíveis problemas futuros. Os fantasmas, os vícios, ou outras enfermidades ou infortúnios só podem ser curados ou superados com o emprego de técnicas espirituais.

Essas duas histórias remetem às práticas espirituais denominadas de “pré-islâmicas”, as quais muitos terapeutas, homens místicos, exerciam liderança em suas comunidades e obtinham conhecimento para tratar doenças. Com o advento do islã essas práticas não desapareceram apenas se fundiram e/ou coexistiram ao islã dando mostras dessa “capacidade dos muçulmanos oeste africanos para apropriar-se do legado islâmico e adaptá-lo ao próprio entorno” (KANE, 2011, p. 57. Tradução livre¹⁴¹).

Assim, o islã não fez as culturas africanas adaptar-se a ele, pelo contrário ele adaptou-se a elas uma vez que os saberes tradicionais africanos não feriam os princípios do islã eles foram, na verdade, uma adição fundamental ao desenvolvimento da referida religião na África Ocidental (BÂ, 2010; KANE, 2011). Esse fenômeno é denominado por Sanneh (2001) de “mutualismo”, termo transportado da biologia, na qual duas espécies diferentes se beneficiam na interação uma com a outra, e o referido autor acrescenta que o

Islã e as religiões tradicionais se mesclam sobre a base das velhas ideias e práticas, e, neste estado de interação, a entrada islâmica é escassa. Alguns elementos islâmicos, como os ensinamentos linguísticos e legais, se enfraquecem, mas não se perdem, graças ao corpo escriturário fixado no islã e o aprendizado que o sustenta. (SANNEH, 2001, p.50. Tradução livre¹⁴²).

Sob essa ótica, as palavras sagradas do vocabulário muçulmano ganham poder e são utilizadas em “encantamentos mágicos”. Além disso, o uso de utensílios de proteção como amuletos e colares contendo trechos do Alcorão é empregado, além dos elementos da natureza benzidos como a água e a terra. Essas técnicas vale ressaltar são restritas a alguns *serignes*/guías/terapeutas especializados tanto nas tradições de cura quanto nos mistérios e uso “mágico” do Alcorão.

Outro contributo para esse debate é a perspectiva de Enzo Pace (2009) que compreende as religiões como “sistemas viventes” que se modificam constantemente ao interagirem com outros ambientes povoados de uma diversidade de crenças e culturas. Em suas palavras:

¹⁴¹ Texto original: "capacidades de los musulmanes oesteafricanos para apropiarse del legado islámico y adaptarlo al propio entorno". (KANE, 2011, p. 57).

¹⁴² Texto original: “El Islam y las religiones tradicionales se mezclan sobre la base de viejas ideas y prácticas y, en este estado de interacción, la aportación islámica es escasa. Algunos elementos islámicos, como las enseñanzas lingüísticas y legales, se debilitan, pero no se pierden, gracias al personal legal fijo en el Islam y el aprendizaje que lo sustenta.” (SANNEH, 2001, p.50).

[...]as religiões são como grandes compassos: partem de um ponto gerador e depois, à medida que se abrem círculos cada vez mais amplos, aceitam os caminhos sempre novos dos ambientes que se alteram (culturas, populações, línguas distintas). (PACE, 2009, p.12).

Logo, as religiões não são sistemas imutáveis, puros; pelo contrário, estão em constante transformação e adaptação.

E um ponto fundamental nessa relação de constante transformação das religiões é a comunicação que é descrita pelo autor com um exemplo ilustrativo:

É como se estivéssemos diante de um rio que arrasta de locais remotos os mais diversos materiais e, navegando por ele, chocam-se com embarcações aparentemente abandonadas que, no entanto, se assemelham às balsas nas quais avançamos pelas águas. (PACE, 2009, p.11).

O rio são os ambientes socioreligiosos que são constituídos/construídos ao longo do tempo e as embarcações são as diversas religiões que ao navegarem se comunicam, traçam seus limites simbólicos e se modificam constantemente nessa relação.

Nesse contexto, o que causou os infortúnios ao primo do Felipe? Não tenho como responder a essa questão, mas o fato é que eles foram pedir ajuda ao velhinho terapeuta, um intermediário entre o mundo físico e o espiritual que lhe deu um banho e um colar para que este o livrasse do mal que o afligia.

Outro ponto, é que a um muçulmano não é recomendado vícios de qualquer natureza, estando aí, um desvio das práticas sagradas, e para conseguir se libertar desse vício foi necessário o emprego de uma cura espiritual com recurso a um velhinho que conhece e domina os segredos místicos e manipula o tangível e o intangível para obter a cura que Felipe procurava no caso, deixar de fumar.

Tanto o “velhinho” que curou o primo do Felipe quanto o que o livrou do vício do cigarro eram muçulmanos e podemos ver na prática essa relação de “mutualismo” em que um terapeuta islâmico se utiliza de métodos tradicionais como a água, como elemento purificador e um colar de proteção contra as alucinações; e o outro faz uso do café e pão “recheado” com terra para realizar seu trabalho curativo. Nessa perspectiva, não há rejeição de muçulmanos Murides ou Baye Fall, por exemplo, (não quero aqui generalizar) em praticar ou mesmo em buscar a saúde física e espiritual com métodos da espiritualidade tradicional, uma vez que ambos se comunicam, ou melhor, são partes constituintes desse islã africanizado.

4.6 “ELE VEIO A MACEIÓ PRA VISITAR OS SENEGALESES E ORAR POR NÓS”

Em 08 de fevereiro de 2020, estava em casa quando Felipe me liga avisando que ele e o Laye vão se encontrar com o *serigne* (santo) Mbacké¹⁴³ e que já estavam de saída. Surpreendido com a notícia repentina, eu peço que me dê pelo menos vinte (20) minutos para que eu pudesse ir encontrá-los. Pego um uber e sigo rumo à Praça Pirulito no Centro de Maceió. Lá encontro Felipe e fico sabendo onde é sua nova residência.

Ele me mostra o endereço onde o *serigne* Mbacké estava hospedado em um apartamento na Ponta Verde, na Rua Pompeu Sarmiento. Ele pede um carro pelo aplicativo 99 e eu, Felipe e Laye seguimos rumo ao nosso destino. No carro, Felipe me fala que o Laye passou a ocupar o lugar do Mama (um senegalês que residia em Maceió), como uma espécie representante religioso do muridismo em Maceió. Ele também me pergunta se tenho 10 (dez) reais para quando for cumprimentar o *serigne* e passar esse dinheiro para o guia religioso.

Ao chegarmos no local, eles ligam e avisam que estão em baixo aguardando (Figura 96). Ao avistarem o *serigne* eles vão ao encontro dele, se ajoelham e fazem reverência: Logo após, eu chego e o cumprimento com um “salamaleico” (*Salaam Aleikum* “que a paz esteja sobre vós”), e com um aperto de mão passo o dinheiro e cumpro o “ritual” que mais à frente falarei sobre seu simbolismo.

Figura 105. Laye e Felipe no momento em que aguardávamos o Serigne Mbacké.



Fonte: Imagem do autor.

¹⁴³ O título de Serigne (Seriñ), em wolof, equivale ao título honorário árabe de Sheik, ou seja, Guia Espiritual e / ou Mestre do Alcorão. É usado em particular pelos mestres do Alcorão e pelos líderes religiosos das irmandades de Tijaniyya e Muride.

Encaminhamo-nos para o elevador e eu continuo percebendo o respeito e a reverência que eles têm ao serigne. Os dois, por vezes, com as cabeças baixas ou sem olhar diretamente para ele. No apartamento, eles sentam-se no chão e começam a conversar (Figura 105) e, em um dado momento, Felipe me apresenta dizendo que sou professor e um Baye Fall e o *Serigne Mbacké* diz que “se eu quiser, apenas se eu quiser, terei que ser muçulmano e, só após isso, escolher ser Muride ou Baye Fall”. Ele também pede ao Felipe que me explique que o muridismo não tem nada a ver com rastafári e Felipe diz a ele que eu já sei disso.

Eles guardam as coisas que levaram na geladeira e nos armários e, em um dado momento, fico a sós com o serigne e conversamos brevemente em francês. Ele me pergunta se sou professor, eu respondo que sim e falo da minha pesquisa, ele me fala que serei bem-vindo ao Senegal. Em seguida, Felipe e o Laye chegam e Felipe começa a preparar o café, servindo-o ao *serigne Mbacké* sempre com muito respeito. Após esse momento, eu e Felipe partimos e o Laye segue com o serigne para irem jantar.

No dia seguinte, voltamos lá, eu e Felipe e, pouco tempo depois, chegou o Laye, seguido do Yamar e do Bada Ndaw. Sentam-se no chão, sempre próximos ao seu guia, conversam, recebem conselhos e, após essa conversa, eles fazem uma oração e, em seguida, tiram um envelope com dinheiro do bolso e entregam ao *Serigne Mbacké*.

Figura 106. Felipe, Laye conversando com o Serigne Mbacké.



Fonte: Imagem do autor.

Figura 107. Yamar, Laye em reverencia ao Serigne Mbacké momentos antes da oração.



Fonte: Imagem do autor.

Depois, descemos e seguimos cada um o seu destino, eu retorno para casa com Felipe, Yamar e o Bada também vão embora e o Laye segue com o serigne para jantar em uma churrascaria. Contudo, toda essa experiência, retirada do meu diário de campo, mostra na prática duas características do muridismo já mencionadas, que são: a sacralidade dos *serignes* e a relação financeira com a irmandade, e que serão discutidas a seguir.

Essa relação de reverência dos discípulos (*talibés*) com os *serignes*, tanto no Senegal e, especificamente, no contexto migratório foi analisada por Ousmane Kane (2009). Kane, ao analisar as relações dos migrantes senegaleses em Nova York (EUA), cria o conceito de “economia espiritual transnacional” a qual consiste nas movimentações de pessoas, bens materiais e espirituais ou, como ele denomina, “biens du salut” (bens de salvação).

Esse conceito define os impactos gerados pelas migrações transnacionais de senegaleses pelo mundo e principalmente para os Estados Unidos e países da Europa (como França e Itália), onde atores políticos e empresários do Senegal buscaram ao longo dos anos estreitarem vínculos com os imigrantes, visto que estes são peças importantes para a movimentação econômica e financeira do Senegal, haja vista a quantidade de dinheiro que é enviada para as famílias dos migrantes além do dinheiro para o fortalecimento da irmandade. Assim, bancos abriram escritórios nos países de migração, para cuidar e facilitar transações financeiras, um Ministério do Senegal no exterior também foi criado e este trabalha ao lado do Ministério das Relações Exteriores, além disso, houve um aumento no número de *dahiras* (associações) (KANE, 2009).

Dados demográficos de 2013 apontam para um total de 164 901 senegaleses emigrados (ANSD, 2016). Conforme a fonte, “O montante total das transferências de emigrantes senegaleses é estimado em cerca de 936 bilhões de francos CFA em 2011. Este montante representa mais de quatro vezes (425,5%) o montante de Investimentos Diretos Estrangeiros (220 bilhões de FCFA em 2011 segundo dados do DPEE) e quase o dobro (193%) do montante da Ajuda Oficial ao Desenvolvimento, que ascendeu a cerca de 500 mil milhões de FCFA em 2011, segundo a mesma fonte” (ANSD,2016, p.18).

Junto a toda estrutura burocrática e financeira, vem também a “estrutura espiritual”, focada nas atividades dos *serignes* (guias espirituais, marabus). Kane (2009) os denomina de “marabus transnacionais” e os classifica em três categorias: os intelectuais que não compõe nenhuma irmandade específica e falam para todo o público muçulmano geralmente em palestras com temas de interesses comuns; os guias convidados por uma *dahira* para abençoar seus membros; e os terceiros são guias que vendem seus serviços, no caso as bênçãos, orações e as curas.

Embora existam certas semelhanças entre o contexto analisado por Kane (2009) em Nova York, e a realidade analisada por mim em Maceió, as diferenças são perceptíveis e, porque não o dizer, até complementares, nesse múltiplo espaço transnacional que são as migrações senegalesas. As semelhanças são nas visitas dos guias (*Serignes*), a movimentação financeira com as quantias enviadas para as famílias no Senegal, a criação de *dahiras* e casas de *serigne Touba*.

No caso de Maceió, existem cerca de 20 (vinte) senegaleses, eles são os membros da associação (*dahira*) que além de *Murides e Baye Fall* é também composta por *Tidjaniya*, podendo, assim, ser entendida como uma *dahira* “mista”, diferenciando-se assim, de outras realidades onde há centenas e até milhares de senegaleses de diferentes irmandades formando diversas *dahiras*. Quanto às casas de *Serigne Touba*, não há a possibilidade de ter um espaço físico específico para tal fim, pois ficaria bem oneroso para um número reduzido de senegaleses e, assim sendo, a casa de cada um deles exerce a função.

Em relação às visitas dos *cheikhs* também há diferenças, embora os sentidos e os objetivos, em linhas gerais, sejam os mesmos: abençoar e aconselhar seus discípulos. Em Maceió, os *cheiks* que vieram visitar seus *talibés* foram os filhos de Serigne Mouhamadou Fallilou Mbacké (1888-1968) que, por sua vez, é filho de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké que, como vimos, é o guia principal e criador do muridismo. O primeiro a vir a Maceió foi *Serigne Khalil Mbacké* (Figura 107) em 2017, o segundo ainda em 2017, foi Cheikh Awa

Balla Mbacké¹⁴⁴(Figura 108) e o terceiro, em 2020, foi Mame Serigne Mbacké já mencionado acima (Figuras 105 e 106).

Esses *serignes* possuem passaportes diplomáticos e regularmente visitam seus discípulos. Chegaram a São Paulo/SP (local com possibilidade de voos mais frequentes), entraram em contato com os presidentes das associações (*dahiras*) para assim organizarem as visitas que funcionam da seguinte forma: O Cheikh se reúne com os discípulos em São Paulo/SP, depois ele decide vir a Maceió, então a *dahira* de São Paulo/SP providencia a passagem e a hospedagem do guia na capital alagoana, quando chega a Maceió realiza o mesmo procedimento se reúne com os fiéis, ora com eles, os abençoa e aconselha, depois decide ir a Recife, por exemplo, então a *dahira* de Maceió fica encarregada de comprar a passagem e providenciar a hospedagem do guia para a sua estadia em Recife e, assim, sucessivamente.

Figura 108. Serigne Khalil Mbacké, no aeroporto de Maceió, sendo recepcionado pelos talibés.



Fonte: Acervo pessoal de Felipe.

¹⁴⁴ Nessas duas visitas dos netos do Cheikh Ahmadou Bamba, em 2017, não pude estar presente, pois estava em Salvador cursando as disciplinas e fui avisado quando eles já se encontravam em Maceió, por isso, não consegui passagem.

Figura 109. Cheikh Awa Balla Mbacké reunido com os talibés¹⁴⁵



Fonte: Acervo pessoal de Felipe.

Sobre o sentido e a importância das visitas dos serignes Felipe diz que:

A gente *talibé* de *Serigne Touba*, qualquer lugar que a gente está no mundo se a gente não tiver a visita de netos de Serigne Touba a gente sai de lá. Porque o nosso sentimento é muito forte é uma coisa que a gente não imagina dizer, não tem tamanho de falar. Porque nós que somos talibés de Serigne Touba em todos os lugares que a gente está a gente quer ver família de Serigne Touba Mbacké lá para nos abençoar para orar pela gente, esse é um sentimento muito grande, não tem tamanho. (Felipe, março, 2021).

Nesse sentido, as visitas dos netos de Cheikh Ahmadou Bamba compõem duas realidades complementares, a deles enquanto guias espirituais e a dos discípulos. Para os primeiros existe a preocupação em ir visitar os *talibés* de seu avô e por extensão deles também, uma vez que a *baraka* (iluminação divina) é transmitida aos descendentes, e, dessa forma, eles exercem papel fundamental na expansão e fortalecimento da irmandade. E para os discípulos a espiritualidade é “alimentada” e, por extensão, suas identidades se fortalecem nessa relação, estando juntos com outros *talibés* compartilhando as graças trazidas pelo seu guia.

¹⁴⁵ Na imagem, aparece apenas Felipe.

O momento da oração, a qual presenciei, é muito significativo nessa relação de devoção, visto que estão orando e recebendo a benção de um santo, que os cura espiritualmente e os livra de quaisquer males atuais e/ou vindouros. Além disso, a visita dos *serignes* é pedra fundamental na permanência deles nos locais para onde migram.

Nas fotos mostradas aqui é possível visualizar a reverência dos meus interlocutores aos seus guias, ao se sentarem no chão em sinal de respeito, ouvindo os conselhos, ou recepcionando-o no aeroporto, seguindo-o e literalmente (para eles) recebendo a benção divina, o neto do homem que lhes mostrou o caminho para Deus e, assim, o sentido para suas vidas.

Outro ponto aqui é o dinheiro doado ao guia tanto a quantia simbólica que dei e principalmente o que foi entregue pelos meus interlocutores. O sentido de dar dinheiro ao *serigne* é o mesmo se estivessem doando para uma causa divina, como dito o *serigne* é considerado um homem santo, um intermediário entre Deus e os discípulos (*talibés*), sendo assim, para estes, doar esse dinheiro é sedimentar o caminho para a salvação, é ser caridoso e ajudar a quem precisa, pois compreendem que o *serigne* destinará esse dinheiro para esses fins. Nas tantas conversas que tive com Felipe, ele diz que quando doamos dinheiro ao *serigne* esse dinheiro é multiplicado para nós, *Serigne* Touba e obviamente Deus nos dá em dobro.

Assim, a presença dos descendentes de Cheikh Ahmadou Bamba nas comunidades de imigrantes realiza um duplo papel. Um é o de dar continuidade ao trabalho de seu ancestral, ou seja, guiando, aconselhando e protegendo os *talibés* com sua *baraka*. E o outro que é totalmente complementar, é que os discípulos (*talibés*) estão em busca dos seus referenciais sagrados, no caso a família de *Serigne* Touba e só tendo o contato com eles e recebendo as orações e bênçãos é que se sentem mais fortes e confiantes para viverem longe de casa e enfrentarem as durezas da vida, fazendo parte de uma comunidade transnacional e compartilhando uma identidade coletiva e, acima de tudo, protegidos pela graça divina trazida pelo seu *serigne*. Nesse sentido, os descendentes de Cheikh Ahmadou Bamba são um dos elos principais na manutenção das comunidades Murides fora do Senegal.

E quanto aos Tidjaniya? Embora também recebam as bênçãos dos *serignes* Murides, pois também são muçulmanos, alguns vão em busca de seus guias Tidjaniya, como veremos a seguir.

4.7 “ELE É UMA PESSOA QUE DÁ CONSELHO”

Aqui discuto a ida de Oumar à São Paulo para se encontrar com o *Serigne* Habib Sy Mansour uma das principais lideranças Tidjaniya e os sentidos que o levaram a encontrar o seu guia espiritual.

Navegando pelo Facebook fico sabendo da vinda do *Serigne* Mansour para o Brasil, especificamente São Paulo/SP. Esse guia é uma liderança Tidjaniya, e como alguns dos meus interlocutores são membros dessa irmandade, vou conversar com eles. Aproveito para visitar todos eles, e acabo falando primeiro com Mamegor sobre a visita do *serigne* e ele me diz que Felix e Oumar estão com vontade de ir encontrá-lo em São Paulo. Assim, vou conversar com Oumar e ele me fala que está vendo se a passagem fica mais barata. Falo para ele que, se quiser, eu posso parcelar o valor da passagem dele no meu cartão de crédito, o que ele aceita e compra a passagem.

Ele comenta da importância do *Serigne* Habib Sy Mansour como uma pessoa sábia e que ele precisava ir ao encontro dele.

Figura 110. Oumar e o Serigne Habib Sy Mansour.



Fonte: Acervo pessoal de Oumar.

Ter e, conseqüentemente, buscar um guia espiritual é, nas palavras de M’Bokolo (2011, p.690), obter “proteção social, material e afetiva a prova de fogo”, em contextos de insegurança e, no caso dele, de dificuldades cotidianas. Nessa perspectiva, pensar o sentido da visita do Serigne Habibb, Oumar a descreve da seguinte maneira:

[...] aquele padre é bisneto de Mame Serigne El Hadji Malick Sy, ele sempre vai para lá para dar conselhos entendeu? Para dizer respeite a religião, respeitem seus filhos, respeite sua família, respeitem os brasileiros que estão aqui com vocês, entendeu? Por que você está no país dos outros, tem que respeitar a cultura, tem que saber se comunicar, não pode faltar oração todo dia, tem que orar 24hs, porque é coisa séria, entendeu? Tem que orar todo dia para agradecer a Deus, porque negócio de religião não é brincadeira. [...] Tem que respeitar oração, tem que respeitar jejum, tem que trabalhar direitinho, ganhar dinheiro direitinho, não pode mentir, roubar, entrar em coisa que não presta. Dá conselho para pegar no caminho direitinho, também ele tem oração boa para gente.(Oumar, março, 2021, Maceió).

Figura 111. Imagem do Serigne El Hadji Malick Sy (1855–1922), uma das principais lideranças Tidjanas.



Fonte: Site Google¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Disponível em: <https://www.google.com/search?q=Serigne+El+Hadji+Malick+Sy&hl=pt-BR&sxsr=ALeKk00STyAYxufRrAaPQS8PL51idrUbyA:1618945882608&source=lnms&tbn=isc> Acesso em: 17 de setembro de 2020.

De acordo com Marinucci (2014), com a intensificação das migrações internacionais houve uma preocupação de grupos religiosos com a preservação da fé e dos valores de sua religião pelos migrantes. Preocupação essa que fez vários desses grupos deslocarem lideranças religiosas para os países de migração visando fortalecer a fé dos seus membros na diáspora. O relato de Oumar também se encaixa nessa reflexão, principalmente no enfoque direcionado ao respeito à religião e os seus diversos princípios. Uma vez que, longe de casa, poderiam se distanciar de seus deveres sagrados.

Somado a isso, a preocupação do *serigne* em respeitar o país e seguir sempre as normas locais exemplifica o que todos os meus interlocutores estão vivenciando e que Marinucci chama de “dupla pertença”. Com efeito, o autor, ao discorrer sobre certas restrições impostas aos imigrantes por certos países, como no sacrifício do carneiro em que, por medidas sanitárias, não poderia ser abatido em determinados ambientes e, nem tampouco, o sangue derramado entre os presentes, apenas a carne é compartilhada, dizia, os imigrantes se adaptam e respeitam as leis locais “celebrando uma dupla pertença: a terra de origem e a terra de chegada” (MARINUCCI, 2014, p.123).

Outro fator é que os conselhos do *serigne* podem ser entendidos, também, se retomarmos a perspectiva de Pace (2009), referente ao poder da comunicação em que respeitar o país (as pessoas, as leis, a cultura) é se adaptar à nova realidade dando tanto passos à frente quanto para trás, para assim fazer com que sua religião sobreviva a uma realidade estrangeira distinta da de seu país natal, no caso, o Senegal.

Além disso, a perspectiva de Geertz (2017), especificamente seu debate sobre *ethos*, visão de mundo e sistema religioso, amplia e amplifica ainda mais esse entendimento. O autor demonstra que esses conceitos estão correlacionados, uma vez que, em linhas gerais, *ethos* diz respeito à moral e aos valores que são apre(e)ndidos e passados à frente, e são esses valores que dão base para os indivíduos/grupos agirem no mundo e, assim, dar significado ao quadro que elaboram de si, e do ambiente em geral, como a natureza e a sociedade (visão de mundo).

Nesse ponto de vista, um sistema religioso é “um conjunto de símbolos sagrados, tecidos numa espécie de todo ordenado” (GEERTZ, 2017, p. 95). Logo, vivenciar uma religião é alinhar suas vidas (“ações humanas”) com as condições espirituais. Dessa maneira, os valores do islão são o que norteiam os conselhos do *serigne*, ou seja, respeitar a oração, o jejum, não mentir nem roubar e assim por diante. E, nesse contexto, a vivência de Oumar (e posso ampliar aqui para todos os meus interlocutores) assume o seu significado verdadeiro quando está próxima de suas lideranças religiosas e dos seus contemporâneos, ou nos momentos em que se pode receber a visita dos seus *serignes*, uma vez que todos os membros

da irmandade estão ali se conectando, comungando com seus santos e, de tal modo, afinados com as condições cósmicas.

Em suma, essa ida do Oumar à São Paulo também funciona como uma cura espiritual. Cansado e estressado por conta de todas as preocupações decorrentes de viver fora de casa, preocupações como, por exemplo, o sustento de sua família lá no Senegal, e as tristezas por notícias envolvendo violência contra os senegaleses em outros Estados ou países, os momentos de reencontro e de partilha são de conforto e regeneração espiritual e psicológica. A mente fica cansada como se o peso do mundo estivesse em suas costas. Então, ir em busca do seu guia para obter os conselhos, a benção é fundamental. É buscar e obter o conforto divino.

4.8 “ESSE PESCADOR É A PESSOA QUE PESCOU MEU ESPÍRITO E ME LEVOU PARA DEUS”

Quando fazia as observações no projeto “Vamos subir a Serra” em 2018, no estande do Felipe, o Bamba aparece com alguns quadros e lá fico sabendo que ele é artista plástico. Os quadros me chamaram atenção pela beleza, complexidade dos traços e a técnica utilizada que tinha como base o pó de café. O impacto foi tanto que marquei com ele uma entrevista para conhecer mais essa faceta da pluralidade dos senegaleses em Maceió. Assim, o entrevistei, conheci muito da sua vivência e sua trajetória até chegar a Maceió (a qual já foi mostrada) e continuamos sempre conversando de forma informal, principalmente nos momentos em que fazia as observações de campo.

Em um desses momentos, mais precisamente naquele que precedeu a reunião da *dahira*, conversávamos sobre assuntos diversos, quando chegamos a suas pinturas. Ele me chama e mostra um de seus quadros e me pergunta o que eu estou vendo, falo que é um homem segurando algo que se assemelha a um instrumento. Ele me pede para que eu olhe direito e acabo por perceber que é um anzol e abaixo tinha uns peixes. Ele, então, me explica rapidamente que aquele é um “pescador de almas”. Fico com essa história na mente, preparando o momento em que retornarei a conversar sobre seus quadros e, assim, desenvolver um capítulo sobre sua arte.

E esse momento só chegou durante a pandemia. Converso com ele rapidamente pelo WhatsApp e ele me pede para ir à sua casa para conversarmos. Aqui retomo uma das reflexões de Defreyne (2015) referente à intimidade recíproca construída ao longo de todos

esses anos e que gerou um respeito e confiança que me possibilitou ter o “privilégio” de ter acesso a essas histórias. Para exemplificar, ele me fala que não gosta de falar sobre seus quadros, nem quando eles estão em exposições e que irá abrir uma exceção por conta da relação de amizade que construímos.

Assim, vou à sua casa e vejo dezenas de quadros, e começamos a conversar, primeiro, em linhas gerais sobre suas inspirações e, depois, escolho alguns quadros (três para ser exato) para que ele os explique de forma resumida: Busquei apenas a “poupa”, ou seja, a ideia principal de cada quadro. Realizei perguntas curtas e bem objetivas, pois o tempo era curto e tinha que ser bem aproveitado, uma vez que é um período de pandemia e tínhamos que manter os cuidados sanitários requeridos.

Para melhor compreensão das informações que colhi, recorrerei a Geertz (2014) e sua reflexão de “arte como sistema cultural”. Na perspectiva do autor não é possível compreender a arte, seja ela produzida em forma de poemas, esculturas, pinturas, danças e tantas outras, sem compreender a cultura daquele ou daqueles que a produziram. Ou seja, a arte deve ser entendida como parte constituinte das características de um povo/grupo, assim como a religião, ciência, tecnologia, direito, alimentação. Ele ainda nos lembra de que o sentimento do indivíduo (artista) representa um sentimento coletivo do povo/grupo ao qual faz parte.

Em suas palavras:

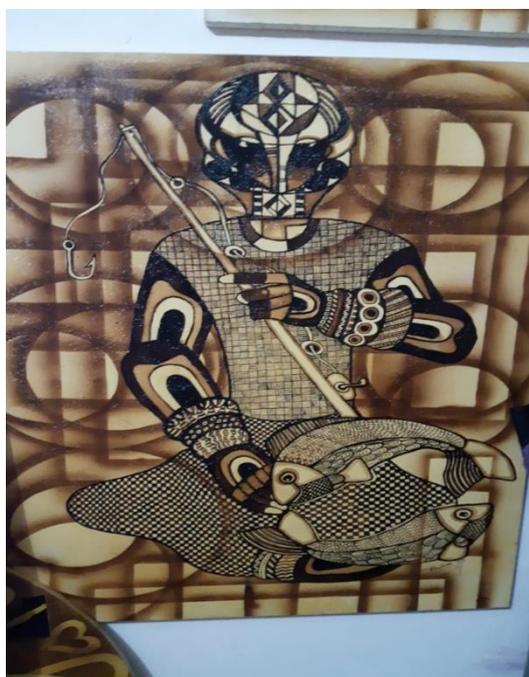
A capacidade de uma pintura de fazer sentido (ou poemas, melodias, edifícios, vasos, peças teatrais, ou estátuas) que varia de um povo para outro, é, como todas as outras capacidades plenamente humanas, um produto da experiência coletiva que vai bem mais além dessa própria experiência. [...] A participação no sistema particular que chamamos de arte só se torna possível através da participação no sistema geral de formas simbólicas que chamamos de cultura, pois o primeiro sistema nada mais é que um setor do segundo. (GEERTZ, 2014, p.113).

Isso posto, é preciso, para estudar a arte, compreender o que os indivíduos/grupos têm ao seu redor. É preciso compreender a vida, a cultura e suas representações simbólicas. Sob essa ótica, a arte do meu interlocutor, o Bamba, expressa sua vida, suas experiências culturais, melhor dizendo, de seu povo, seu grupo, sua cultura. Bamba é um artista plástico muçulmano, Baye Fall, senegalês e imigrante, sendo, dessa forma, esse o universo que sua arte integra, simboliza, projeta, reflete e retrata. Quando perguntei o que lhe inspirava, ele assim respondeu: “O que me inspira como a gente está nessa vida, é a vida! Mas, espiritualmente,

não vai ser o que me inspira, mas quem me inspira é Deus! O que me inspira é a vida, mas quem me inspira é Deus” (Cheikh Ahmadou Bamba Ba, 05 de abril de 2021).

A pintura¹⁴⁷ que me despertou mais curiosidade, como já mencionado, foi “O Pescador”, assim como os outros quadros que aparecerão nessa análise, este possui mensagens visíveis e, principalmente, invisíveis (espirituais). Essas mensagens ocultas são algo que estão presentes em algumas correntes do islã sustentando que há um sentido oculto nas revelações divinas, nelas há tanto o visível quanto o invisível. No sufismo especificamente, corrente predominante no Senegal, os místicos, para preservar certos segredos divinos, se utilizavam de métodos simbólicos e esotéricos para manifestar suas ideias, recorrendo a contos que geravam vários tipos de interpretações e ambiguidades mantendo, assim, os mistérios do islã protegidos e de posse apenas dos iluminados (MORTAZAVI, 2006). Os quadros do Bamba também contam histórias e muitas delas estão ocultas, algumas ele me revelou pelo fato já mencionado da confiança, da intimidade construída durante o trabalho de campo. Uma intimidade que permite também uma reflexividade compartilhada no desvendamento dos significados presentes nos significantes que são os quadros.

Figura112. Imagem do quadro “O Pescador” de Cheikh Ahmadou Bamba Ba



Fonte: Imagem do acervo de Cheikh Ahmadou Bamba Ba.

¹⁴⁷ Cabe aqui informar que só tive a permissão para mostrar um de seus quadros que já se tornou público em uma exposição, o quadro em questão é intitulado “O Sábio”. Após a defesa desta tese Bamba me presenteou com uma foto do quadro “O Pescador” mostrado na figura 112.

Nesse caso, “O Pescador” simboliza os profetas ou os homens iluminados, os “pescadores de almas” como Jesus, Cheikh Ibrah Fall, Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, Abraão (Ibrahima), Moisés (Moussa). E de forma mais precisa, o pescador seria seu mestre que lhe apresentou os caminhos espirituais levando-o para Deus. Essa pintura – assim como todas as outras - descreve parte de sua vida e da experiência coletiva de conversão ao islã, através de homens com sabedoria espiritual que realizam as atividades de proselitismo.

Nas palavras do Bamba:

Esse pescador é a pessoa que pescou meu espírito e me levou para Deus! Se você olhar esses peixes sou eu. Porque no meu horóscopo é peixe, eu sou de março. Esse aqui seria o meu mestre que me pescou espiritualmente. O nome dele nessa terra não tem importância, mas espiritualmente tem! É Deus! Essas bijuterias que ele está no braço ele não se veste assim, mas espiritualmente ele se veste assim, porque ele é cheio de sabedoria”. (Cheikh Ahmadou Bamba Ba, 05 de abril de 2021.)

Nessa pluralidade de informações, algumas características aparecem de forma mais marcante, a começar pelo proselitismo praticado pelos membros das irmandades que também, obviamente, visa dar continuidade ao trabalho dos seus ancestrais. Gilles Veinstein (2006), ao discorrer sobre as irmandades do islã, afirma que:

A vocação primeira de toda confraria é a de conservar, transmitir e difundir os ensinamentos do fundador, sobretudo sua experiência mística e os métodos, a ‘via’ pela qual chegou a ela. Esta mensagem, enriquecida pelas contribuições dos principais discípulos e sucessores, constitui o fundo doutrinal, mais ou menos intelectual ou ‘popular’, assim como o conjunto de práticas que caracterizam a ordem, não sem variantes segundo as ramas” (VEINSTEIN, 2006, p. 68. Tradução livre¹⁴⁸).

Ou seja, é papel de todo guia religioso que é um modelo de virtude, um “espelho de Deus¹⁴⁹” na terra, assim como dos seus *talibés* seguir e cumprir os passos do fundador de sua irmandade, ensinando e trazendo novos discípulos para o islã e, assim, dentro do universo do Bamba, cumprir os ensinamentos de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké e Cheikh Ibrah Fall.

¹⁴⁸ “La vocación primera de toda confradía es la de conservar, transmitir y difundir la enseñanza del fundador, sobre todo su experiencia mística y los métodos, la ‘vía’ por la que llegaba a ella. Este mensaje, enriquecido por las aportaciones de los principales discípulos y sucesores, constituye el fondo doctrinal, más o menos intelectual o ‘popular’, así como el conjunto de prácticas que caracterizan a la orden, no sin variantes según las ramas” (VEINSTEIN, 2006, p. 68).

¹⁴⁹ Texto original: Espejo de Dios, (BÖWRING, 2000, p.177).

Além disso, se, por um lado, a herança consanguínea é herdada, a sabedoria precisa ser ensinada. Portanto, para os filhos serem de fato os herdeiros espirituais de seus pais têm que fazer com que, não basta ter o sangue tem que aprender os ensinamentos e vivenciá-los na prática. E por ser este um trabalho que cumpre os ensinamentos espirituais, ou seja, em nome de Deus, os guias e os discípulos têm suas ações e identidades entendidas como divinas tornando-se, assim, “extensões” do próprio Deus.

Nesse contexto, outra pintura que demonstra a imersão na fé islâmica e a dedicação em servir aos ensinamentos considerados divinos. Trata-se do “Caçador”.

Segundo Bamba,

Esse caçador sou eu e esse passarinho é uma mulher! É uma mulher que tem muita beleza dentro dela. Você sabe o ouro? Você sabe de onde ele vem? Vem da Terra. Diamante você sabe de onde ele vem? Mas ele vem de um lugar muito sujo. As coisas mais preciosas que você vê as vezes estão cobertas de um tipo de lama. Essa pessoa aí tem uma beleza muito grande que fez ela também ficar como um tipo de pavão, mas é um passarinho se você vê ele é um passarinho bem decorado, bem bonito. Agora o caçador tem que ‘matar’ essa mulher, para ela nascer de novo como esse passarinho. Mas matar é espiritualmente! (...) As pessoas pescam pessoas que não tem sabedoria para Deus, mas quem já tem essa sabedoria as pessoas caçam elas. Quando caça tem que ‘matar’, não pode caçar e prender tem que ‘matar’ ela. Quando você mata ela, ela nasce de novo na forma verdadeira que é uma pessoa de Deus” (Cheikh Ahmadou Bamba Ba, 05 de abril de 2021).

Dentro do universo plural do islã, em especial do sufismo, há o entendimento de que o principal inimigo de um *sufi* é o “ego, a alma interior”. Para se voltar ao caminho de Deus é preciso vencer (resistir) aos desejos pecaminosos, as manipulações e facilidades da vida mundana, para que, assim, a alma possa chegar a um íntimo diálogo com Deus e receber a iluminação e realizar o trabalho divino (BÖWERING, 2000, p.134).

A vivência de um Baye Fall se encaixa muito bem nesse contexto, uma vez que Bamba foi “pescado”, apresentado ao caminho de Deus, enfrentou e, supostamente, venceu seus “demônios”, o que o possibilitou ter esse diálogo íntimo com Deus e, então, também realizar seu trabalho divino. Para ele, um Baye Fall “é uma pessoa com sabedoria espiritual”, sabedoria essa, como já foi dito, alcançada por ter sido iniciado por um guia, por isso, conhecido e por extensão se conectado com Deus, para levar uma vida de servidão espiritual.

Logo, de forma mais precisa, a história desse quadro se assemelha muito a uma parábola, em que o caçador aqui representa um indivíduo, um Baye Fall dedicado ao serviço

missionário, resgatando (“caçando”) pessoas que já conhecem a espiritualidade e estão por algum motivo “sujeitas” por uma vida de “desvios”, uma vida pecaminosa. E, dessa maneira, ele resgata e “lava” essas pessoas reconectando-as aos caminhos de Deus (*tariqa*) e elas renascem como uma fênix limpa dos pecados.

E aqui chegamos ao terceiro quadro “O Sábio” que fez parte de uma exposição coletiva.

Figura 113. Imagem do quadro “O Sábio” de Cheikh Ahmadou Bamba Ba.



Fonte: Imagem do autor, 2021.

A história que inspirou esse quadro se passa em uma vila situada numa região chamada Mboun e é contada da seguinte forma:

Todo ano lá no Senegal tem um lugar bem no interior, antes de chegar o período de chuva as pessoas sentavam nesse baobá. Baobá é uma árvore muito grande que tem muitas histórias. As pessoas se sentam lá para ouvir os conselhos dele, essa pessoa que está perto lá que tem um chapéu. Ele que ficava dizendo para as pessoas o que tinham que fazer como sacrifício para quando a chuva chegar e todas as plantações ficarem boas. As pessoas sentavam lá conversavam com ele e davam para ele, se você olhar aqui tem uma pessoa com um tipo de bacia, com essa bacia ele pagava água, é uma pessoa cega se você olhar o olho dele está fechado, é uma pessoa cega, mas ele tem a sabedoria de falar. Ele pega a bacia coloca água colocava na boca e “cuspiam” a água, como espiritualmente, por que ele é cego, dentro dele ele fala o que as pessoas tem que dar como sacrifício (...) ele falava para o rei e o rei falava para os seus conselheiros o que é que tem que fazer para todas as famílias para ter um período abençoado (...) para cada família fazer esse sacrifício. (Cheikh Ahmadou Bamba Ba, 05 de Abril de 2021).

Uma das questões centrais nessa história é o poder da fala! No universo da tradição oral africana, analisado por Hampaté-Bâ (2010), a fala é considerada um dom de Deus, ela

tanto pode curar quanto ensinar, e até promove conflitos e gerar destruição. Nas palavras do autor na “tradição africana, a fala, que tira do sagrado o seu poder criador e operativo, encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem e no mundo que o cerca” (Ibidem, p.174).

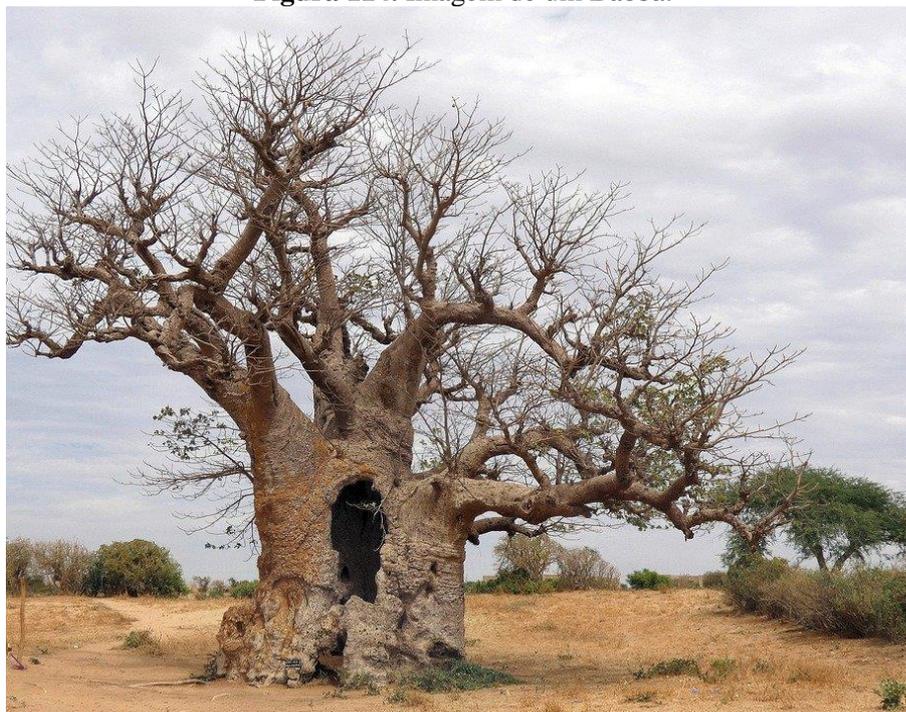
O sábio da pintura é cego, porém “enxerga espiritualmente” e se utiliza do poder da fala para transmitir seus conselhos, suas revelações oriundas do oculto e, portanto, promover a harmonia em sua vila. Com o seu dom divino, ele “adivinha” o que é preciso sacrificar para se ter boas colheitas e, concomitantemente, períodos de abnança e tranquilidade. Essa é outra característica das “tradições africanas” que é a relação com o mundo de forma holística (tema que já foi discutido), em que a harmonia entre o mundo tangível e o intangível é essencial, pois ambos são parte integrada de um mesmo todo.

Para além do que foi exposto, no islã, as tradições africanas pré-islâmicas, como a oralidade, adivinhações, uso de amuletos para obtenção de cura, e incontáveis outras, não foram rejeitados e sim interpretados de acordo com o cânone muçulmano (SANNEH, 2001; BÂ, 2010; KANE, 2011; SAMBE, 2015). Por esse fato, embora essa história não seja de uma realidade muçulmana, como destacou Bamba ao dizer que “essa aqui é uma história diferente, não é minha história espiritual! Essa é mais uma história da África, isso não é espiritual! Espiritual é Deus, ela é mais como um ritual”. Porém, reitero que se essa história não representa diretamente a sua visão espiritual e, por conseguinte não estaria, neste ponto de vista, relacionada diretamente a Deus, ela representa tradições africanas em que muitos dos seus princípios não foram “repudiados, mas, ao contrário, utilizados e aplicados à luz da revelação corânica” (BÂ, 2010, p. 205). Esses ensinamentos eram - e são - tanto passados em escolas corânicas, como nos diversos espaços da vida cotidiana principalmente nas relações entre guias e discípulos.

Outro ponto que se destaca é a simbologia do baobá, a árvore mítica muito presente em mitologias do continente africano, sendo inclusive um dos símbolos da África, compondo contos de diversos autores africanos como, por exemplo, Djibril Niane (1982), em que essas árvores são apresentadas como testemunhos ou vestígios de grandes cidades que já desapareceram e Mia Couto (1994), o qual, em seu conto *O embondeiro*¹⁵⁰ *que sonhava pássaros*, a flor da onipotente árvore é a morada dos espíritos.

¹⁵⁰ Nome pelo qual é conhecido o baobá em Moçambique.

Figura 114. Imagem de um Baobá.



Fonte: Site Pixabay¹⁵¹

Para Waldman (2012, p.225), “bem mais do que uma árvore, o Baobá é, por excelência, o guardião de sentidos e significados endossados pelos povos da África, pelas suas sociedades e culturas, seus modos de ser, suas aspirações, expectativas de vida e religiosidade”. Essa afirmação corrobora com a visão do Bamba, ao dizer que o “baobá é uma árvore que tem muitas histórias” e uma dessas foi pintada e descrita por ele. No baobá representado em seu quadro está o testemunho de gerações de sábios, reis e conselheiros que aprenderam e passaram seus conhecimentos para seus descendentes. Acima de tudo, este baobá retratado é a herança viva desse povo, é a materialização da vida coletiva, da complementariedade do mundo físico e espiritual, é o conhecedor do passado (ancestralidade) e do presente desse povo.

Por tudo isso, as histórias que estão representadas nos belíssimos quadros do Bamba, são o resultado de suas vivências como membro de um povo, o senegalês, e, conseqüentemente, de uma cultura transnacional que tem na religião muçulmana, na irmandade Muride e seu ramo o bayefalismo alguns de suas características mais marcantes. Ou seja, são extensões da cultura de seu autor.

¹⁵¹ Disponível em: <https://pixabay.com/pt/photos/senegal-savannah-baob%C3%A1-%C3%A1rvore-4615214/>. Acesso em: 07 de abril de 2021.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa que resultou na presente tese originou-se do meu desejo de trabalhar temáticas relacionadas com História da África e das sociedades africanas aliada ao compromisso de se produzir um conhecimento sobre a realidade alagoana, articulando conhecimento de e sobre África, como sustenta Paulin Hountondji (2008), bem como conhecimento sobre as diásporas africanas. Nos últimos anos, têm emergido em Alagoas pesquisadores negros¹⁵² engajados com o compromisso de apresentar produções de conhecimento que sejam alternativas que se contrapõem a discursos e escritos que invisibilizam, folclorizam grupos historicamente subalternizados, principalmente a população negra, enaltecendo, por conseguinte, discursos e práticas das oligarquias alagoanas. Dito de outro modo, são discursos e práticas ditas científicas que buscam (re)produzir o *status quo*. Por concordar com essa quebra de paradigma ainda hegemônico, busquei com essa tese contribuir para combater esse silenciamento apresentando um fenômeno recente em Maceió/AL que são as migrações de senegaleses e, principalmente, propus-me trabalhar a partir do ponto de vista dos meus interlocutores, trazendo à tona seus sentimentos, angústias, projetos e objetivos de vida, como eles se percebem e percebem suas práticas culturais e, acima de tudo, como eles mantêm e fortalecem suas identidades “fora de casa”. A partir desse micro-mundo por eles construído nos espaços de mobilidade, em suas interações cotidianas e nas práticas culturais e religiosas, foi possível apresentar esse imenso tecido transnacional senegalês, buscando reconstruir a teia que envolve todo o projeto e o processo migratório.

A análise da comunidade senegalesa residente em Maceió/AL tentou descortinar essa grande rede de migração transnacional da qual a capital alagoana passou a fazer parte. De tão longe e de realidades distintas esses migrantes, meus interlocutores, Felipe, Oumar, Bamba, Mamegor, Moustapha, Félix, Elhadji Mbaye, Mor, Ndiaga, Youssou, Alione, Modou, Yamar, Idy, Aziz, Bassirou, Laye, Aly, Mbaye, Mbaye Diop, Bamba Laye, saíram de seu país para ajudar seus familiares, realizar seus sonhos e adquirir experiência. Se os meus interlocutores constituíram a parte visível do projeto migratório, o trabalho de pesquisa procurou demonstrar que esse projeto longe de ser individual, envolve e mobiliza uma coletividade, isto é, toda a família daquele que, pela mobilidade, busca dar concretude a um desiderato coletivo. O trabalho etnográfico realizado mostrou que a concepção de família é a

¹⁵² MARQUES, Danilo Luiz. **Sob a “sombra” de Palmares: escravidão, memória e resistência na Alagoas oitocentista.** Tese (Doutorado em História Social), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018; SILVA, Jéferson Santos da. **O que restou é Folclore: o negro na historiografia alagoana.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

de família alargada, envolvendo o núcleo familiar direto do migrante, mas também de seus ascendentes diretos e colaterais, numa cadeia relacional que torna o projeto migratório tendencialmente permanente.

A etnografia produzida permitiu demonstrar que meus interlocutores realizaram uma viagem de longa duração por caminhos e realidades, em regra, por eles desconhecidos. Nessa empreitada, as redes de solidariedade preexistentes ou construídos no processo migratório foram e são elementos fundamentais e decisivos para que todos obtenham sucesso. Primeiro, assegurando que a travessia tenha êxito; e, segundo que o difícil processo de integração nas comunidades de instalação possam ocorrer sem grandes turbulências. Como um corpo integrado, essas redes informam os países para onde viajar, as rotas que devem ser trilhadas, as pessoas a contactar e com quem negociar e as cidades onde se conseguir os documentos e trabalho, além de realizar o acolhimento dos conterrâneos quando chegam aos locais por eles desconhecidos.

Os espaços percorridos são os “circuitos da mobilidade” (JOSEPH, 2015), que molda(ra)m e são/foram moldados pelos meus interlocutores e são cheios de percalços e de imprevistos e, muitas vezes, tiveram que ser (re)adaptados às circunstâncias vivenciadas por eles, decorrentes, nomeadamente, da intervenção das polícias que, não raras vezes, os proíbem de seguir viagem, como ocorrido com Oumar e Mor, das leis de migração e das crises econômicas que os fazem deixar o local escolhido para trabalhar em outras cidades e países, numa itinerância imprevisível, como o ilustra o caso de Youssou, ou decorrentes da experimentação de certas decepções nos países que tinham escolhido para tentar aventurar, como o demonstra o percurso de Felipe. Essas experiências migratórias e de mobilidades múltiplas trazem à tona inúmeras características e dimensões, permitindo, igualmente, responder aos questionamentos que guiaram a pesquisa que conduziu ao presente trabalho. As motivações para migrar, a forma como se constituem as redes que dão suporte e possibilitam viajar e, principalmente, descortinar o sentimento do migrante, as angústias, os sofrimentos, os sucessos, os arranjos e rearranjos pessoais, sociais e culturais.

A tese permitiu igualmente depreender quão importante e desafiador é o processo de acolhimento nas comunidades migratórias de trânsito ou de instalação, na justa medida em que visa e objetiva fazer com que os que chegam tenham uma melhor adaptação possível. Neste processo, o desbravador, isto é, o primeiro a chegar e a instalar-se, a figura que se torna o ancião para o grupo, é o novo elo do fio que tece os diversos projetos migratórios devendo assegurar que seus conterrâneos, por vezes um parente (primo, irmão, cunhado) se adapte com o mínimo de contratempo possível. Muitas vezes, a associação (*dahira*), entretanto constituída

quando existe demografia para o efeito, cede dinheiro ou mercadoria para que o novo migrante possa iniciar seu trabalho. Ele recebe, assim, uma “dádiva” nos termos de Mauss (2017), e por compromisso, deve passá-la à frente para outro que precise ou retribuir para o(s) seu(s) doador(es). A cadeia migratória e de solidariedade não pode nem deve ser quebrada.

Esse acolhimento também perpassa pela hospedagem nas residências dos que se encontram instalados e pela indicação de lugares para morar, que, em geral, localizam-se sempre próximos aos locais de trabalho, satisfazendo as necessidades básicas de deslocamento e economia. No Centro de Maceió, o comércio informal é a principal atividade econômica e, em certas ocasiões, assim como “atores” em um “palco” contracenando (GOFFMAN, 1985) a simpatia, a paciência e a resiliência são as principais estratégias para conquistar seus clientes e, concomitantemente, comercializarem seus produtos.

Os senegaleses mantêm, amiúde, ótimas relações com a população alagoana. Foram construídas relações de amizade e solidariedade que, inclusive, os fizeram enfrentar a guarda municipal e os fiscais da SMCCU para evitar que um senegalês fosse preso injustamente e tivesse sua mercadoria apreendida. O dono de uma churrascaria, amigo do Felipe, todos os anos cede centenas de talheres, pratos, fogão e toalhas para a realização do *Magal de Touba*. O proprietário da pousada que os acolheu e tornou-se amigo dos senegaleses. Além das diversas vezes que andava com meus interlocutores pela cidade nos percursos da minha etnografia e observava os cumprimentos, as brincadeiras, ou seja, os diversos amigos que eles fizeram ao longo de todos esses anos. No Centro, local onde trabalham, eles guardam suas mercadorias e pertences pessoais em algumas lojas. Normalmente, têm a liberdade de adentrar nelas quando estão fugindo da fiscalização. Atualmente, a fiscalização só proíbe instalar as bancas na porta das lojas, liberando a parte do meio do calçadão para os ambulantes, e, mesmo assim, por ter amizade com a dona de uma loja, Felipe monta sua banca na calçada do estabelecimento. Esses constituem apenas alguns exemplos das boas relações construídas ao longo dos anos entre os senegaleses e a população de Maceió.

As interações nem sempre são harmoniosas, pois, por vezes, o racismo e a xenofobia ocorrem nesses contatos, principalmente com violência simbólica com frases como “voltem para a sua terra” ou “essa terra é minha”. Esse mundo das mobilidades é também um mundo hostil e em contraponto a essa violência meus interlocutores propõem um mundo sem fronteiras em que se vivencia uma sociabilidade acolhedora já que, na visão deles, temos todos uma origem em comum, ou seja, habitamos todos a “terra de Deus” e, assim, é um direito de todos migrar, na justa medida que migrar é um direito humano.

No decorrer da tese, foi possível compreender as diversas características culturais dos meus interlocutores, por conseguinte, de sua comunidade de pertença, e que se espelham, de entre outros, na vivência comunitária e, por extensão, na forma como eles “recriaram” o Senegal em terras alagoanas. A alimentação constitui um campo privilegiado uma vez que, expressa também a cultura de um grupo/povo, ou seja, o *ethos* dos senegaleses também pode ser entendido através da alimentação, seja naquilo que comem, na forma como o confeccionam e na maneira como, comunitariamente, (com)partilham os momentos de refeição. Dito de outro modo, todo o processo é eminentemente comunitário, sendo que todos comem juntos em um recipiente compartilhando o alimento que os nutre tanto física quanto espiritualmente. E, assim, eles não apenas reproduzem seus costumes no espaço territorial alagoano, ele é reproduzido simbolicamente e espiritualmente uma vez que compreendem o mundo de forma holística.

A religião dos meus interlocutores é o islã que conheceu no continente africano formas peculiares de vivenciá-lo mesclando-se, ou sendo incorporadas as espiritualidades e a cultura local como sustentam Bâ, (2010), Sanneh, (2001) e Kane (2011).

Desse modo, é um islã africanizado vivenciado em irmandades. E a Maceió chegaram os Murides, o ramo Baye Fall, e os Tidjanya. A dedicação à religião é um dos maiores referenciais de vivência e compartilhamento espiritual com suas diversas práticas. Seus cânticos individuais e coletivos (*Kourel*), seus agradecimentos, orações, celebrações/festas religiosas são os momentos nos quais os senegaleses se conectam espiritual e imagetivamente com seus referenciais sagrados fortalecendo suas identidades. Nas orações durante o Magal de Touba, eles (os senegaleses) “trazem” para o presente seu guia Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké. O tempo e o espaço onde se realizam o Magal são sagrados, são litúrgicos, estando à parte tanto do tempo quanto do espaço profano. Essas recriações da espiritualidade senegalesa muçulmana em Maceió/AL e vivenciadas de forma comunitária são pedras basilares para a sobrevivência cultural e identitária dos senegaleses, ou seja, para amenizarem a saudade de “casa” e se fortalecerem espiritual e identitariamente. Desta forma, eles criam “pontes” espirituais que os conectam a sua cosmogonia, mantendo assim suas identidades em um contexto migratório.

Portanto, os senegaleses que vivem em Maceió/AL estão inseridos no “tecido” amplo que são as migrações transnacionais (FELDMAN-BIANCO, 1999; 2015) que os conectam por via familiar, econômica e religiosa a seu país natal, e a diversas outras cidades do Brasil e de outros países notadamente da Argentina e Itália, onde se encontram seus familiares e conterrâneos. E esse “tecido” é construído pelas mobilidades presentes em suas vidas desde

cedo, e que são possíveis graças as redes de articulação no próprio Senegal, no trajeto (muitas vezes tendo que se adaptarem as circunstâncias) como também nos locais de instalação. Todos os espaços percorridos têm “vida” e são espaços em que os migrantes se reconhecem e criam laços de solidariedade. Através das redes sociais, por exemplo, meus interlocutores movem essa comunidade transnacional socializando seus projetos de vida, problemas em comum, melhores condições de trabalho, melhores rotas para seus conterrâneos seguirem, como também, “matam” a saudade de seus familiares. Suas realidades são marcadas por fortes laços religiosos e comunitários e a recriação das suas celebrações espirituais, somados ao associativismo são elemento de manutenção e fortalecedores de suas identidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXIS LALLY, Kouadio. El diálogo entre autóctonos e inmigrantes a prueba en tiempo de crisis: el caso de los senegaleses en Costa de Marfil. **Estudios Humanísticos: Historia**. nº 12, 2013. p. 327-345
- ALMEIDA, Maria Inez Couto de. **Cultura Iorubá: Costumes e Tradições**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.
- ARDUINO, Maria Eugenia. Resignificación religiosa de inmigrantes senegaleses em La Ciudad de Buenos Aires actual. **Magribeira: Revista anual de investigaciones ibéricas e iberoamericanas**. Marrocos, n. 4, 2011. p. 185-187
- AUGÉ, Marc. **Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. 9 ed. Campinas: Papyrus, 2012.
- BÂ, Amadou Hampaté. A Tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África: metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, v. I, 2010, p. 167-212.
- BÂ, Amadou Hampaté. **Amkoullel, o menino fula**. Trad. Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo, Palas Athena/Casa das Áfricas, 2013.
- BA, Cheikh Oumar. Un exemple d'essoufflement de l'immigration sénégalaise: les Sénégalais au Cameroun. In: BREDELOUP, Sylvie. **Dynamiques Migratoires et Recompositions Sociales em Afrique de L'ouest**. **Mondes en developpement**. vol. 23, nº 91, 1995. p.31-44
- BABOU, Cheikh Anta. Migration and Cultural Change: Money, "Caste," Gender, and Social Status among Senegalese Female Hair Braiders in the United States. **Africa Today**. vol. 55, no. 2, 2008. p. 3-22 Disponível em: https://www.jstor.org/stable/27666966?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 15 de maio de 2021.
- BABOU, Cheikh Anta. Brotherhood solidarity, education and migration: The role of the Dahiras among the Murid muslim community of New York. **African Affairs**, Volume 101, Issue 403, 1 April 2002. p. 151–170. Disponível em: <https://academic.oup.com/afraf/article-abstract/101/403/151/186185?redirectedFrom=PDF>. Acesso em: Abril de 2021.
- BARBOSA, Francirosy Campos. Por entre os véus dos feminismos islâmicos. Rio de Janeiro, Revista Diáspora, 2017. Disponível em: <http://www.revistadiaspora.org/2016/12/16/por-entre-os-veus-dos-feminismos-islamicos/>. Acesso em : 6 de maio de 2021..
- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1998. p. 185-227.

BATRAN, Aziz. As revoluções islâmicas do século XIX na África do Oeste. In: AJAYI, J.F. Ade. **História geral da África: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, v. VI, 2010. p. 619-640.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. 27 Ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

BERMÚDEZ, Darío. **Rastafaris: La mística de Bob Marley**. Buenos Aires: Ed. Kier, 2005.

BITTENCOURT, Luciana. A fotografia como instrumento etnográfico, 1994. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1992/anuario92_lucianabittencourt.pdf. Acesso: julho de 2021.

BÖWERING, Gehard. Reglças y rituales suffes. In: POPOVIC, Alexandre; VEINSTEIN, Gilles (Coords.). **Las sendas de Allah: las confradías muçulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad**. Barcelona: edicions bellaterra, 2000, p. 175-196.

BRIGNOL, Liliane Dutra; COSTA, Nathália Drey. Migração e usos sociais do Facebook: uma aproximação à webdiáspora senegalesa no Rio Grande do Sul. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana (REMHU)**. Vol. 24, n. 46, p.91-108, jan./abr. 2016.

BREDELOUP, Sylvie. Sénégalais en Côte d'Ivoire, Sénégalais de Côte d'Ivoire. In: **Dynamiques Migratoires et Recompositions Sociales em Afrique de L'ouest**. Mondes en developpement. vol. 23, n° 91, p.13-29, 1995.

CALVET, Núria Llevot. El rol y la formación de los *marabouts* en Senegal. **El Guiniguada**, n° 19, 2010. p. 43-60.

CARNEIRO, Henrique S. Comida e sociedade: significados sociais na história da alimentação. História: **Questões & Debates**, Curitiba, n. 42, p. 71-80, 2005. Editora UFPR. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/index.php/historia/article/viewFile/4640/3800>.

CASTAGNONE, Eleonora. Migranti per il co-sviluppo tra Italia e Senegal. Il caso dei Senegalesi a Torino e Provincia. **Centro Studi di Política Internazionale (CeSPI)**. Fevereiro, 2006. Disponível em: <http://www.cespi.it/sites/default/files/documenti/2-castagnone.pdf>. Acesso em: outubro de 2020.

CÉSARO, Filipe Seefeldt de; ZANINI, M. C. C. Migração senegalesa e mouridismo: um breve exercício interpretativo. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, vol. I, 2017, p. 255-274.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar**. Petrópolis/RJ: Vozes, 12 Ed., 2013.

CONTRERAS, Jesús; GRACIA, Mabel. **Alimentación y cultura: Perspectivas antropológicas**. Barcelona: Editorial Arriel, 2005.

CONTRERAS, Jesús. Alimentación y religión. **HUMANITAS: humanidades médicas**, n. 16, p. 1-22, junho, 2007. Disponível em: <https://docplayer.es/17200667-Tema-del-mes-on-line-alimentacion-y-religion-jesus-contreras.html>. Acesso em: 16 de abril de 2021.

CONTRERAS, Jesús. Alimentación y religión. **Humanitas humanidades médicas**, n. 16, junio, 2017, p. 01-22.

COUTO, Mia. **Cada homem é uma raça: estórias**. 3ª Ed. Lisboa: Caminho, 1994.

DANG, Christine Thu Nhi. Pilgrimage Through Poetry: Sung Journeys Within the Murid Spiritual Diaspora. **Islamic Africa**, Spring, v. 4, n. 1, p. 69-101, maio, 2013. Disponível em: Acesso em: 13 abril, 2021.

DEFREYNE, Élisabeth (Dir.) *et al.* **Intimité et réflexivité**: itinérances d'anthropologues. Louvain-la-Neuve : Academia L'Harmattan s.a., 2015.

DELCAMBRE, Anne-Marie. Nacimiento del islam. In: BALTA, Paul. **Islam**: civilización y sociedades. Madrid: Siglo XXI, 2006, p.03-13.

DELGADO, Manuel. **Seres de otro mundo**: sobre la función simbólica del inmigrante. Barcelona: Cidob, 2011.

DEMBÉLÉ, Khadidiatou Konaré. « La place des anciens dans la société sénégalaise », Silomag, n° 9, jun, 2019. URL: <https://silogora.org/la-place-des-anciens-dans-la-societe-senegalaise/>. Acesso em: 7 junho de 2021.

DIAS, Juliana Braz. Enviando dinheiro, construindo afetos. In: FILHO, Wilson Trajano (Org.). **Lugares, pessoas e grupos**: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. Brasília: ABA Publicações, 2012, p. 47-74.

DIAW, Abdoulaye Fall. **Migraciones y programas de asistencia a la migración senegalesa en Cataluña**: inmigración y retorno. Tese. Universitat Autònoma de Barcelona. Programa de Doctorado em Demografia - Departament de Geografia – Centre D'estudis Demogràfics, Barcelona, 2017.

DIAZ, Oriana Concha. **Islã, migração e tecnologias digitais**: reflexões sobre a Muridiyya transnacional a partir de Caxias do Sul (RS). Dissertação (Mestrado) – UFRN, Natal, 2017.

DIOP, Momar Coumba. L'Administration Sénégalaise, Les Confréries Religieuses et Les Paysanneries," en **Afrique et Développement**, Vol. XVII, No. 2, 1992, p 65-87.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. 2 Ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

DRAMANI-ISSIFOU, Zakari. O islã como sistema social na África, desde o século VII. In: FASI, Mohammed El; HRBEK, Ivan (Orgs.). **História geral da África**: África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, v. III, 2010, p. 113-141.

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 (Org.); LAURENT, Pierre-Joseph (Org.); ÉVORA, Iolanda (Org.). **As Ciências Sociais em Cabo Verde**. Praia : Edições UNICV, 2015, p. 233-251.

DEFREYNE, Elisabeth et al. Intimité et réflexivité : une introspection. In: DEFREYNE, Elisabeth et al. (orgs.). Intimité et réflexivité. Itinérances d'anthropologues. Louvain-la-Neuve, Academia/L Harmathan, p. 5-14.

EBIN, Victoria; LAKE, Rose. Camelots à New York: les pionniers de l'immigration sénégalaise. **Hommes & Migration**, n. 1160, 1992. p.32-37. Disponível em: https://www.persee.fr/issue/homig_1142-852x_1992_num_1160_1?sectionId=homig_1142-852x_1992_num_1160_1_1932. Acesso em: 23 de março de 2021.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os Outsiders**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ESPIRO, Luz. Dilemas y negociaciones en la representación de la alteridade. A propósito de migrantes senegaleses em Argentina. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa: múltiplas dimensões**. Porto Alegre: EST Edições, vol. I, 2017, p. 135-150.

ÉVORA, Iolanda. A migração caboverdeana e as Ciências Sociais. Uma leitura crítica. In: FURTADO, Cláudio (Org.); LAURENT, Pierre-Joseph (Org.); ÉVORA, Iolanda (Org.). **As Ciências Sociais em Cabo Verde**. Praia: Edições UNICV, 2015, p. 109-126.

FALL, Babacar. Trabajo y Sufismo en África Occidental. **Revista África America Latina – Movimientos sociales**. Madrid, n. 18, [s.m]. 1995. Disponível em: http://publicaciones.sodepaz.org/images/uploads/documents/revista018/08_sufismo.pdf. Acesso em: 18 de setembro de 2018.

FALL, P. D. **La dynamique migratoire ouest africaine entre ruptures et continuités**. Paper for the African Migrations Workshop organised by the International Migration Institute, Oxford University and the Center for Migration Studies, University of Ghana on ‘ Understanding Migration Dynamics in the Continent’. Accra, Ghana from 18th-21st September 2007. Disponível em: <http://www.dea.univr.it/documenti/OccorrenzaIns/matdid/matdid550083.pdf>. Acesso em: 23/04/2016.

FASI, Mohammed El; HRBEK Ivan. Etapas do desenvolvimento do islã e da sua difusão na África. In: FASI, Mohammed El; HRBEK, Ivan (Orgs.). **História Geral da África: África do século VII ao XI**. Brasília: UNESCO, v. III, 2010, p. 69-112.

FAYE, Cheikh. A emigração senegalesa na Coruña. Unha experiencia persoal. **Repositorio Universidade Coruña**. n. 6, 2015. p. 77-93. Disponível em: https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/18562/AFCT_2015_6_4.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 25 de setembro de 2018.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Reconstruindo a saudade portuguesa em vídeo: histórias orais, artefatos visuais e a tradução de códigos culturais na pesquisa etnológica. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 1, n. 2, jul./set. 1995. p. 73-86.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Desarrollos de la perspectiva transnacional: migración, ciudad y economía política. **Alteridades**, vol. 25, n. 50, julio-diciembre, 2015. p. 13-26.

FELDMAN-BIANCO, Bela. A Família na Diáspora e a Diáspora na Família. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de & CAPELATO, Maria Helena Rolim. **Relações de Gênero e Diversidades Culturais nas Américas**. São Paulo, EDUSP, 1999, p. 253-273.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. O sacrifício do carneiro islâmico como objeto transicional - notas antropológicas. **Revista de Antropologia** (USP. Impresso) , v. 50, p. 747-

782, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27277/29049>. Acesso março de 2021.

FRIEDBERG, Ottavia Schmidt di. L'immigration africaine en Italie: le cas sénégalais. **Études internationales**. Montreal, vol. 24, n. 1, 1993. p. 125-140.

FRIEDBERG, Ottavia Schmidt di. La confraternita Muride in Senegal: un' alternativa allo stato? In: **Quaderni storici del Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Trieste**, II: 219- 239, 2000.

FOMUNYAM, B.N.; OJONG, V.B. Durban Dahir: A Safety Net and Transnational Junction for Senegalese Mourides in South Africa. **Journal of Social Development in Africa**, vol 29, nº 1, 2014. p. 85-108.

FRÚGOLI JÚNIOR, Heitor. **Sociabilidade urbana**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2007.

FURTADO, C. A. A desconstrução de Cabo Verde como um brasilin: um cabo-verdiano em terras brasileiras. **Revista De Antropologia**, 60(3), 2017. p. 45-64. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141646>. Acesso: fevereiro de 2021.

FURTADO, Clementina. “**As migrações da África Ocidental em Cabo Verde**”: atitudes e representações. Universidade de Cabo Verde; Université Libre de Bruxelles, Université D'Europe. Faculté des Sciences Sociales et Politiques. Laboratoire d'Anthropologie Mondes Contemporaines. Bruxellas, 2012.

GAMBERONI, Emanuela; FALL, Papa Demba. Migrazioni senegalesi in Italia: Focus Femmes. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa**: múltiplas dimensões. Porto Alegre: EST Edições, vol. II, 2019. p. 149-174.

GASPARD, Françoise. O véu da disputa. **Mandrágora**. São Paulo, vol. 13, n. 13, p.107-116, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v13n13p107-116>. Acesso em: 10 de junho de 2021.

GASPARETTI, F. “Vengo da Tuba, sono Mouride e lavoro a Torino. Cambiamenti e continuità nell'immigrazione transnazionale senegalesa dagli anni Ottanta ad oggi”. 2006. In: **Religione e Immigrazione a Torino** Laboratorio delle Religioni I Quaderni.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 4 Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. 2 Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. In: **A interpretação das culturas**. 1Ed [reipr.]. Rio de Janeiro: LTC, 2017, p. 65-91.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo, Paz e Terra, 1998.

GOFFMAN, Erving. **A representação do Eu na vida cotidiana**. 12 Ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2004.

GOLDBERG, Alejandro; SOW, Papa. Migrantes senegaleses em Argentina: contexto sociopolítico-laboral y vulneración de derechos. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa: múltiplas dimensões**. Porto Alegre: EST Edições, Vol. I, 2017, p. 117-133.

GONZÁLES-FERRER, Amparo; KRAUS, Elisabeth. Migrantes Senegaleses en Francia, Italia y España. Primeros resultados de la encuesta MAFE-Senegal en Europa. **estudios internacionales y estratégicos**. vol. 8, 2012. p. 01-12. Disponível em: http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/demografia+y+poblacion/ari8-2012. Acesso em: 10 de fevereiro de 2019.

GOODE, William J; HATT, Paul K.. **Métodos em pesquisa social**. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1969.

GRANJO, Paulo. “Saúde e doença em Moçambique”.Saúde e sociedade,vol.18, n. 4, p. 567-581, 2009. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/sausoc/article/view/29484/31344>. Acesso em: 17/05/2021.

GUÈYE, Chiekh. Del lugar común a los <<lugares momentos>>, la confradía Muride y sus nuevas fronteras. In: INIESTA, Ferran (ed.). **El islam del África Negra**. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2009, p. 91-113.

GUÈYE, Chiekh. **Touba: la capitale des mourides**. Paris: Ed. KARTHALA, 2002.

GUIJARRO, Ester Massó. Diáspora bayfal en España: disputando la migración senegalesa murid. **Revista de dialectología y tradiciones populares**. vol. 71, n. 1, 2016. p. 191-214. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/305714510_Diaspora_bayfal_en_Espana_disputando_la_migracion_senegalesa_murid. Acesso em: abril de 2021.

GUIJARRO, Ester Massó. Islam y género en la diáspora murid: mirada poscolonial a feminismos y migraciones. **Revista de ciencias sociales**, vol. 2, n. 1, p. 88-104, maio, 2014. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/274641422_Islam_y_genero_en_la_diaspora_murid_mirada_poscolonial_a_feminismos_y_migraciones. Acesso: abril de 2021.

HAMA, Boubou; KI-ZERBO, Joseph. Lugar da história na sociedade africana. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História Geral da África I:Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 23-36.

HANDERSON, Joseph. **Diaspora**. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa. Tese de (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

HANDERSON, Joseph. Prólogo. In: MEJÍA, Margarita Rosa Gaviria (Org.). **Migrações e Direitos Humanos: problemática socioambiental**. Lajeado: EDITORA UNIVATES, 2018, p. 09-12.

HAJJAMI, Aïcha El. A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. **Cadernos pagu** (30), janeiro-junho de 2008, p.107-120. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/ppq7CnY8PTJjnRDP3wLdb6k/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 27 de abril de 2021.

HEIL, Tilman. Perder, só perder. Vendedores senegaleses durante os jogos olímpicos no Rio de Janeiro. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, vol. I, 2017, p.229-253.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (Org.). **Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil**. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti. Migrações internacionais: a inserção de senegaleses numa cidade média no Sul do Brasil. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa: múltiplas dimensões**. Porto Alegre: EST Edições, vol. II, 2019, p.135-148.

HERÉDIA, V. B. M.; GONÇALVES, Maria do Cramo dos Santos. **Experiências migratórias: uma migração sem mulheres**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017. Disponível: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498784755_ARQUIVO_TextoCompletoVaniaHerediaMariaCarmoGoncalves.pdf. Acesso em: 12 de maio de 2021.

HONWANA, Alcinda Manuel. A base cultural da saúde e da doença. In: HONWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos vivos, tradições modernas**. Maputo: Promédia, 2002, p. 207-241.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, vol. 6, n. 80, 2008, p. 149-160. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/699>. Acesso em: 01 de setembro de 2021.

IGLESIAS, José Luis Gázquez. Dahirah Mouride Matlaboul Fawzaïni: el papel de la diáspora religiosa en el desarrollo de Senegal. In: **Congresso Ibérico de Estudos Africanos**, 7: 2010, Lisboa. Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE), 2010. Disponível em: https://repositorio.iscteuiul.pt/bitstream/10071/2223/1/CIEA7_25_G%C3%81ZQUEZ_Dahirah%20Mouride%20Matlaboul%20Fawza%C3%AFni.pdf. Acesso em: 10 de março de 2019.

INESTA, Ferran. Mil años de islam negroafricano. In: INIESTA, Ferran (ed.). **El islam del África Negra**. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2009, p. 15-38.

JAPIASSU, Hilton. A questão da interdisciplinaridade. Texto base da palestra proferida no Seminário Internacional sobre Reestruturação Curricular, promovido pela Secretaria Municipal de Educação de Porto Alegre, em julho de 1994. Disponível em: <http://smeduquedecaxias.rj.gov.br/nead/Biblioteca/Forma%C3%A7%C3%A3o%20Continuada/Artigos%20Diversos/interdisciplinaridade-japiassu.pdf>. Acesso: junho 2020.

KANE, Ousmane. La tiyaniya. In: POPOVIC, Alexandre; VEINSTEIN, Gilles (Coords.). **Las sendas de Allah: las confradías muçulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad**. Barcelona: edicions bellaterra, 2000, p. 587-591.

KANE, Ousmane. **África y la producción intelectual no eurófona**: introducción al conocimiento islámico al sur del Sáhara. Barcelona : oozebap CODESRIA, 2011.

KANE, Ousmane. Les marabouts sénégalais et leur clientèle aux États-Unis: une économie spirituelle transnationale. **Afrique contemporaine**, Cairn.info, vol. 3, n. 231, 2009. p. 209-228. Disponível: <https://www.cairn.info/journal-afrique-contemporaine-2009-3-page-209.htm>. Acesso: 23 de março de 2020.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução Geral. **História geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo.– 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

KLEIDERMACHER, Gisele. Aportes para el análisis de la migración senegalesa hacia Argentina y Brasil: Nuevas rutas en el marco de la economía global. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa**: múltiplas dimensões. Porto Alegre: EST Edições, vol. II, 2019, p. 107-134.

KONATÉ, Fatoumata Bintou. **Jazbul Mouride di Mame Cheikh Ibra Fall**. [S.i: s.n.], 2015

LACROIX, Thomas; SALL, Lyla; SALZBRUNN, Monika. Marocains et Sénégalais de France : permanences et évolution des relations transnationales. **Revue Européenne des Migrations Internationales**. vol. 24, n. 2, p. 23-43, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/remi/4472>.

LAURENT, Pierre-Joseph: **Famílias, Migrações e Sexualidade em Cabo Verde**. Amor e Pragmatismo. Praia: Pedro Cardoso & Edições Uni-CV, 2021.

LAURENT, Pierre-Joseph; DERRA, Karim; KPADONOU, Norbert. (orgs). Dossier, Afrique : La voie des aînés. n'GO février 2016. Disponível em: http://echoscommunication.org/wp-content/uploads/2014/03/NGO_N27_FR_15-25_DOSSIER_BAT.pdf. Acesso em: 21 de junho de 2021.

LINS, Wagner Borges de Almeida. “A mão e a luva”: judeus marroquinos em Israel e na Amazônia: similaridades e diferenças na construção das identidades étnicas. Tese (Doutorado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas). Universidade de São Paulo, 2010.

LOBO, Andréa de Souza. Mantendo Relações à Distância. O papel do fluxo de objetos e informações na configuração de relações familiares transnacionais em Cabo Verde. In: FILHO, Wilson Trajano (Org.). **Lugares, pessoas e grupos**: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. Brasília: ABA Publicações, 2012, p. 29-46.

LORY, Pierre. Sufismo y ciencias ocultas. In: POPOVIC, Alexandre; VEINSTEIN, Gilles (Coords.). **Las sendas de Allah**: las confradías muçulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad. Barcelona : edicions bellaterra, 2000, p. 231-242.

LUDL, Christiane. Repli sur soi et ouverture vers l'autre dans l'Afrique du Sud contemporaine. Représentation(s) de la mobilité et insertion des migrants sénégalais et maliens à Johannesburg. **Transcontinentales Sociétés, idéologies, système mondial**. vol.8,

n. 9, 2010. p. 1-26. Disponível em: <https://journals.openedition.org/transcontinentales/790>. Acesso em : 12 de março de 2020.

LUCÀ TROMBETTA, P. Le religioni degli immigrati fra integrazione e esclusione sociale. **Religioni e sete nel mondo**, v.5, p. 15-43, 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato de empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MALOMALO, Bas'llele; BADI, Mbuyi Kabunda. O direito de migrar e o dever de compreender as migrações africanas na era da globalização. In: MALOMALO, Bas'llele (Org.); FONSECA, Dagoberto José Fonseca (Org.); BADI, Mbuyi Kabunda (Org.). **Diáspora africana e migração na era da globalização**: experiências de refúgio, estudo, trabalho. Curitiba : Editora CRV, 2015, p. 9-15.

MANÉ, Mamadou. **Les valeurs culturelles des confreries musulmanes au Sénégal** : Recherche bibliographique, état des lieux des documents historiques, lieux de mémoire, étude et réflexion analytique. Dakar: UNESCO, 2012.

MASSEY, Douglas S. *et al.* Theories of International Migration: A Review and Appraisal. **Population and Development Review**, vol.19, n. 3, sep. 1993, p. 431-466. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/2938462?seq=18#metadata_info_tab_contents. Acesso em: 3 de abril de 2019.

MARQUES, Danilo Luiz. **Sobreviver e resistir**: os caminhos para liberdade de africanas livres e escravas em Maceió (1849-1888). Dissertação (Mestrado em História Social), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013.

MARQUES, Danilo Luiz. **Sob a “sombra” de Palmares**: escravidão, memória e resistência na Alagoas oitocentista. Tese (Doutorado em História Social), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.

MARINUCCI, Roberto. As migrações dos fiéis e a mobilidade dos sistemas religiosos. In: SANTIN, Teresinha; BOTEGA, Tufla (orgs). **Vidas em trânsito**: conhecer e refletir na perspectiva da mobilidade humana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014, p. 113-134.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Ubu, 2017.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. 1 Ed. São Paulo: Ubu, 2017, p.191-330.

MAZZOCCHETTI, Jacinthe. Basculements sensibles, implications et écritures. In: DEFREYNE, Elisabeth et al. (orgs.). **Intimité et réflexivité. Intinérances d’anthropologues**. Louvain-la-Neuve, Academia/L Harmathan, 2015. p. 83-114.

MBEMBE, Achille. **Políticas de Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. A ideia de um mundo sem fronteiras. **Revista Serrote**, n. 31, p. 01-05. 2019. Disponível em: <https://revistaserrote.com.br/2019/05/a-ideia-de-um-mundo-sem-fronteiras-por-achille-mbembe/>. Acesso em: 21 de maio de 2021.

M'BOKOLO, Elikia. A busca de um islã popular. In: M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: história e civilizações**, tomo I (até o século XVIII). São Paulo: Casa das Áfricas; Salvador: EDUFBA, 2008, p. 459-473.

M'BOKOLO, Elikia. Culturas populares e sociabilidades urbanas. In: M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: história e civilizações**, tomo II (Do século XIX aos nossos dias). São Paulo: Casa das Áfricas; Salvador: EDUFBA, 2011, p. 687-697.

MENEZES, Vitor; “Identidade e processos de identificação: um apanhado teórico” In: **Revista Intratextos**, vol 6, no1, p. 68-81, 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.12957/intratextos.2014.7106>. Acesso em: 10 de junho 2021.

MOCELLIN, Maria Clara. Deslocamentos e trabalho ambulante entre jovens senegaleses no Rio Grande do Sul. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, vol. I, 2017, p. 339-357.

MONNET, Nadja. “Alteridad y convivencia. la imagen del «otro» y las relaciones de convivencia en el Casc Antic de Barcelona” . **Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia** . N° 13-14. Barcelona, 2000, p. 69-100. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/95425/144264>>. Acesso em 22/11/2015.

MOLINA, Érika Cerrolaza. Nuevas formas de religiosidad y reelaboraciones identitarias en migración: el caso de la comunidad murid en España. **Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos**. n. 16, 2014, p. 01-11. Disponível em: <https://revistas.uam.es/index.php/reim/article/view/931>. Acesso em: 10 de maio de 2019.

MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura**. 2ª Ed. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2013.

MORENO MAESTRO, S. “La Cofradía Mouride en la Emigración Senegalesa: ¿Agente de Desarrollo?”. In: **Culturas y Desarrollo en el Marco de la Globalización Capitalista**. Sevilla: Ed. El Monte, 2005, p. 199-216.

MORTAZAVI, Djamchid. El sufismo. In: BALTA, Paul. **Islam: civilización y sociedades**. Madrid: Siglo XXI, 2006, p. 55-62.

MUNANGA, Kabengele. (Entrevista). “A preponderante geografia dos corpos” In: Instituto Humanitas Unisinos. 15/11/2015. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/549024-a-preponderante-geografia-dos-corpos-entrevista-especial-com-kabengele-munanga> Acesso em: 20/08/2021.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2003.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Alimentação socializante: Notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. **dasQuestões**: Brasília, n.2, fevereiro/maio, 2015, p. 62-74. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wanderson_flor_do_nascimento_-_alimenta%C3%A7%C3%A3o_socializante_notas_acerca_do_pensamento_tradicional_africano.pdf. Acesso em: 10 de abril de 2021.

NASR, Helmi (trad.) Alcorão português-árabe, tradução do sentido do nobre Alcorão, Meca, Liga Islâmica Mundial, 2005.

N'DIAYE, Tidiane. **O genocídio ocultado**: investigação histórica sobre o tráfico negreiro árabo-muçulmano. Lisboa: gradiva, 2019.

NIANE, Djibril Tamsir. **Sundjata ou a epopéia mandinga**. São Paulo: Ática, 1982. (Coleção Autores Africanos, n. 15).

NDIAYE, Abdoul Hamid. **Le rôle des confréries musulmanes dans les institutions et la vie politique et sociale du Sénégal**. Paris, Universidade de Paris 2, 2008 (tese de doutorado em Direito Público).

NIETO, Carlos. **Migración haitiana a Brasil**: redes migratorias y espacio social transnacional. 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2014. E-Book.

NUNES, Brasilmar F.; CAVALCATI, Leonardo. O imigrante e o direito à indiferença: algumas questões teóricas. In: SANTIN, Teresinha; BOTEGA, Tuíla (orgs). **Vidas em trânsito**: conhecer e refletir na perspectiva da mobilidade humana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014, p. 135-157.

ODOEMENE, Anacletus Nnamdi. El significado de la comida ritual en la religion tradicional africana. In: SCHMIDT-LEUKEL (ed.), **Las religiones y la comida**, Ariel, Barcelona, 2002, p. 23-35.

PACE, Enzo. **Narrar Deus**: a religião como meio de comunicação. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 24, n.70, p. 9-15, 2009.

POUTIGNAT, Philippe ; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

REIFFEN, Franziska. ?Casamancés, africano, negro? Negociación de identificaciones dentro de um grupo de mujeres migrantes em Buenos Aires. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa**: múltiplas dimensões. Porto Alegre: EST Edições, vol. I, 2017. p. 151-175.

REZENDE, Claudia Barcellos. Os limites da sociabilidade: “cariocas” e “nordestinos” na Feira de São Cristóvão. **Revista Estudos Históricos**. vol. 02, n. 28, p. 167-181, 2001.

ROSANDER, Eva Evers. “Mame Diarra Bouso la bonne mère de Porokhane, Sénégal”, **Revista Trimestrale di Studi e Documentazione dell’Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente** , vol. 58, n. 3/4, 2003, p. 296-317.

ROSANDER, Eva Evers. **In pursuit of paradise senegalese women**: muridism and migration. Los Angeles: Nordic Africa Institute Translation from Swedish, 2015. Disponível em: <http://nai.diva-portal.org/smash/get/diva2:877122/FULLTEXT01.pdf>. Acesso em: 19 de maio de 2021.

ROSSA, Juliana. Poética vocal religiosa de imigrantes senegaleses mourides em Caxias do Sul/RS. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa**: múltiplos olhares. Porto Alegre: EST Edições, vol. I, 2017, p. 297-309.

ROSSA, Juliana. **Cantos religiosos de senegaleses Murides**: escrita, leitura, poética vocal e performance. Tese. Universidade de Caxias do Sul. Programa de Doutorado em Letras - Associação Ampla UCS-UniRitter, Caxias do Sul-RS, 2018.

SAKHO, Pape *et al.* A emigração internacional senegalesa: das casas no campo às cidades litorâneas. In: HERÉDIA, Vania Beatriz (org.). **Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil.** Caxias do Sul/RS: Quatrilha, 2015, p. 23-49.

SALL, Tidiane. Ahmadou Bamba, el servidor del Profeta. In; BALTA, Paul. **Islam: civilización y sociedades.** Madrid: Siglo XXI, 2006, p. 203-211.

SAMBE, Bakary. Senegal: un islam local en épocas de globalización religiosa. **Nueva Sociedad**, n. 257, mayo-junio. 2015. Disponível em: <http://132.248.9.34/hevila/Nuevasociedad/2015/no257/12.pdf>. Acesso em: 8 de setembro de 2017.

SAMB, Fatime. **A Condição da Mulher Entre Ficção e Realidade: Uma Leitura de Une Si Longue Lettre, de Mariama Bâ e de Niketche-Uma História De Poligamia, de Paulina Chiziane.** Tese (Doutorado em Estudos Etnicos e Africanos), Universidade Federal da Bahia, Pós Afro, 2017.

SANNEH, Lamin. **La corona y el turbante: el islam en las sociedades del África occidental.** Barcelona: Edicions Bellaterra, 2001.

SANTAMARÍA, Henrique. “Inmigración y barbárie: la construcción social y política del inmigrante como amenaza”. **Papers: revista de sociología.** nº 66. Barcelona, 2002, p. 59-75. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=259200>> Acesso em 08/12/2015.

SANTOS, Divina de Fátima dos; LODOVICI, F.M.M. Pessoas idosas em Moçambique: com a palavra, Teresinha da Silva. **Revista Kairós Gerontologia**, 14(6), São Paulo (SP), Brasil, dezembro 2011, p. 167-182. Disponível em: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/11997-Texto%20do%20artigo-28787-1-10-20121009.pdf>. Acesso em: 3 de junho de 2021.

SAYAD, Abdelmalek. O que é um imigrante? In: **A imigração: ou os paradoxos da alteridade.** São Paulo: Edusp, 1998, p. 45-72.

SCHECHNER, Richard. “O que é performance?”, em **Performance studies: na introduccion, second edition.** New York & London: Routledge, p. 28-51, 2006. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/378/o/O_QUE_EH_PERF_SCHECHNER.pdf. Acesso em: 18 de abril de 2021.

SCIDÀ, G. Le relazioni social dei senegalesi in viaggio verso la modernità. In: **Rivista Sociologia Urbana e Rurale.** Milano, a.XXIII, n. 64-65, 2001. p. 149-170.

SILVA, Jéferson Santos da. **O que restou é Folclore: o negro na historiografia alagoana.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

SILVA, Maria Carneira da. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão. **Cadernos pagu** (30), janeiro-junho de 2008, p. 137-159.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia.** Rio de Janeiro: ZAHAR, 2006.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1999.

SYED, Renate. La sacralidad de la comida. Comer lo sagrado. Aspectos religiosos de la conducta alimenticia en el hinduismo. In: SCHMITD, Leukel P. (Ed). **Las religiones y la comida.** Barcelona: Ariel, 2002, p. 97-149.

SYLLA, Ahmadou Khadim. **La doctrine de Cheikh Ahmadou Bamba**: origenes et enseignements. Paris: L'Harmattan, 2015.

TEDESCO, João Carlos & GRZYBOVSKI, Debize. Senegaleses no norte do Rio Grande do Sul: integração cultural, trabalho e dinâmica migratória internacional. Passo Fundo. **Revista brasileira de estudos populacionais**. Vol 30, Nº 01. Rio de Janeiro, 2013, p. 317-324.

TEDESCO, João Carlos. “Com a faca no pescoço”: trabalho, mercado e religião. A certificação halal e os imigrantes nos frigoríficos de aves no sul do país. **Revista Signos**. Lajeado, ano 37, n. 2, p. 157-177, 2016. Disponível em <http://www.univates.br/revistas/index.php/signos/article/view/1084>.

TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa**: múltiplos olhares. Porto Alegre: EST Edições, vol. I, 2017.

TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa**: múltiplas dimensões. Porto Alegre: EST Edições, vol. II, 2019.

THOMAS, Louis-Vicent. La vieillesse en Afrique noire. In: *Communications*, 37, 1983. Le continent gris. Vieillesse et vieillissement. p. 69-87.

TRAORE, Boubacar. Los imigrantes senegaleses em la Argentina: integracion, supervivencia o participacion? In: **IX Jornadas argentinas de estudios de población**, Anais, Córdoba, 2007. Disponível em: <<http://www.aacademica.com/000-028/94>>. Acesso em: 8 de maio de 2021.

TRIAUD, Jean-Louis. África occidental y central. In: POPOVIC, Alexandre; VEINSTEIN, Gilles (Coords.). **Las sendas de Allah**: las confradías muçulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad. Barcelona: edicions bellaterra, 2000, p. 513-52.

UEBEL, R.R.G. Senegaleses no Rio Grande do Sul: panorama e perfil do novo fluxo migratório “África - Sul do Brasil”. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa**: múltiplos olhares. Porto Alegre: EST Edições, Vol. I, 2017, p. 185-207.

VEINSTEIN, Gilles. Las confradías. In: BALTA, Paul. **Islam**: civilización y sociedades. Madrid: Siglo XXI, 2006, p. 65-74.

VILLALLON, Leonardo. **Islamic Society and State Power in Senegal**. London Cambridge University Press, 1995.

WALDMAN, Maurício. O Baobá na paisagem africana: singularidades de uma conjugação entre natural e artificial. **África**: Revista do Centro de Estudos Africanos, (esp), São Paulo, 2012, p. 223-235. <https://doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0iespp223-235> Acesso em: 07 de abril de 2021.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. (Org.) **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 4.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

ZAMPARONI, Valdemir D. Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940. **Afro-Ásia** [en línea]. 1999, (23), 145-172[fecha de Consulta 3 de Septiembre de 2021]. ISSN: 0002-0591. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77002305>. Acesso em: 3 de julho de 2021.

ZUBRZYCKI, Bernarda. Senegaleses en argentina: un análisis de la mouridiyya y sus asociaciones religiosas. **Boletín Antropológico**. Año 29, n° 81, Enero-Junio, 2011, p. 49-64. Disponível em: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/80504/CONICET_Digital_Nro.09900b2b-d271-4fb6-9940-12532a409b5a_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y. Acesso em: 7 de maio de 2021.

ZUBRZYCKI, Bernarda. Migración senegalesa, irregularidad y gobernabilidad migratória em la Argentina. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Imigração senegalesa: múltiplas dimensões**. Porto Alegre: EST Edições, vol. I, 2017, p. 101-116.

VÍDEOS

Sacrifício. Direção: Francirosy Ferreira. São Paulo: LISA, 2007.

Saneamento Trágico (71'). Direção e montagem: Zazo. Roteiro: Lutero Melo. Produção Executiva: Jairo Silva e Paula Araújo. Narração: Chico de Assis. Imagens: Alan Drone, Barbam Beni, Genivaldo Henrique e Zazo, 2020.

GLOSSÁRIO

<i>Alcorão</i>	Livro sagrado da religião muçulmana
<i>Baraka</i>	Iluminação divina.
<i>Baye Fall</i>	Um ramo da irmandade Muride
<i>Bayefalismo</i>	Termo também utilizado para se referir ao ramo Baye Fall.
<i>Bissap</i>	Chá gelado de hibisco, gengibre, hortelã e açúcar.
<i>Bogalan</i>	Bata na língua <i>Wolof</i>
<i>Casa Serigne Touba</i>	Local de apoio, associação que acolhe os senegaleses
<i>Coiores</i>	Agente que conduz os imigrantes indocumentados pelas áreas de fronteiras, mediante pagamento.
<i>Dahira</i>	Forma organizacional dos senegaleses, muçulmanos ou cristãos, para leitura do Alcorão, <i>khassidas</i> e orações de agradecimentos e ajuda mútua.
<i>Dioulas</i>	Etnia/língua
<i>Diw-tiir</i>	Óleo de Palma (azeite de dendê)
<i>Djembê</i>	Instrumento percussivo – o tronco da árvore é perfurado até ficar oco, para ser coberto com couro de bode.
<i>Double affectation</i>	Dupla afetação (MAZZOCCHETTI, 2015)
<i>Embondeiro</i>	Baobá – árvore imponente nativa do continente africano
<i>Halal</i>	Os permitidos (alimentos)
<i>Haram</i>	Os proibidos (alimentos)
<i>Ital Food</i>	Comida aprovada pelo movimento Rastafári, alimento para alma e corpo, vital.
<i>Gamou de Tivaouane</i>	Celebração do nascimento de Maomé - <i>Maoulude</i>
<i>Guére</i>	Família/linhagem com tradição em marcenaria
<i>Guewele</i>	Família/linhagem com tradição em música
<i>Hégira</i>	Fuga de Maomé de Meca para Medina
<i>Jeureujeuf Yalla</i>	Obrigado Deus
<i>Kaparah</i>	Prática do Judaísmo, marroquino, que consiste no sacrifício de uma ave (galináceo) para cada membro da família.
<i>Khadimu'd -Rasul</i>	Servo do mensageiro
<i>Khassidas</i>	Poemas compostos por Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké em louvor e agradecimento a Deus e ao Profeta Maomé.
<i>Khidmah</i>	Serviço
<i>Kourel</i>	Junção de algumas pessoas em círculo para cantar, recitar o Alcorão e/ou as <i>khassidas</i>
<i>Kourité</i>	Ritual de comer carneiro no pós-Ramadã – Eid al Fitr (festa do desjejum) – É a principal desta do Islã
<i>Laiene</i>	Irmandade
<i>Magal de Porokhane</i>	Celebração dedicada a Mame Diarra Bousso, mãe de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké
<i>Magal de Touba</i>	Grande festa de Touba (cidade sagrada de Senegal) – Para lembrar o exílio de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké no Gabão
<i>Mame/ Mama</i>	Mãe. Também utilizado para se referir a alguma pessoa de forma carinhosa. É também um nome próprio.
<i>Mandingas</i>	Etnia/língua
<i>Maoulude</i>	Celebração do nascimento de Maomé - Gamou de Tivaouane
<i>Marabout</i>	Guia

<i>Mashbooh</i>	O duvidoso, ou questionável, aquilo que necessita de informações adicionais para ser categorizado como Halal ou Haram.
<i>Moussa</i>	Moisés para os senegaleses.
<i>Muqaddam</i>	Delegados
<i>Muride</i>	Irmandade senegalesa
<i>Ndiégno balamaysa</i>	Família/linhagem com tradição em artesanatos
<i>Ndogou Baye Fall</i>	Festa religiosa
<i>Ngaye Mekhé</i>	Cidade de Senegal
<i>Père</i>	Pai
<i>Peul</i>	Grupo étnico
<i>Porokhane</i>	Cidade da região de Kaolack, local do nascimento de Mame Diarra Bousso.
<i>Qadiriyya</i>	Irmandade
<i>Racha</i>	Jogo de futebol
<i>Ramadã</i>	Mês dedicado ao jejum, sacrifício de fé para com Deus
<i>Rastafári</i>	Espiritualidade pan-africanista surgida na Jamaica.
<i>Safar</i>	Segundo mês do calendário islâmico.
<i>Salaam Aleikum</i>	Saudação “Que a paz esteja entre nós”
<i>Sarakolés</i>	Étnia/língua
<i>Segu</i>	Império
<i>Sereres</i>	Grupo étnico
<i>Serigne</i>	Santo, geralmente usado para se referir aos guias espirituais.
<i>Soupe Kandia</i>	Comida típica do Senegal
<i>Sufi</i>	Corrente mística do Islã
<i>Surata</i>	Nome dado a cada capítulo do Alcorão
<i>Tabaski</i>	Festa de sacrifício do carneiro em homenagem ao ato de fé de Abraão
<i>Talibé</i>	Discípulo
<i>Tamarin</i>	Espécie de macaco
<i>Tchou</i>	Comida típica do Senegal
<i>Thièboudieune</i>	Comida típica do Senegal – Arroz com peixe
<i>Thièbou guinar</i>	Comida típica do Senegal – Arroz com frango
<i>Thièbou Yappe</i>	Comida típica do Senegal – Arroz com carne
<i>Tidjaniya</i>	Irmandade senegalesa
<i>Toukuleurs</i>	Língua/Etnia
<i>Tûbâ</i>	Bem-aventurança
<i>Txadinha de Baxu</i>	Bairro da Praia em Cabo Verde
<i>Vanyamusoro</i>	Terapeutas, adivinhos da medicina tradicional de Moçambique
<i>Yassa guinar</i>	Comida típica do Senegal – Frango com molho vermelho e arroz branco
<i>Yom Kipur</i>	Dia do perdão
<i>Waxe</i>	Tecido africano na língua wolof
<i>Wolof</i>	Grupo étnico
<i>Zakat</i>	Doação de 2,5% dos lucros para os mais pobres



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

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTOS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu _____, CPF _____, RG _____, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como de estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, o pesquisador David José Silva Santos do projeto de pesquisa intitulado “**Senegaleses das irmandades *Tidjaniya, Muride* e do ramo *Baye Fall* em Maceió/AL: mobilidade, identidade e religiosidade**” a realizar as fotos que se façam necessárias e/ou a colher meu depoimento sem quaisquer ônus financeiros a nenhuma das partes. Ao mesmo tempo, libero a utilização destas fotos e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (tese, livros, artigos, slides), em favor do realizador da pesquisa, acima especificado, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N.º 8.069/ 1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N.º 10.741/2003) e das pessoas com deficiência (Decreto N.º 3.298/1999, alterado pelo Decreto N.º 5.296/2004).

Maceió-AL, ___ de _____ de _____

 Participante da pesquisa

 Pesquisador responsável pelo projeto

TERMO DE COMPROMISSO

Em atenção ao disposto no Art. 3º, inciso IV, letra b) da Portaria Capes nº 81, de 2 de junho de 2016, firmam entre si este termo de compromisso América Lúcia Silva Cesar (doravante denominado/a DOCENTE) e o Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (doravante denominado PÓS-AFRO), na figura de seu Coordenador, Felipe Bruno Martins Fernandes.

1. A DOCENTE declara estar atualmente aposentado de seu emprego como professor/a universitário/a.
2. A DOCENTE declara seu interesse em permanecer credenciado no PÓS-AFRO, na condição de colaboradora.

Salvador, 30 de setembro de 2021

América Lúcia Silva Cesar

Felipe Bruno Martins Fernandes

Coordenador - Pós-Afro