

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

FREDERICO SANTOS DOS SANTOS

**CASA DE TÈRANGA:
nomeações e materialidades da migração transnacional entre Senegal e Brasil**

SÃO CARLOS

2022

FREDERICO SANTOS DOS SANTOS

Casa de t̀eranga:

nomeações e materialidades da migração transnacional entre Senegal e Brasil

Tese de Doutorado em Antropologia Social,
apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social do Centro de Ciências
Humanas e Educação da Universidade Federal
de São Carlos, sob orientação da Prof^a. Dr^a.
Iracema Hilário Dulley.

São Carlos

2022

Santos, Frederico Santos dos

Casa de t̃eranga: nomeações e materialidades da migração transnacional entre Senegal e Brasil / Frederico Santos dos Santos -- 2022.
310f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Iracema Hilário Dulley

Banca Examinadora: José Carlos Gomes dos Anjos, Maíra Cavalcanti Vale, Marta Jardim, Paula Montero Bibliografia

1. Família transnacional. 2. Etnografia multissituada. 3. Senegal. I. Santos, Frederico Santos dos. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Frederico Santos dos Santos, realizada em 11 de julho de 2022.

Comissão Julgadora:

Prof^a. Dr^a. Iracema Hilário Dulley (orientadora)

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

Prof^a. Dr^a. Maíra Cavalcanti Vale

Prof^a. Dr^a. Marta Jardim

Prof^a. Dr^a. Paula Montero

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

RESUMO

Os senegaleses presentes pelas ruas da cidade de Passo Fundo (RS/Brasil) chamavam minha atenção, desde 2010, quando ingressei como professor na Universidade de Passo. Frequentando os encontros muçulmanos dominicais, denominados de *dahira mourid*, fui percebendo os desafios desses deslocamentos em viver longos anos distante da família. O argumento que desenvolvo nesta tese é de que a família senegalesa é constituída nos deslocamentos dos sujeitos, a partir das materialidades das relações e dos processos de nomeação, no emaranhado de lugares habitados em seus assentamentos, nos quais a *tèranga* (que pode ser traduzida como hospitalidade e honra) é um elemento fundamental, mais do que a casa como um espaço físico. A pesquisa de campo foi desenvolvida como uma etnografia multissituada, tendo dois territórios como ponto de partida: Passo Fundo (RS/Brasil) e Dakar (Senegal), mas ela não se restringiu a eles. No Brasil, a pesquisa foi realizada a partir de Passo Fundo, acompanhando os senegaleses em Porto Alegre e São Paulo (no período de janeiro a agosto de 2019), e, no Senegal (de setembro de 2019 a março de 2020), partindo de Dakar, deslocando-se por 9 cidades. A etnografia seguiu como uma malha, a partir da noção revisitada por Ingold nas trilhas reticulares deixadas pelos senegaleses à medida que seguem sua vida na *keur* (casa), em seus lugares de assentamento, com múltiplos emaranhados, com aparente permanência e solidez, em uma ecceidade experimentada nos panoramas e transições tomadas pelos habitantes.

Palavras-chaves: casa; materialidades; nomeações; família transnacional; migração

ABSTRACT

The Senegalese present on the streets of the city of Passo Fundo (RS/Brazil) have called my attention since 2010, when I joined the University of Passo Fundo as a professor. By attending Sunday muslim meetings, I realized the challenges of these displacements in living long years away from my family. The argument that I develop in this thesis is that the Senegalese family is constituted in the displacements of the subjects, from the materialities of the relationships and naming processes, in the tangle of places inhabited in their settlements, in which the *tèranga* (which can be translated as hospitality and honor) is a fundamental element, more than the house as a physical space. The field research was developed as a multi-sited ethnography, having two territories as a starting point, Passo Fundo (RS/Brazil) and Dakar (Senegal), but it was not restricted to them. In Brazil, it was carried out from Passo Fundo, accompanying the Senegalese in Porto Alegre and São Paulo (from January to August 2019), and in Senegal (from September 2019 to March 2020), departing from Dakar, traveling across 9 cities. Ethnography continued as a mesh, from the notion revisited by Ingold in the reticular trails left by the Senegalese as they follow their life in the *keur* (house), in their places of settlement, with multiple entanglements, with apparent permanence and solidity, in an ecceity experienced in the panoramas and transitions taken by the inhabitants.

Keywords: house; materialities; naming; transnational family; migration.

AGRADECIMENTOS

Agradecer adequadamente todas as pessoas que participaram desta tese é uma tarefa difícil. Contudo, furtar-me dessa tarefa é inaceitável. De antemão, é um agradecimento recheado de fraturas, descontinuidades que estão longe de expressar a importância dessas pessoas, tanto no meu trabalho, quanto na minha vida, ou em ambos que, em muitas vezes, sobrepunham-se. São muitos agradecimentos que estão além da conquista de um título acadêmico, pois atravessa vidas e se desloca com elas.

Aos meus pais, Percílio e Vera, *in memoriam*, que sempre acreditaram no processo transformador da educação. À minha família que, desde 2010, quando passei a residir em Passo Fundo, aprendemos a viver e manter formas de cuidado à distância. À minha irmã Fernanda, aos meus sobrinhos Verônica (e sua filha Beatriz) e Murilo, pela paciência e tolerância com minhas inconstâncias de humor e stress à realização dessa pesquisa. Às amigas Glaura Meurer e Claudia Peixoto o acolhimento e apoio em suas casas. À Clarissa Castro (*in memoriam*) e Giovana Foppa a leitura atenciosa e tranquilizadora. A Clarice Peixoto e Miéle Ribeiro a escuta acalentadora de meu desespero. Aos professores do curso de graduação em Ciências Sociais da PUCRS, Jacqueline Pólvora e Hélio Raymundo Santos Silva, que se tornaram grandes amigos, por me guiarem na antropologia. Ao amigo Gilson José Rodrigues Júnior pelas contribuições de campo e bibliográficas sobre o contexto senegalês.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de São Carlos, pelo diálogo incentivador, ao longo das disciplinas e mesmo depois de finalizadas, fundamental à minha formação e à conclusão desta tese. À professora Catarina Morawska Vianna, pelo sofisticado rigor teórico-metodológico em suas disciplinas que tanto inspiram. Aos colegas do Laboratório de Estudos Migratórios (LEM), Alexandra Gomes de Almeida, Bruna Potechi, Érica Hatugai, Gil Vicente Lourenço, Iana Vasconcelos, Juliana Carneiro da Cunha, Lize Navarro Marchini, e ao professor Igor José de Renó Machado (coordenador do laboratório), pelas interlocuções na temática da migração. Igor foi um grande incentivador do estilo de escrita que procurei imprimir na tese. Aos amigos Paula Sayuri e Victor Hugo Kebbe, também vinculados ao LEM, que abriram sua casa em algumas das minhas estadias na cidade de São Carlos.

Ao Fábio Urban (secretário do programa), por sua gentileza e atenção, sempre que precisei. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES),

pela concessão da bolsa que permitiu o desenvolvimento do curso. À Fundação Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), através do projeto n.º. 2017/06642-5, pelo financiamento do trabalho de campo no Senegal.

Aos colegas do Laboratório de Estudos sobre Diferenciação e Interseccionalidade (ITERARES), Amanda Gomes Regino, Claudiana Aparecida Bezerra Cabral, Gabriela Acerbi Pereira, Luisa Tui Rodrigues Sampaio, Luiz Augusto Pinheiro Leal, Marcela Santander, Pablo Pizzelli Caroba e Yuri Bataglia Espósito, sob coordenação da professora Iracema Hilário Dulley, agradeço as interlocuções sobre os processos de nomeação em contextos africanos. À professora Iracema, orientadora desta pesquisa, pelo seu incansável empenho e dedicação nas tratativas junto a FAPESP à viagem ao Senegal, nas leituras atenciosas ao texto e, além disso, por seu apoio incondicional nesta tese, permitindo-me liberdade em campo e no processo de escrita.

Aos colegas Fernando Felix Tivane (irmão moçambicano) e Maria Izabel Feitosa Accioly (cearense arretada), Luzinele Everton de Alcobaça (professora maranhense) pela resistência negra na antropologia. À Rochelle Foltram por sua luta pelos direitos dos povos indígenas. Aos colegas da turma do mestrado Helenira Porfirio de Souza, Michel Paes Barbará, Pedro Vaz Felizes e Tainá Rabatini Fazanaro. Aos colegas do doutorado Ariane Vasques Zambrini, Bruno Campos Cardoso, Daniella Santos Alves, Gicele Sucupira Fernandes, Márcio Oliveira de Castro Coelho, Mateus Henrique Zotti Maas, Renan Martins Pereira, Túlio Dias da Silva Maia, Wagner e Xavier de Camargo pelas trocas.

Aos professores que compuseram a comissão julgadora dessa tese, José Carlos Gomes dos Anjos (meu primeiro professor de Antropologia no curso de graduação em Ciências Sociais, na PUCRS, que me apresentou essa disciplina apaixonante), Maíra Cavalcanti Vale (sua escrita é inspiradora), Marta Jardim (que desde a banca de qualificação abriu-me os horizontes à compreensão das casas) e Paula Montero, pela leitura atenciosa.

À Universidade de Passo Fundo pelas oportunidades para o desenvolvimento dos projetos de extensão, especialmente na temática das relações étnico-raciais (com as professoras Maria Rubia Bispo Orth – que mesmo à distância acompanhava meus deslocamentos, Elizabeth Nunes Maciel, Maria Helena Weschenfelder, Elisa Mainard, e os bolsistas Alexandre Crossi Brandão, Anderson Moreira dos Santos, Guilherme Gregianin, Renata Rescke do Nascimento e Vinicius Santos de Miranda), que me aproximaram do contexto migratório senegalês na cidade. Ao professor João Carlos

Tedesco, colega da Área de Ciências Sociais da UPF, pelas suas interlocuções e vasta produção bibliográfica sobre a migração no Rio Grande do Sul, minha admiração. Ao amigo Robert Filipe dos Passos pela leitura motivadora dos capítulos. Aos professores de língua portuguesa Israel Portela de Farias, Eduarda Vieira Martinelli e Bárbara Mor Mata pela revisão minuciosa do texto. Aos gestores da universidade, professor José Carlos Carles de Souza (reitor de 2010-2018), Bernadete Maria Dalmolin (reitora de 2018-atual), Márcio Tascheto da Silva (coordenador de extensão de 2012-2019) pelo compromisso institucional com as leis n.º 10.639/2003 e n.º 11.645/2008.

Aos colegas de disciplina do curso de medicina na UPF (Carla Beatrice Crivellaro Gonçalves, Luís Francisco Fianco Dias, Marina Pitágoras Lazaretto, Roges Ghidini Dias; Bruna Rocha Reolão, Cíntia Oliveira Roso, Cristiane Barelli, Maria Lucia Dal Magro; Andrei Luiz Lodea e Cristina Fioreze) pela compreensão na redação final da tese. À Marina e Carla que, em meio a meus surtos, me compreenderam.

Ao Fórum de Mobilidade Humana de Passo Fundo, meu apoio pelas lutas que travam na cidade integrando diversas instituições. À Claudia Furlanetto e Paulo Carbonari (CDHPF), pelos desafios dos direitos da população migrante na cidade que culminou na criação do fórum, em 2014. À Nilva Rosin, da CDHPF, que assumiu sua coordenação com empenho no meu deslocamento para São Carlos (SP), em 2018. À professora Patrícia Grazziotin Noschang (Escola de Ciências Jurídicas/UPF) que, desde 2020, assumiu a coordenação do fórum e inaugurou o Balcão Migra, vinculado a Cátedra Sérgio Vieira de Mello. À Irmã Norma Kleinubing, da Congregação Scalabriniana, que não mede esforços no trabalho humanitário à população migrante. Ao imã Radwan Jehani, da Associação Beneficente Muçulmana de Passo Fundo, por deixar a mesquita disponível como um lugar de acolhimento e orientações sobre a religião. Aos presidentes da Associação dos Senegaleses de Passo Fundo, Mamour Ndiaye (de 2013–2017), Aliou Thiam (de 2017 a 2019), Moustapha Diagne (desde 2020), pela hospitalidade senegalesa em suas diversas modalidades (conselhos, ajuda, deslocamentos, celebrações). Esses presidentes foram fundamentais desde os primeiros dias à articulação no trabalho de campo.

Na Mama África, Aliou Thiam, que tinha uma loja ao lado, foi importante amigo e conselheiro cotidiano sobre os fluxos migratórios. À Odete Santos, administradora da pensão, seu acolhimento alegre e humorado, tornava aquele lugar uma casa. Aos senegaleses vizinhos de quarto Massamba Seye, Fallou Touré, Cheikh Sene, Zelmane Diaby, Madiba Gasama, Mayoro Diokhane, Aliou Diao, Abdou Sarry, Aminu Ngom e Babacar Seck que se tornaram grandes amigos.

Mamour Ndiaye, embora não estivesse presente fisicamente em meus deslocamentos na pesquisa, era uma pessoa sempre lembrada. Nossa amizade, desde 2013, era apresentada como um critério de confiança: “eu te conheço, você é amigo de Mamour”. Khady Dioum, sua esposa, em seus deslocamentos, tanto pelo Brasil quanto pelo Senegal, acompanhava minha pesquisa.

Na daira, em Passo Fundo, a hospitalidade senegalesa era um diferencial. Muito obrigado aos amigos e amigas da Daira Moukhadimatoul Khidma Touba Passo Fundo como Ablaye Ndiaye, Abdou Fall, Lahat Mbackè, Ablaye Ndiaye, Abou Kara, Abdoulaye Mbaye, Aida Gueye, Aliou Diao, Amdy Samb, Amed Mbaye, Aminatu Ndiaye, Assguede Ndiaye, Ardo Sow, Aymerou Diakhate, Aziz Diop, Bamba Gueye, Saliou Diop, Coumba Mbaye, Cheikh Bamba, Cheikh Mbodj, Tafa Diagne e sua esposa Cristiane Oliveira, Djily Ndiaye, Khadim Diakhate, Khadim Ndiaye, Khadim Toure, Khassim Mbaye, Malick Diouf, Mandiaye Ndiaye, Mame Diarra e seu filho Assane, Mamefama Samb, Mballo Khouma, Modou Gueye, Modou Fall, Moustapha Babou, Moustapha Diagne e sua esposa Yayefall Ramatouly, Moustapha Diouf, Moustapha Seye, Ngiaga Diagne, Nguenar Gning, Pape Nguer, Serigne Mbackè, Sidy Kawsara e Ivani de Melo. Os senegaleses da irmandade tidiane fui conhecendo pela cidade como Mamebala Ndoye, Bamba Beye e Zimo Gueye.

Em Porto Alegre fui conhecendo senegaleses pelas ruas, na mesquita, nas celebrações muçulmanas ou na daira como Abdou Khadre, Bamba Toure, Serigne Omar Mourid, Galas Diop, Mor Ndiaye, Bassirou Leye e Dame Diouf.

No Senegal em muitas *keur* fui recebido com *tèranga*. Em Keur Massar, bairro de Dakar, Ousmane Diene, Mbassa Pouye, Khady Pouye, Diouma, Coumba Diop, Ibrahima Diene, Assane, Mamia, Khadyja. Em Guédiawaye, também bairro de Dakar, Papa Ndiaye (grande amigo de viagens pelo país) e sua família (Omar, Coumba, Famma, Khalifa, Aziz e Khady). Em Touba na casa de Mame Awa, Assane, Bayezale, Modou, Aliou, Moustapha, Omar, Khady, Thierno, Ibrahima, Fatou, Modou e Mamia. Em Kayar, Khadim Seye, Fallou, Diara, Ahmed, Ngor e Diama. Na cidade de Diourbel, Boubacar Mbaye, Ousmane Mbaye, Serigne Fallou (*in memoriam*), Abdou e Daba. Na casa de Ngone Sy, em Ngaye Méckhé, Aziz Diop, Fata, Modou, Junior, Man, Aziz, Serigne, Papa, Babou, Cheikh, Assane, Mamia e Khadim.

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

Para Percílio e Vera Verônica (*in memoriam*) meus pais pelo amor,
Clarissa Castro (*in memoriam*) pela amizade antropológica e aos
senegaleses Tamsir Ndao e Elhadji Amadou Diop (*in memoriam*)
que encontrem a paz em deslocamentos para junto dos familiares.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 — Mapa dos deslocamentos pelo Senegal	39
Figura 2 — Serigne Sidy Mbackè e os mourids no Magal de Porokhane.....	46
Figura 3 — Planta Baixa da Pensão, pavimento térreo e superior..	69
Figura 4 — Meu quarto na pensão Mama África.....	71
Figura 5 —Carteirinha da muridiyya.....	85
Figura 6 — Mourid no Magal de Passo Fundo	92
Figura 7 — <i>Bayefall</i> tocando khin no kourel <i>bayefall</i> na Journée Khassida em São Paulo	94
Figura 8— Chegada em Porto Alegre para confecção do passaporte senegalês.....	97
Figura 9 — Embarque para Journée Khassida em São Paulo	105
Figura 10 — Descansando na dahira de São Paulo	106
Figura 11 — Yayefall dançando na Journée Khassida.....	108
Figura 12 — <i>Bayefall</i> dançando na Journée Khassida	109
Figura 13 — <i>Bayefall</i> em Magal de Porokhane	113
Figura 14 — Grand Magal de Touba na Grand Mousqueé de Touba	116
Figura 15 — Convidadas do casamento	134
Figura 16 — Crianças da cidade de Kaolack	137
Figura 17 — Ilha de Gorée	139
Figura 18 — Forte de Saint-Michel.....	145
Figura 19 — Porta do nunca mais	147
Figura 20 — Meu quarto na casa de Abdoulahat Fall, em Touba.....	152
Figura 21 — Meu quarto na casa de Lahat Mbackè, em Touba.....	156
Figura 22 — Parabéns no aniversário de Modou	162
Figura 23 — Amigos de Ibrahima voltando da escola	167
Figura 24 — Quarto da pensão.....	190
Figura 25 — Mulheres comendo coletivamente <i>laaxu-soow</i> no bol.....	210
Figura 26 — Lavagem das roupas em Ngaye Méckhé.....	213
Figura 27 — Mulheres no <i>céet</i>	218
Figura 28 — Marabout da daara de Ngaye Méckhé com talibes	279
Figura 29 — Talibes da daara de Ngaye Méckhé	280
Figura 30 — Baobá de Bambey	287

LISTA DE SIGLAS

- AOF — África Ocidental Francesa
- CDHPF — Comissão de Direitos Humanos de Passo Fundo
- CEE-RS — Conselho Estadual de Educação
- COMIGRAR — Conferência Livre Regional sobre Migrações e Refúgio
- COMIRAT — Comitê Municipal de Atenção aos Migrantes, Refugiados, Apátridas e Vítimas de Tráfico de Pessoas
- CPF — Cadastro de Pessoas Físicas
- CTG — Centro de Tradições Gaúchas
- CTPS — Carteira de Trabalho e Previdência Social
- EU — União Europeia
- FMHPF — Fórum de Mobilidade Humana de Passo Fundo
- IFAN — Instituto Francês da África Negra
- ITERARES — Laboratório de Estudos sobre Diferenciação e Interseccionalidade
- LEM — Laboratório de Estudos Migratórios
- MEC — Ministério da Educação
- ONGs — Organizações Não Governamentais
- OIM — Organização Internacional das Migrações
- PPGAS/UFSCar — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)
- RNE — Registro Nacional de Estrangeiro
- SEPPIR — Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
- UPF — Universidade de Passo Fundo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: ENTRE E SENTE NO CHÃO É CASA DE TÈRANGA	16
Apresentação	16
Migração senegalesa.....	18
Famílias transnacionais	31
Contexto do trabalho de campo	33
Organização da tese	41
Convite à leitura: leep diam?	44
1 LEEP DIAM: OS DESLOCAMENTOS DO TRABALHO DE CAMPO.....	47
1.1 A Universidade de Passo Fundo e o Fórum de Mobilidade Humana: raça e classe.....	48
1.2 O campo em Passo Fundo: corpos negros em posições deslocadas	65
1.2.1 Mama África: um professor universitário em campo	67
1.2.2 Dahira Moukhadimatoul Khidma Touba Passo Fundo: posições sociais relocadas	77
2 UM ANTROPÓLOGO <i>BAYEFALL</i>: ELE É MUÇULMANO, MAS ELE AINDA NÃO SABE.....	83
2.1 <i>Hàddiya</i> : mais que uma contribuição à muridiyya, um campo etnográfico	86
2.1.1 A renovação do passaporte senegalês.....	96
2.1.2 A <i>Journée Khassida</i> Brasil em São Paulo	103
2.2 <i>Bayefall</i> : uma designação reposicionada no Senegal	110
2.2.1 <i>Bayefall</i> no Magal de Touba.....	114
3 NOMEAÇÕES EM DESLOCAMENTOS TRANSNACIONAIS: DE TOUBAB A BAMBA FALL.....	128
3.1 Toubab: um brasileiro com dinheiro.....	129
3.2 A ilha de Gorée: um território toubab.....	137
3.3 Bamba Fall: uma nomeação senegalesa.....	149
4 MAMA ÁFRICA E A <i>KEUR</i> SENEGALESA: HABITAR COM TÈRANGA .	169
4.1 Casa de tètanga e a hospitalidade	170
4.2 Mama África: uma casa modou (migração)?.....	178
4.2.1 A administração de quem mora na pensão: sem bebidas e armas	179

4.2.2 Limpeza e comida: “eu gosto de cheiro de limpeza, mas cozinhar não é para mim”	184
4.2.3 Quarto	1900
4.3 <i>Keur</i> de tètanga	194
4.3.1 As boas-vindas de boroom kër: à distância ou presencial?	194
4.3.2 Tètanga e Ca <i>keur</i> ga (trabalho na casa).....	203
4.3.3 Nék: o quarto senegalês	215
5 MORRER E FAMÍLIA	222
5.1 Morte e família.....	224
5.2 “Bañ gâce, nangu dee” (evite a vergonha, aceita a morte).....	228
5.2.1 Ele é perigoso?.....	230
5.2.2 Não queremos mais ele aqui	233
5.3 FUNERAIS SENEGALESES	235
5.3.1 Funeral no Brasil: “ele” precisa chegar ao Senegal.....	237
5.3.2 Funeral no Senegal	242
6 REMESSAS: FORMAS DE HABITAR.....	249
6.1 Remessas de materialidades.....	250
6.2 Construindo o deslocamento ao Senegal pela dahira mourid	254
6.3 O serithieu e a reciprocidade do presente	261
6.4 Eu sou a remessa.....	268
EPÍLOGO: FAZENDO AS MALAS	282
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	288
GLOSSÁRIO	309

INTRODUÇÃO: ENTRE E SENTE NO CHÃO É CASA DE TÈRANGA

APRESENTAÇÃO

Os senegaleses presentes pelas ruas da cidade de Passo Fundo (RS) chamavam minha atenção, desde 2010, quando ingressei na Universidade de Passo Fundo (UPF), para ministrar as disciplinas de Sociologia e Antropologia, nos diversos cursos de graduação. Como professor, a partir dos projetos de extensão em relações étnico-raciais, e como coordenador do Fórum de Mobilidade Humana de Passo Fundo (FMHPF) — grupo que reúne instituições da cidade que tratam de migração —, aproximei-me dessa temática na cidade.

Passei a frequentar os encontros muçulmanos dominicais dos senegaleses com objetivo de promover parcerias institucionais, entre a Associação dos Senegaleses de Passo Fundo, a UPF e FMHPF, como cursos de formação e eventos. Com a frequência a esses encontros, que são denominados de *dahira mourid*¹ (organização muçulmana da irmandade *muridiyya*), fui percebendo os desafios dos senegaleses em seus deslocamentos transnacionais: 1) viver, por longos anos, distante da esposa, dos filhos, dos pais e criar as estratégias para manter esses vínculos; 2) se deslocar pelo Brasil (e até mesmo por outros países) em busca de oportunidades para fazer as remessas à família.

Trato esses deslocamentos em perspectiva considerando que esses sujeitos carregam consigo uma trajetória relacionada às suas experiências particulares e aos modos de vida que tinham em seu país, que não podem ser ignorados nesse processo (SPRANDEL; DIAS, 2009, p. 173). Essa trajetória, constituída no Senegal, é fundamental para compreender seus deslocamentos e seus lugares de assentamento.

O argumento que desenvolvo nessa tese é de que a família senegalesa é constituída nos deslocamentos dos sujeitos, a partir das materialidades das relações e dos processos de nomeação, no emaranhado de lugares habitados em seus assentamentos, nos quais a *tèranga* (que pode ser traduzida como hospitalidade e honra) é um elemento fundamental, mais do que a casa como um espaço físico. A *tèranga*, como desenvolverei mais adiante (especificamente no capítulo quatro), pode ser feita em qualquer lugar, oferecendo

¹ Os termos estrangeiros estão em itálico, assim como os wolof que constam com sua tradução para o português entre parênteses. Além disso, consta, ao final da tese, um glossário de termos wolof.

hospedagem, alimento, dinheiro, roupa, tempo, conversa e auxílio. Mais importante do que está sendo doado, é a forma como é feita a doação com generosidade, sem esperar um pagamento financeiro num cálculo de soma zero. É importante considerar, tal como menciona Mauss (2003, p. 212), “Ninguém é livre para recusar um presente oferecido. Todos, homens e mulheres, procuram superar-se uns aos outros em generosidade”.

Argumento, nesta tese, que a *keur* (casa), como lugar de produção das relações familiares, vai se constituindo transnacionalmente a partir das remessas de materialidades, como dinheiro (que mantém o cotidiano da casa, sua reforma e construção), visitas à família (com a bagagem recheada de presentes) ou corpo do transmigrante falecido (para que seja enterrado em um cemitério no Senegal). As materialidades são compreendidas como “[...] aqueles objetos materiais e coisas que estão envolvidos e influenciam de forma variada o desenvolvimento social. Isso significa que não pode haver limites claros entre os chamados objetos naturais e objetos culturalmente modificados” (FAHLANDER; OESTIGAARD, 2008, p. 4)². As materialidades também nos constituem e direcionam os movimentos para lugares necessários (*ibid.*). Objetos, coisas e pessoas são trocados entre os senegaleses e senegalesas em deslocamento transnacional e as suas famílias. Mas não é uma troca com o objetivo de lucro financeiro. O princípio da troca não é a acumulação de bens ou serviços para satisfação de interesses privados (SABOURIN, 2011, p. 25), pois, nessas remessas (em que coisas são enviadas e recebidas), há cuidados, visitas e favores misturados ou, como menciona Mauss (2003, p. 212), misturam-se coisas e almas como contrato e troca.

A pesquisa de campo foi desenvolvida como uma etnografia multissituada (MARCUS, 1995), tendo dois territórios como ponto de partida: Passo Fundo (RS/ Brasil) e Dakar (Senegal), mas ela não se restringiu a eles. No Brasil, foi realizada a partir de Passo Fundo, acompanhando os senegaleses em Porto Alegre e São Paulo (no período de janeiro a agosto de 2019), e, no Senegal (de setembro de 2019 a março de 2020), partindo de Dakar, deslocando-se por 9 cidades.

Em Passo Fundo, eu constituí dois lugares ao trabalho de campo: 1) a Mama África, uma pensão com grande circulação de pessoas (em sua maioria homens brasileiros e senegaleses), na qual morei. A convivência nesse lugar, através do compartilhamento dos espaços e comensalidade, permitiu compreender como os senegaleses prestam

² “We may thus define the concept of materialities as those material objects and things that are involved in and variously influence social development. That means that there can be no clear-cut boundaries between so called natural objects and culturally modified objects”.

cuidados à distância para suas famílias no Senegal, como se relacionam entre si, na cidade e, da mesma forma, com as outras pessoas em deslocamento; 2) a *dahira mourid*: organização religiosa muçulmana espalhada pelo Senegal e nos deslocamentos com os senegaleses. Esta se tornou um lugar para compreender como as práticas muçulmanas são realizadas e, além disso, estabeleceu as relações à pesquisa naquele país.

MIGRAÇÃO SENEGALESA

Certo dia do mês de outubro de 2019, o amigo³ senegalês Abdoulahat Fall⁴, que mora em Passo Fundo, interpelava-me em seu quarto em Touba (segunda maior cidade do Senegal onde vive sua família) sobre as possibilidades para que seu irmão não ingressasse no Brasil como uma pessoa não documentada⁵. Ele gostaria de levá-lo para morar com ele, pois há anos estava sem emprego formal, vivendo somente do trabalho ambulante. O irmão tinha dificuldade em se manter naquele país, mas esse não era um caso isolado. Visitando as casas de amigos senegaleses, eu ouvia com frequência: “*Dimbalima ma touki Brèsil*” (“Me ajuda a migrar para o Brasil?”), “*Dama beuga touki, ndakh ma am khaliss bouma takè diabar*” (“Eu quero migrar, aí vou ter dinheiro para conseguir casar”), “*Man dama beuga touki, diotna ma dimbali sama ay wadiour*” (“Eu preciso migrar, já chegou a hora de ajudar meus pais”). Era angustiante ouvir que os deslocamentos transnacionais envolviam desejos, sonhos, responsabilidades e desafios. A emigração na sociedade senegalesa se tornou uma estratégia de ascensão social das famílias para jovens e adolescentes (FALCÃO, 2016, p. 124; TALL; TANDIAN, 2010, p. 4) e eu parecia a materialidade deste projeto migratório que evidencia um projeto familiar, tal como um quebra-cabeça de mil peças (JARDIM, 2015, p. 88), tendo em vista que países em desenvolvimento possuem extenso padrão de mobilidade à medida que a renda aumenta (URRY, 2002, p. 258).

³ Ao longo da tese os sujeitos da pesquisa serão tratados ora como interlocutores/interlocutoras, ora como amigos/amigas. Os amigos e amigas são aqueles senegaleses e senegalesas que eu já conhecia anteriormente à pesquisa ou aqueles (aquelas) que eu conheci durante o trabalho de campo que permitiu relações de amizade. Os interlocutores/interlocutoras são aquelas pessoas que eu conheci durante a pesquisa, porém, não constituímos amizade. No capítulo 2 abordo os desafios de nomear os amigos na etnografia.

⁴ Ao longo dessa tese alguns nomes dos sujeitos da pesquisa foram trocados para preservação das suas identidades. Outros pediram que eu não utilizasse nomes fictícios.

⁵ Ao longo do trabalho, seguindo a orientação da Organização Internacional das Migrações (OIM, 2009, p. 26), utilizarei o termo não documentados às pessoas que ingressam no país sem os documentos necessários, pois os termos ilegal e irregular estão carregados de significados que criminalizam e desumanizam as pessoas que migram.

A relação com o trabalho é uma alavanca importante para os deslocamentos dos senegaleses, que tanto promovem migrações sazonais impulsionadas por oportunidades de emprego (MELLY, 2009), em África, para o comércio (especialmente para a Mauritânia, Guiné e Mali) e transnacionalmente (SAKHO, DIAGNE, SAMBOU, 2017, p. 21). A ausência de oportunidades de emprego no Senegal foi constantemente narrada tanto naquele país quanto no Brasil. No Senegal, a população economicamente ativa (representando 4 milhões de pessoas) estava concentrada (60%) no setor informal, exercendo biscates para sobrevivência, como trabalhos de reparação em casas, para os homens, enquanto as mulheres vendem frutas e legumes (THIAM, 2010, p. 160). Os principais ramos de atividades do setor são: comércio (46,5%), indústria (30,6%), serviços (21,3%) e pesca (1,6%), com uma jornada de trabalho estimada em 48,9 horas semanais com remuneração média 23.000 FCFA (35 euros) (*ibid.*). Nesse deslocamento laboral, há inúmeras motivações, segundo Tall e Tandian (2010, p. 1): a) pessoas qualificadas emigram em busca de cargos com melhor remuneração; b) estratégia para criar condições para investir em um negócio próprio (como no caso de médicos e engenheiros); c) mudar de profissão e buscar um novo campo de trabalho (como professores).

Os deslocamentos dos senegaleses e senegalesas, a partir de meus dados etnográficos, são motivados por melhores condições de vida para suas famílias e o emprego é um elemento importante. Porém, esses deslocamentos são buscados, tanto por razões econômicas, quanto sociais que, em muitos contextos, podem mudar ou se sobrepor. Em algumas casas de dois pisos, com famílias que possuíam lojas comerciais e carros, eu interpelava aos senegaleses que estavam visitando suas famílias: você teria bom emprego aqui no comércio da família, por que tu foi cortar frango em Passo Fundo? As respostas, em direção contrária ao aspecto econômico, estavam fundamentadas na busca por experiências de vida, conquista pessoal e realização ou, como menciona Dia (2018, p. 282), para ganhar a vida por seus próprios meios. Por isso, no caso dessa pesquisa, as remessas enviadas às famílias no Senegal são entendidas como transações compostas por elementos materiais, emocionais e relacionais (CARLING, 2014, p. s19) que precisam ser compreendidas em sua complexidade.

Na tentativa de obter informações atualizadas sobre as condições desses deslocamentos documentados entre o Brasil e Senegal, contatei a embaixada brasileira em Dakar. Enviei um e-mail à embaixada, informando que sou professor da Universidade de Passo Fundo (UPF), desde 2010, ministrando as disciplinas de Sociologia e

Antropologia nos diversos cursos de graduação e estava no país fazendo uma pesquisa. Dias após o envio, recebi a confirmação de que seria recebido por um funcionário do alto escalão da embaixada. No *e-mail*, eu explicava que ficaria no país de setembro de 2019 a março de 2020 para realizar trabalho de campo como parte da pesquisa de doutorado em Antropologia Social, que aborda os deslocamentos transnacionais dos senegaleses entre Senegal e Brasil. Entrei em contato com Abdoulat Fall por *WhatsApp*, pedindo informações detalhadas do que ele gostaria de saber da embaixada. Ele pediu-me, com constrangimento, que pudesse acompanhar-me.

Eu quero levar meu irmão comigo ao Brasil, ele é marceneiro, lá ele pode conseguir um emprego. Eu gostaria de levar também minha esposa, mas sei que é difícil levar os dois. Eu queria falar com alguém da embaixada, se eles ouvirem a minha situação, eles vão entender. Eles nunca vão me receber se não for com um brasileiro como você⁶.

Tive receio de que, como eu não havia confirmado previamente, ele não pudesse participar do encontro. Ele entendeu, mas resolvemos arriscar, justificando sua presença como um amigo que estava auxiliando-me no Senegal. No dia marcado, ele estava em Dakar para me acompanhar. Se, para mim, localizar-me pela capital é mais fácil na companhia de um senegalês, para ele, transitar pela embaixada com um brasileiro tem diferença no tratamento. O andar do prédio em que está localizada a embaixada é facilmente identificado pelas falas no idioma português, o que me causou uma sensação de conforto, ao mesmo tempo em que Abdoulat estava tenso. A nacionalidade brasileira, notadamente, era um diferencial no tratamento, pois fomos direcionados para uma sala de espera reservada, com café à disposição.

Passado algum tempo, fomos recebidos pelo funcionário em uma ampla sala. Ele, de posse das informações enviadas no meu *e-mail* tinha, ainda, muitos questionamentos sobre minha pesquisa e sobre os deslocamentos dos senegaleses ao Brasil. O funcionário tentava entender o porquê desses deslocamentos terem aumentado na última década. Salientei que as razões do aumento do deslocamento podiam estar relacionadas às dificuldades impostas pelos países do hemisfério norte para receber os emigrantes africanos e às depressões econômicas na Europa e nos Estados Unidos da América, ocorridas no início do século XXI.

⁶ Entrevista realizada com Abdoulat Fall em 2019.

A relação desses países hegemônicos com os “outros” pode estar baseada no que Quijano (2009, p. 73) denominou colonialidade, “[...] um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista” sustentada “[...] na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder”. A concepção de raça ainda do século XX, que orienta essa classificação, continua baseada na associação de características morfológicas (cor da pele, formato do nariz, textura do cabelo), morais, intelectuais e psicológicas que definiam seu potencial à civilização (GUIMARÃES, 1999, p. 147).

As fronteiras racializadas impostas no processo de globalização estão presentes na relação entre migração africana e desenvolvimento. Bakewell (2007, p. 31), longe de pensar a migração transnacional dos africanos como um obstáculo ao desenvolvimento dos Estados Unidos da América e países do continente europeu, procurou refletir sobre a natureza desse avanço, distanciando-se da ideia colonizadora de progresso — que coloca a África na condição de continente atrasado, primitivo e selvagem, em contraponto ao europeu, desenvolvido e avançado. Os africanos, especialmente aqueles de prática religiosa muçulmana, têm sofrido restrições à migração nos Estados Unidos da América, a partir de 2016. O ex-presidente Donald Trump, eleito a partir de uma campanha eleitoral com a promessa de acabar com a migração não documentada e proteger os Estados Unidos da América dos muçulmanos, com ordens executivas, proibia o ingresso de cidadãos de Iraque, Síria, Irã, Sudão, Somália e Iêmen (DALMÁZ; SCHMITZ; SINDELAR, 2017). Embora os senegaleses não estivessem incluídos nessa lista, as restrições repercutiam em seus deslocamentos transnacionais. Se os países do norte global, por um lado, estavam restringindo suas fronteiras com políticas internas, por outro, estavam propondo ações para atuar nas fronteiras do sul global, como o *Migration Compact* (programa de abril de 2016 do governo italiano para vigiar militarmente as costas marítimas dos países de África) e o Plano EU-África Bonds (de junho de 2016, que definia quotas de migração e auxílio financeiro aos países costeiros) que reforça a recusa da migração, especialmente de muçulmanos e africanos (TEDESCO, 2017). Esse deslocamento ao sul global constitui um indicador mais seguro do desenvolvimento desigual no fenômeno da emigração (de países “pobres” em trabalho assalariado) e da imigração (para países “pobres” em mão-de-obra e relativamente “ricos” em empregos), que reitera a assimetria flagrante das relações de força que opõem países dominantes e dominados (SAYAD, 2000, p. 8).

A África ainda é o continente em que discurso e prática do desenvolvimento parecem ter o impacto mais forte em visões externas do que em suas populações. A relação que os outros continentes estabeleceram com África, durante muito tempo, esteve baseada em uma tradição de pensamento e um projeto hierarquizante, no qual a noção de raça tem um papel fundamental. Podemos denominar os deslocamentos transnacionais dos senegaleses, tal como definido por Joseph (2021, p. 80), como negrização das migrações como

[...] uma forma de viver a migração e na migração, está associada às paisagens negras, a tudo o que constitui a forma de existência do negro no mundo com todas as suas diversidades, levando em conta as diferenças de marcadores sociais como sexo, gênero, classe, nacionalidade, língua e religião (JOSEPH, 2021, p. 80)⁷.

Essas migrações negras têm ocupado, nos últimos anos, um papel importante no volume e na natureza da migração em diferentes tipos e regiões, como América (do Sul, Central e do Norte), Europa (na França, Inglaterra, Alemanha, Espanha, Portugal e Itália) e na própria África, com as migrações intracontinentais (JOSEPH, 2021, p. 81). A raça tornou-se critério primordial para definir os deslocamentos da população mundial nos “[...] níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade” (QUIJANO, 2005, p. 117) que, associada à nacionalidade, restringia ou permitia o trânsito entre os países. Para Fassin (2011, p. 213), a globalização que permitiu a circulação de mercadoria significou a restrição à mobilidade das pessoas, com o policiamento das fronteiras racializadas com aparato de vigilância, detenção e deportação de estrangeiros não documentados, além da diminuição dos números de direito de asilo. Feldman-Bianco (2018, p. 13) chama atenção para que, além das restrições impostas por esses governos (da Europa e dos Estados Unidos da América), essas crises causaram o deslocamento de muitos imigrantes em direção às regiões sul do mundo. É importante perceber que essas fronteiras, mais do que físicas e orientadas por questões econômicas, são racializadas. As restrições impostas nesses países e a recessão econômica refletem uma situação na qual

[...] o território nacional, ao mesmo tempo, traça a fronteiras da população soberana, delinea a segurança nacional dos cidadãos, define a fronteira entre ordem social e desordem, e distingue entre a casa nacional e a natureza

⁷ “[...] una forma de vivir la migración en la migración, se asocia con los paisajes negros, con todo lo que constituye la forma de existencia de las personas negras en el mundo con todas sus diversidades, teniendo en cuenta los marcadores sociales de diferencia como el sexo, género, clase, nacionalidad, idioma y religión”

selvagem do estrangeiro. Os nacionalistas, assim, fazem um fetiche do território nacional, um santuário que merece ser defendido com o sangue do povo. (WIMMER; SCHILLER 2002, p. 227)⁸.

A fronteira de demarcação, especialmente entre “nós” (nacionalistas) e “eles” (estrangeiros), mais do que um fetiche do estado-nação, é a exaltação do etnocentrismo e ojeriza à diferença, com desastrosas consequências aos deslocamentos transnacionais, com muitas mortes até hoje. Em um mundo caracterizado pela desigualdade no acesso à mobilidade e no qual o deslocamento é uma alternativa de sobrevivência, as fronteiras se tornam formas primitivas para afastar inimigos, intrusos e todos aqueles que não são nossos (MBEMBE, 2017, p. 10). Além disso, conforme salientam Gupta e Ferguson (1992, p. 17), há a necessidade de abordar a questão do Ocidente e seus outros reconhecendo as raízes do problema, pois a lei da imigração é uma área prática em que se ligam diretamente a política do espaço e política de alteridade. Porém, reside uma dificuldade na noção de limite, como uma linha nítida de demarcação, quando nos referimos à diversidade cultural, para zonas fronteiriças que implicam gradualmente em transformações, indistinções, ambiguidades e incertezas nessas regiões (HANNERZ, 1997, p. 20). A presença dos senegaleses em Nova York (BABOU, 2002), na Itália (RICCIO, 2008) e na Argentina (REIFEN, 2017) são exemplos das zonas fronteiriças, assim como identifiquei em Passo Fundo (RS).

Os senegaleses, no início do século XXI, a partir de uma crise econômica que assolava o país (causada pela seca que dificultava a produção na agricultura e nos demais setores; o domínio da importação de produtos europeus, americanos e asiáticos que se espalhavam por toda África) emigravam por duas razões: perda de 50% do poder de compra do CFA (moeda senegalesa) e a possibilidade de ganhar em francos franceses, o que permitiria um câmbio vantajoso para envio de remessas (TEDESCO, 2017, p. 179). A migração por razões econômicas e pela escassez de trabalho e de renda tem encontrado muitos obstáculos.

Os países ocidentais, de um lado, reforçavam militarmente as leis de mercado para estimular o fluxo internacional de capital, do outro, as políticas de imigração restringiam o fluxo livre (anárquico, perturbador) aos destinos de salários mais altos do sistema capitalista (GUPTA; FERGUSON, 1992, p. 9). Com as restrições aos deslocamentos de

⁸“[...] the national territory at the same time traces [the frontiers of the sovereign population, delineates the homeland of the citizenry, defines the borderline between social order and disorder, and distinguishes between the national home and the wilderness of the foreign. Nationalists thus make a fetish of national territory, a sanctuary that deserves to be defended with the blood of the people”.

africanos para os países do hemisfério norte, o Brasil se tornou rota a partir de 2006. No período de 2006 a 2017, mais de 51.000 pessoas chegaram nas fronteiras brasileiras, no entanto, foram impedidas de ingressar no território (OIM, 2018, p. 16-17). Tedesco (2017b) lembra que a inclusão do Brasil nessa trajetória de deslocamentos considera não somente as restrições impostas na Europa e Estados Unidos da América, mas, também, o crescimento econômico do país, as propagandas do governo brasileiro em África e a legislação brasileira sobre refúgio (*ibid.*, p. 180). É importante contextualizar esse dado para não caracterizar o Brasil como fronteira aberta e livre.

No período de 2000 a 2010, conforme dados organizados por Oliveira (2017, p. 143), intensificou-se o fluxo migratório de pessoas negras vindas, principalmente, do Haiti, Senegal, Congo e Bangladesh. Esses imigrantes, diferentemente dos europeus que migraram no início do século XX, receberam manifestações preconceituosas e racistas da mídia ou de setores conservadores da sociedade, classificando-os como invasores, ameaças à segurança nacional e, até mesmo, exigindo que fossem deportados e ocorresse ao fechamento da fronteira (*ibid.*).

Esses protestos são decorrentes da concepção de que eles trariam consigo um ônus social às políticas públicas, por sua vulnerabilidade, o que acabaria por reverberar nas áreas da saúde, educação, trabalho e assistência social, por exemplo (HERÉDIA; GONÇALVES, 2017a, p. 368). Uebel (2017), a partir de uma cartografia geográfica baseada em dados estatísticos e qualitativos, analisou esse crescimento no Brasil comparando dois períodos: 1º) 2007 a 2014; e 2º) 2013 a 2015. Os senegaleses, no primeiro período, ocupavam a 22ª posição no *ranking* migratório. Essa colocação evidenciou um grande crescimento no segundo período, uma vez que eles alcançaram a 16ª posição, à frente de paraguaios, bolivianos e libaneses.

Os primeiros senegaleses chegaram ao Rio Grande do Sul (RS) por volta de 2006, devido a demandas laborais: frigoríficos da região necessitavam da certificação *halal* (ritual de abate de animais conforme os preceitos islâmicos), para exportarem a países muçulmanos; oferta de emprego na indústria da construção civil e metalmeccânica, que estava em franco desenvolvimento no país; e a proximidade com países do Mercosul para o trânsito documentado na região (MELLO; TEDESCO, 2015). Os senegaleses no Rio Grande do Sul se concentraram nas cidades de Caxias do Sul, Bento Gonçalves, Lajeado, Encantado, Marau, Passo Fundo, Erechim e Gravataí, onde tinham empresas de abate de animais e construção civil que necessitavam de mão-de-obra (ROLLSING; TREZZI, 2014). Até 2014, a participação dos imigrantes muçulmanos incrementou o setor de

frigoríficos e o Brasil se tornou o maior exportador de frangos para os países muçulmanos, com 1,8 bilhões de consumidores atendidos por 300 empresas, a maioria delas localizadas no Rio Grande do Sul (*ibid.*). A constituição de Passo Fundo como rota considerou as oportunidades de emprego salientadas anteriormente, bem como a informação circulada entre os entrevistados de Tedesco e Grzybovski (2013, p. 317), a qual afirmavam que, na cidade, era fácil agilizar a documentação para estadia provisória no país.

Eu explicava ao funcionário da embaixada sobre a relação entre o mercado frigorífico da região de Passo Fundo e os deslocamentos dos senegaleses. Destacava ser um deslocamento produzido a partir de diretrizes da indústria frigorífica à expansão de seu comércio internacional. O funcionário, embora reconhecesse a importância da mão-de-obra senegalesa, reiterava a necessidade do deslocamento documentado. Ele interpelava meu amigo sobre as condições de seu primeiro deslocamento. Abdoulat Fall, como a maioria dos senegaleses que se deslocaram a Passo Fundo, seguiu uma das rotas migratórias, conforme Uebel (2017, p. 188-189), passando pelo Equador, pois esse país não exigia visto dos senegaleses. Essas rotas partiam de Dakar (Senegal) - Madri (Espanha) - Quito (Equador) - Cobija (Bolívia) - Basileia (Acre/Brasil) - São Paulo e Passo Fundo. Outra rota salientada pelo autor partia de Dakar (Senegal) - Casablanca (Marrocos) - Madri (Espanha) - Quito e Lima (Equador) - Cobija (Bolívia) - Uruguaiana (RS/Brasil), Porto Alegre e Passo Fundo (UEBEL, 2017, p. 188-189).

O funcionário reiterava a condição de não documentado de Abdoulat Fall quando se deslocou ao Brasil, ressaltando que seria um empecilho à entrada de seu irmão. Além disso, interpelava sobre a escolaridade, profissão e domínio do idioma português. Perguntas que fizeram Abdoulat esmorecer e baixar a cabeça. Ele sabia, como menciona Castles (2008, p. 5), que os deslocamentos não são escolhas individuais, com base em um cálculo racional de custos e benefícios entre sair ou permanecer em casa, ou que os imigrantes teriam conhecimento dos salários e oportunidades de emprego nos destinos assumindo os riscos. O funcionário relatava que as condições econômicas e de emprego do Brasil pioraram e que, por isso, o governo estava restringindo a entrada dos imigrantes. O funcionário parecia aproximar-se de um desafio já relatado na literatura (BAKEWELL, 2007, p. 33), pois estava tratando a migração internacional como um problema, em vez de se preocupar com a estrutura institucional em que ela está inserida.

Despedimo-nos do funcionário e saímos com destino à sua casa em Touba. Abdoulat Fall passou parte do trajeto triste, tentando encontrar formas de explicar ao irmão a dificuldade que teria para se deslocar ao Brasil. Abdoulat desejava que o

familiar não passasse pelas mesmas dificuldades que ele. Os deslocamentos dos senegaleses ao Brasil, diferentemente da hospitalidade que eu recebera na casa de Abdoulat, estão recheados de hostilidade.

Abdoulat, ao final daquele dia, já em sua casa, narrava com tristeza os problemas em fazer seu deslocamento transnacional por 10 dias. Ele falava sobre a dificuldade para compreender os idiomas espanhol e português ao se comunicar com os coites e com as pessoas dos locais em que dormiu. A travessia das fronteiras entre o Equador, Peru e Brasil foi complicada e temerosa ao ponto de se esconder no mato para fugir dos policiais que perseguiam o grupo, durante o dia e à noite. Esse deslocamento, recheado de medo e incertezas, não é um caso isolado. Bamba Beye, que morou em Passo Fundo e, atualmente, reside em um município a mais de 100 km de distância, relatou em entrevista, durante uma viagem que fizemos de Passo Fundo à São Paulo (para Journé Khassida) no ano de 2019, as dificuldades desse deslocamento, realizado por ele aos 18 anos de idade.

Depois do Equador a viagem foi feita toda de ônibus. Em cada trajeto tinha uma pessoa responsável que era informada pelo coite do Senegal. Estas pessoas apareciam no meio da madrugada, quando eu estava dormindo num hotel que eles definiam. Eu fico lembrando que foram sete dias de viagem, do medo de ser roubado com todos os meus documentos (passaporte, todo meu dinheiro)⁹.

É um longo trajeto recheado de incertezas e medo que os senegaleses não documentados fazem até atravessar a fronteira para ingressar no Brasil. Mamed e Lima (2015, p. 34) denominaram essa travessia de “sonho brasileiro”, estimando que, nos anos de 2010 a 2014, ingressaram, pela fronteira do Acre, mais de 30 mil imigrantes interessados em seguir para as regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste do país. No posto da Polícia Federal, solicitavam o refúgio, faziam a Carteira de Trabalho e o CPF. Os pedidos de refúgio são encaminhados ao Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE). Os senegaleses têm o pedido de refúgio indeferido por algumas razões: primeiro, o Senegal, desde sua independência em 1960, nunca sofreu um golpe de estado, sendo considerado modelo de democracia e estabilidade política em África (OGOT, 2010). Segundo, nas últimas décadas, o Senegal tem se tornado um país de assentamento de migrantes altamente qualificados oriundos de Libéria, Serra Leoa, Guiné Bissau, Costa do Marfim, Gâmbia e Mauritània que, pelo sufocamento de posicionamentos políticos e de

⁹ Entrevista realizada com Bamba Beye, em 2019.

identidades culturais e sociais, encontraram, naquele país, um contexto democrático (TALL; TANDIAN, 2011).

Segundo a legislação brasileira, a Lei n.º 9.474/1997 (BRASIL, 1997) estabelecia que serão considerados refugiados pessoas que tiveram de deixar seu país por perseguição motivada por raça, religião, nacionalidade, grupo social, opiniões políticas e violação de direitos humanos. Nesse processo, está a voluntariedade da migração. Os senegaleses entravam no Brasil com um protocolo de pedido de refúgio que permitia a circulação temporária no país, até que o julgamento do pedido. Alguns dos meus amigos e interlocutores estão sistematicamente renovando seus protocolos há anos, ainda aguardando o julgamento. O protocolo é a própria condição de provisoriedade do imigrante perante o Estado brasileiro, que reitera o seu descaso.

Redin (2010), criticando o sistema que regula a migração que enquadra e simplifica suas razões, explica que “[...] a migração econômica é definida como migração voluntária e migração por motivos de refúgio, como migração forçada” (2010, p 63). A crítica feita por Redin (*ibid.*, p. 63) é fundamental para compreender a complexidade do fluxo migratório dos senegaleses e as restrições impostas pela política migratória brasileira.

A lei n.º 13.445/17 (BRASIL, 2017), que rege sobre a migração, após longos debates e participação da sociedade civil e movimentos sociais, como substitutiva do Estatuto de Estrangeiro da ditadura militar, preconiza importantes pautas, que colocam o imigrante como sujeito de direitos, independente da nacionalidade. Porém, com os vetos, alguns dos princípios dos direitos humanos foram deixados de lado e a legislação assumiu um caráter de controle e securitização, privando os imigrantes de direitos (REDIN; BERTOLDO, 2020, p. 41). A legislação brasileira, apesar de não ter mais o princípio norteador de direitos humanos, apresentou avanços, em minha opinião. Como, por exemplo: no artigo 3.º, ficou estabelecido a não criminalidade da migração, ou seja, nenhuma pessoa poderá ser privada de liberdade por razões migratórias. Cabe destacar, além disso, outro avanço que implicou diretamente na vida cotidiana dos imigrantes: a Resolução Normativa n.º 02, de 1 de dezembro de 2017, define as regras para concessão de autorização de residência, para fins de trabalho com vínculo empregatício no Brasil.

A normativa em questão colocou uma encruzilhada: o pedido de residência implica abdicar do pedido de refúgio. Um percurso burocrático espinhoso que se encaminha para o que Mbembe (2017, p. 10) apontou para o princípio de igualdade estilhaçado, de um lado, aqueles que fazem parte da comunidade genuína que usufruem

da cidadania pura; de outro, aqueles que terão acesso à cidadania fragmentada ou em declínio (precária e sempre a caducar). Muitos senegaleses, como não trabalham em emprego formal, não conseguem encaminhar o pedido de residência, considerando que o trabalho precarizado ou sua falta é uma das motivações ao deslocamento transnacional.

Com relação ao mercado de trabalho formal, há pesquisadores dedicados aos estudos sobre trabalho e religião. Tedesco e Grzybovski (2013, p. 343) já indicavam que o fluxo migratório para a região de Passo Fundo estava impulsionado pelos frigoríficos que, ao exportarem carnes aos países árabes, buscavam mão-de-obra muçulmana. Lopez (2019), em uma pesquisa de campo em Chapecó/SC, a partir do relato de seus interlocutores imigrantes e refugiados, investiga como é realizado o abate *halal* nos frigoríficos, que envolve riscos e precarização do trabalho. Essas pesquisas têm se debruçado sobre a busca de trabalho para manutenção de suas famílias no Senegal. Acredito que esse é um ponto fundamental e merece dedicação. Porém esta tese, ao inverter o eixo da investigação colocando os vínculos familiares no centro dos deslocamentos laborais, contribui aos estudos sobre famílias transnacionais ao questionar a constituição desses vínculos, compreendendo os fios desse emaranhado entre *keur* (casa) e lugar de assentamento destes senegaleses.

Os sujeitos que fizeram parte dessa pesquisa pertencem, em sua maioria, ao grupo étnico *wolof*, considerando que pertencem à irmandade *muridiyya*. É importante salientar que o Senegal é um país pluriétnico, composto por várias etnias, como diolas, fulas, mandês, mandingas, sereres e toucouler, mas a etnia *wolof* é a predominante. A predominância da etnia *wolof* deve-se, em parte, tanto antes da colonização francesa quanto do Estado pós-colonial, na força das confrarias *mourid* e *tidiane* (na bacia do amendoim), na economia senegalesa, na representação histórica islâmica para suplantar tradições dinásticas (BARRY, 2000, p. 28). Saliento que, ao longo desta tese, ao utilizar a denominação senegaleses (sejam interlocutores ou amigos), estou referindo-me ao grupo étnico *wolof*, pois era assim que eles se denominavam no contexto da pesquisa.

Compactuo da perspectiva de considerar os senegaleses como transmigrantes pela dinâmica de seus deslocamentos. Porém, é importante ressaltar a diferença entre migrante e transmigrante. Riccio (2007) salientou essa diferença como fundamental para compreender o deslocamento transnacional, pois o imigrante integrado e estabelecido ao contexto de seu destino mantém contato ocasional com seu país de origem; enquanto os transmigrantes (interlocutores senegaleses de sua pesquisa na Itália) são aqueles cuja vida cotidiana acontece “aqui” e “lá”, entre vários estados nacionais, com drásticas

consequências. Esses migrantes contemporâneos possuem diferentes maneiras de ser alguém em um mundo cada vez menor, pois são sujeitos móveis com diversos agenciamentos de significados e se localizam em diferentes geografias simultaneamente (INDA; ROSALDO, 2002, p. 22). Por isso, ao longo desta tese, utilizo a denominação de imigrantes para se referir às pessoas em deslocamento (exceto as senegalesas).

Os senegaleses e senegalesas que participaram desta pesquisa, como transmigrantes, não possuem interesse em permanecer somente em Passo Fundo (mesmo aqueles que constituíram família — com esposa, filhos e filhas), em alguns anos, estão em Porto Alegre, São Paulo ou em outros países (Canadá, Estados Unidos da América, Espanha, França ou Senegal). As estratégias de deslocamento são complexas e não podem ser exploradas em um modelo origem-destino, mas em uma perspectiva translocal com conexões e experiências de colocação em locais de passagem/recepção (MCGARRIGLE; ASCENSÃO, 2017, p. 1). Nesta tese, opto por denominar os lugares como país, estado ou cidade de assentamento, pois a fixação dos senegaleses e senegalesas nesses territórios pode ser voluntária ou não, temporária ou permanente (SCHNAPPER, 2010, p. 10). Cohen (1997, p. 123), reforçando a noção de assentamento, salienta que esses deslocamentos estão em um conjunto cultural fluído em constante mudança, decorrente de três razões: a) a migração internacional não é mais um processo unidirecional, mas, sim, por fluxos assíncronos, transversais e oscilantes; b) a migração não é causada por evento traumático, mas, sim, por muitas e diferentes causas; c) novos centros de pertencimento podem surgir (*ibid.*).

Nessa busca por trabalho e inserção nas cidades de assentamento, as organizações muçulmanas têm desempenhado um papel importante. Como professor da Universidade de Passo Fundo (UPF), que desenvolve, desde 2013, projetos de extensão que tratam de migração e cultura africana, participei de inúmeras celebrações muçulmanas. É importante contextualizar que o islã é a religião praticada por 90% dos senegaleses, a partir de uma tradição sufista, compreendida em três irmandades principais: *laye*, *tidiâne* e *muridiyya* (BABOU, 2002). Durante minha pesquisa, somente um interlocutor se denominou como *layène*. Alguns senegaleses denominaram-se *tidianes*, mas participei somente para dois encontros de sua *dahira*. A maioria de meus interlocutores e amigos senegaleses eram homens e se denominavam *mourids*, ou seja, eram vinculados à irmandade *muridiyya*. As mulheres que participavam da *dahira* totalizavam oito, sendo

quatro senegalesas (três eram casadas com senegaleses e uma estava separada) e quatro brasileiras (esposas de senegaleses)¹⁰.

É importante salientar que conheço a crítica feita por Sall (2010), sobre a prevalência da mouridologia (tradição de pesquisadores que se concentram na irmandade *mourid* em detrimento das outras) criando uma supervalorização das suas redes e que para os senegaleses tudo convergiria para Touba. Porém, destaco que a ausência dos *tidianes* e *layène* obedeceu à dinâmica do trabalho de campo inicialmente em Passo Fundo.

Quando eu perguntei a um senegalês qual era sua irmandade muçulmana, ele ressaltou que não tinha irmandade, pois é somente muçulmano, mas, se precisasse definir uma filiação, estaria mais próximo dos *tidianes*. E, como observava-me frequentando a *dahira mourid*, salientava que a migração senegalesa é mais orientada pela cultura que pela religião. Como meu deslocamento ao Senegal foi construído pela rede de contato da irmandade *muridiyya*, mesmo em famílias da confraria *tidiane*, eles consideravam-me *mourid*. Essa divisão, embora não se constituísse como um problema, pois acabavam considerando-se todos como muçulmanos, não me permitia o acesso aos valores da sua irmandade.

A *Dahira mourid* é uma organização criada no Senegal na década de 1940, com a irmandade muçulmana *muridiyya* (fundada por Amadou Bamba), a partir de uma tradição sufi, de modo a reforçar a solidariedade e organizar os seus fiéis em todas as partes do mundo (BAVA, 2004, p. 135). Ela permite ao *mourid* (discípulo da *muridiyya*), recém-chegado em seu assentamento migratório, aprender com os mais experientes sobre sua prática na cidade e, também, ter acesso a uma rede de serviços religiosos (BABOU, 2002, p. 157). A *Dahira* desempenha funções importantes nos deslocamentos dos senegaleses, no entanto, é importante não absolutizá-la como a única forma de integração social (BABOU, 2002; BAVA, 2004), tendo em vista que muitos dos meus amigos e interlocutores não participam dela. O islã é uma religião altamente diversificada, com variações que, muitas vezes, são contestadas pelos próprios muçulmanos (GRILLO, 2004, p. 864). Ao utilizar o termo muçulmano, é importante não perder de vista que esse muçulmano em deslocamento tem muitas identidades além da religiosa (gênero, classe, etnia, idade, nação, etc.), sendo impróprio definir os mais profundos e autênticos (*ibid.*). Seus deslocamentos estão orientados menos por uma filiação religiosa, do que pelas relações familiares constituídas transnacionalmente.

¹⁰ O número de mulheres, em virtude dos deslocamentos, oscilava não se distanciando desses números.

FAMÍLIAS TRANSNACIONAIS

As famílias senegalesas são concebidas neste trabalho como transnacionais, ou seja, famílias que vivem por curtos ou longos períodos separados, mas que permanecem com vínculos através das fronteiras nacionais (BRYCESON; VUORELA, 2002, p. 3). As autoras Bryceson e Vuorela (2002) afirmam que as famílias transnacionais são famílias construídas em processos relacionais, que implicam em constantes ambiguidades e mudanças, tentando enfrentar genocídio, guerras, fome, desigualdades econômicas e migrações forçadas, ao mesmo tempo em que buscam administrar suas desigualdades e conflitos nos arranjos domésticos. Distancio-me daqueles estudos “macro” dedicados à arena pública da política ou cidadania que, conforme Baldassar (2007, p. 277), resultam em uma abordagem baseada no transnacionalismo (e seus campos sociais transnacionais) tendendo a enfatizar o indivíduo (migrantes), suas práticas e identidades comunitárias (geralmente étnicas).

É importante considerar que as famílias transnacionais também se fazem nas experiências vividas, negociadas através de variantes e graus de intimidade em espaços transnacionais como membros regulares ou irregulares, em que as identidades sociais podem ser reforçadas ou reconfiguradas (YEOH; HUANG; LAM, 2005, p. 307). Para Baldassar (2007, p. 282), o conceito definido pelas autoras (BRYCESON; VUORELA, 2002), diferentemente das concepções de famílias preconcebidas, permite considerar como os imigrantes constroem suas noções de “famílias ideais” e, da mesma forma, como concebem os outros em contextos transnacionais. O conceito das autoras, diferente da ideia de família atrelada à casa ou ao viver cotidianamente próximo, coloca um questionamento importante: como entender o sentimento de unidade dessas famílias com parentes ausentes (MACHADO; KEBBE; SILVA, 2008)? No caso das famílias transnacionais senegalesas, elas estão ausentes ou presentes de alguma forma?

Appadurai (1991, p. 191) chama atenção para essas novas configurações transnacionais que colocam, aos etnógrafos, dilemas de perspectiva e de representação que podem afetar o seu processo e produto:

Como grupos migram, reagrupam-se em novos locais, reconstróem suas histórias e reconfiguram seus projetos étnicos, o etno na etnografia assume um caráter escorregadio, qualidade não localizada, à qual as práticas descritivas da antropologia terão que responder. As paisagens da identidade de grupo — as etnopaisagens — ao redor do mundo não são mais objetos familiares, na

medida em que os grupos não são mais rigidamente territorializados, especialmente limitado, historicamente inconsciente ou culturalmente homogêneo. (APPADURAI, 1991, p. 191, tradução minha)¹¹.

Onde estão esses sujeitos? Como eles constroem suas trajetórias? A busca de um lugar (em um sentido fixo e imóvel) parece fadado ao fracasso etnográfico. Eles estão no que o Appadurai (1996, p. 33) denominou de etnopaisagem, como o mundo mutável em que vivemos, sejamos nós turistas, imigrantes, refugiados, exilados, trabalhadores, visitantes ou qualquer grupo em deslocamento (como uma característica deste mundo) que afeta a política sem precedentes. Neste mundo globalizado, em que as fronteiras parecem diluídas, não menosprezar a posição poderosa do estado, quando se acreditava enfraquecido no contexto da globalização, é importante para compreender a vida de imigrantes que estão em situações jurídicas precárias através de políticas de imigração que impactam em suas vidas (MENJÍVAR, 2012, p. 303).

Essa não é uma observação alegre que tenderia a um mundo mais feliz, com mais opções (em seu aspecto utilitário), com mobilidade e mais pessoas (APPADURAI, 1991, p 54). Uma etnografia sobre deslocamento transnacional senegalês, tendo como ponto de partida a cidade de Passo Fundo, é recheada de tristeza pelo racismo e pela discriminação. Tristeza e solidão que presenciei, cortando-me o coração, e que fazia com que eu pensasse comigo mesmo: “esse sofrimento precisa acabar, logo ele voltará para viver com sua família no Senegal”. A pergunta que eu fazia a eles para amenizar minha dor: “quando você vai ao Senegal?”. As respostas variavam. “Vou no próximo mês”. “Talvez no outro ano”. “Não sei, vai demorar”. “Voltei semana passada”. Não havia uma expectativa de fazer a família no futuro, a família se faz agora e transnacionalmente.

As famílias dos senegaleses que estão no Senegal, compostas por pessoas que emigraram em algum período, que migrarão posteriormente e outras que não desejam sair do país, vivem suas vidas em relações transcontinentais. Alguns estudos ajudam a entender as formas de administração da vida à distância sob várias perspectivas. Baldassar (2007) procurou pensar essa ausência através das formas de cuidado à distância, exercido transnacionalmente, além das fronteiras nacionais, administrado por cartas, *e-mails*, ligações telefônicas, a fim de minimizar a separação física dos filhos, esposa e pais,

¹¹ “As groups migrate, regroup in new locations, reconstruct their histories, and reconfigure their ethnic projects, the ethno in ethnography takes on a slippery, nonlocalized quality, to which the descriptive practices of anthropology will have to respond. The landscapes of group identity—the ethnocapes—around the world are no longer familiar anthropological objects, insofar as groups are no longer tightly territorialized, spatially bounded, historically unself-conscious, or culturally homogeneous”.

influenciado por um sentido de obrigação e responsabilidade ligados às construções culturais e papéis sociais a serem desempenhados.

Considerando esses cuidados à distância, muitos questionamentos passavam em meus pensamentos. Como viver longe da família por tanto tempo? Como seus filhos vivem longos anos distantes dos pais e mães e vice-versa? Como é para as famílias viverem por anos longe do familiar? Quais os desafios para visitar a família? Quais são os desafios para emigrar?

Em muitos contextos do trabalho de campo, eu estava envolvido nesses encontros e despedidas. Eu sentia dor, chorava, mas, para os senegaleses e senegalesas, não era traumático. Não são famílias constituídas por encontros sistemáticos de domingo. Os vínculos são constituídos de outra forma. As viagens, sejam elas de curta ou longa distância (pelo próprio país), estão presentes na vida dos senegaleses (SWEET, 2019). Vuorela (2002) já havia salientado que viver transnacionalmente, por longos anos, não é um problema para essas famílias e os sujeitos em deslocamento.

Uma forma dos parentes em deslocamento prestarem cuidado à distância é através das remessas. Canales (2004) afirma que as remessas estão relacionadas a inúmeros fatores, como características sociodemográficas, que implicam em arranjos domésticos, a partir do fluxo migratório; capacidade de gerar recursos, independente das remessas com serviços, situação da propriedade da moradia e as características do imigrante, desempenhando um papel importante na reprodução do agregado familiar. Para Riccio (2005, p. 99), que investigou os senegaleses em deslocamento pela Itália, as remessas são um símbolo fundamental da lealdade dos migrantes em relação aos familiares que não migraram e à própria condição econômica do país. Meus dados etnográficos informam que as remessas não podem ser compreendidas como lealdade, pois seu envio envolve inúmeros fatores como desemprego, custo de vida, câmbio do dólar (conforme abordado no capítulo seis). As remessas, guardada as diferenças, permanecem como uma forma de manutenção dos vínculos familiares transnacionais. É importante compreender como elas estavam presentes na metodologia da pesquisa.

CONTEXTO DO TRABALHO DE CAMPO

A pesquisa de campo foi desenvolvida como uma etnografia multissituada, tendo dois territórios como ponto de partida: Passo Fundo (RS/Brasil) e Dakar (Senegal), mas ela não se restringiu a eles. No Brasil, ela foi realizada a partir de Passo Fundo,

acompanhando os senegaleses em Porto Alegre e São Paulo, e, no Senegal, partindo de Dakar, deslocando-se por 9 cidades. A etnografia seguiu como uma malha, a partir da noção revisitada por Ingold (2011, p.63), como linhas entrelaçadas de vida, crescimento e movimento deixadas pelos senegaleses e senegalesas à medida que seguem sua vida na *keur* (casa), na pensão Mama África, na *dahira*, nas ruas das cidades, com múltiplos emaranhados, com aparente permanência e solidez, em um ecceidade experimentada nos panoramas e transições tomadas pelos habitantes. A vida desses habitantes vai transbordando para jardins e ruas, campos e matas, o mundo vaza para dentro do prédio, produzindo ecos de reverberação e padrões de luz e sombra característicos (*ibid.*, p. 85). É como se esses deslocamentos transnacionais dos senegaleses vazassem para dentro das casas que eles habitam (*keur*, Mama África, *dahira*), de modo a produzir reverberações nas formas de ser senegalês nesses lugares.

Essa metodologia de pesquisa, a qual o antropólogo pode realizar a partir de múltiplos locais, permite observar e participar da realidade e, ao mesmo tempo, romper com as polaridades entre local e global, centro e periferia (MARCUS, 1995). Burawoy (2018, p. 13) chama a atenção para não incorrerem no erro de uma etnografia global, sem condições de realizar observações de forma coerente, e nos dedicarmos às “[...] experiências passageiras, anedotas reveladoras ou trabalhos estéticos que ofereçam vislumbres de uma globalidade fraturada, fragmentada e abrangente”. O lugar da etnografia é no local onde reside seu alicerce, não enclausurada na aldeia ou isolada na tribo, ela necessita estabelecer relações com outros lugares. As comparações, ao conectar duas ou mais realidades, segundo Marcus (1995, p. 102), longe de uma representação holística ou de um plano espacial linear, estabelecem-se na emergência de contornos locais que não são conhecidos *a priori*.

Nos contornos localizados, recheados de tensões e conflitos, é que percebemos como as famílias transnacionais “[...] moldam e são moldadas pelo movimento, separação e reunião e os limites e vistas que eles estabelecem por si mesmos” (BRYCESON; VUORELA, 2002, p. 8, tradução minha)¹² em uma etnografia multissituada em pequena escala e nunca global (BURAWOY, 2018, p. 12), seguindo as pessoas a fim de estabelecer as conexões (MARCUS, 1995, p. 87). No entanto, como acompanhar pessoas que estão em constante deslocamento, como os senegaleses? A estratégia que adotei foi, primeiramente, morar em suas casas, com o objetivo de compreender seus trajetos.

¹² “*shape and are shaped by movement, separation, and reunion and the boundaries and vistas they establish for themselves*”.

Quando se escolhe morar entre os interlocutores, conforme menciona Evans-Pritchard (2002, p. 20), é preciso submeter-se aos seus costumes, a tal ponto que suas ações são publicizadas, ou como se você precisasse desempenhá-las publicamente.

Dentre essas práticas da convivência cotidiana, estava a *tèranga* (hospitalidade e honra), que aprendi a desempenhá-la e, da mesma forma, aceitá-la. A *tèranga*, que, à primeira vista, pode ser compreendida como hospitalidade da casa restrita ao compartilhamento, é uma forma de compreender a relação da pessoa senegalesa com os lugares que habita e as pessoas que convivem em seus deslocamentos. A *tèranga* pode ser realizada recebendo alguém em casa, oferecendo comida, compartilhando casaco, dando presente, visitando, participando de um casamento. *Tèranga* é uma prática de generosidade através da demonstração de sua disponibilidade em receber as pessoas, o que também implicava no aprendizado do idioma.

Nessa tentativa de aprendizado do idioma, dois caminhos complementares foram seguidos, causando muitas dúvidas aos amigos senegaleses: “você quer entrar pra *muridiyya*?”, “quer conhecer o Senegal?”. Primeiro, na pensão Mama África, o senegalês Massamba Seye, que tinha domínio do idioma português, dispôs-se a me ensinar o *wolof*. Propus pagar a ele pelo trabalho, mas não aceitou. Ficávamos, às tardes, no meu quarto ou na cozinha, em torno de uma mesa, nesse processo de ensino. Eu fazia anotações em meu caderno de campo. Com o tempo o caderninho de anotações em *wolof* foi substituído pelo aplicativo *Evernote*, que foi utilizado como diário de campo também no Senegal. Esse aplicativo permitia realizar anotações de texto, gravar áudio e fazer registros fotográficos. Odete, a administradora da pensão, ficava algumas vezes conosco, lamentando-se porque nunca aprenderia. Um segundo percurso foi na *dahira mourid*, à medida que minha presença ficou mais constante, ouvia relatos sobre as dificuldades para comprovação do conhecimento da língua portuguesa, requisito necessário à naturalização no Brasil.

Do ponto de vista legal, os senegaleses precisam obter o Certificado de Proficiência em Língua Portuguesa para Estrangeiros (Celpe-Bras), realizado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), com apoio do Ministério da Educação e em parceria com o Ministério das Relações Exteriores¹³. Me coloquei à disposição para fazer a inscrição daqueles que tinham interesse na prova e para

¹³ Para maiores informações sobre o exame Celpe-Bras acesse: <http://portal.inep.gov.br/acoes-internacionais/celpe-bras>. Acesso 07 de jun de 2019.

ministrar aulas de português¹⁴. Aos domingos, no horário das 13h30 às 15h30, em uma sala da *dahira*, dividindo espaço com utensílios de cozinha, eu ministrava as aulas. Uma sala foi transformada em aula, com um quadro verde e tapetes para sentar-se no chão.

Eu tinha uma preocupação metodológica em conciliar os níveis de conhecimento da língua portuguesa de cada senegalês. Um ex-aluno do curso de letras da UPF me encaminhou apostilas para o ensino de português para imigrantes e refugiados, elaboradas pelo Governo Federal. As aulas contavam com os seguintes alunos: cinco homens senegaleses adultos e um brasileiro (filho de um casal de senegaleses), que estava começando sua escolarização no ensino fundamental. Eu não sou professor de português e, por isso, tive dificuldades em conciliar os níveis de escolarização e entender a relação que cada um tinha com o idioma.

Bayezale Diop, um desses alunos, senegalês de 35 anos de idade, em um de nossos encontros de estudos, ao levantar a mão, disse: “eu nunca tive um professor”. Fiquei sem entender muito bem o que ele queria dizer, já que eu o observava lendo e escrevendo. Contudo, na verdade, aquele era seu primeiro dia em uma “sala de aula”. Meus olhos lacrimejaram e fui ao quadro verde, para disfarçar minhas emoções. As aulas seguiam com frequência irregular e com atrasos. A exceção era Bayezale, que era assíduo — acredito que a proximidade de sua residência da *dahira* também facilitava. Os demais precisavam conciliar as escalas de trabalho, as obrigações familiares com filhos, esposa e o custo do transporte.

No Senegal, desde os primeiros dias, percebi quanto meu *wolof* ainda era deficiente, colocando-me em situações constrangedoras, como a que narro a seguir¹⁵. Os anfitriões da casa em Dakar, que se tornou meu endereço no país, Ousmane Diene e Mbassa Pouye, levaram-me para conhecer um famoso ponto turístico da capital, o Monumento da Resistência Africana, utilizando o transporte público. Nesses veículos, percebi que o idioma *wolof* possui um ritmo no cotidiano da cidade que demorei a compreender. No trajeto, utilizamos dois tipos de transportes: ônibus e *tata* (vans que podem variar no tamanho, de quatro até quarenta assentos). Nos ônibus e nas *tatas*

¹⁴ É importante lembrar que várias entidades da cidade promovem cursos de idioma para imigrantes, como Universidade Popular, pela Prefeitura de Passo Fundo e Congregação das Irmãs Scalabrinianas. Porém, esses cursos ocorriam em horários e dias nos quais os senegaleses da *dahira* tinham dificuldade em participar.

¹⁵ Uma das dificuldades para compreender os diálogos dos senegaleses e senegalesas, nos primeiros dias em Dakar, estava na minha expectativa de que ouviria somente *wolof*, mas outros idiomas (como o francês, inglês e árabe) circulavam em uma mesma conversa. O multilinguismo é um aspecto importante da vida urbana africana, especialmente dos estudantes em Dakar, que digitam mensagens em seus telefones em diversos idiomas (LEXANDER, 2011, p. 17).

grandes, os passageiros entram e saem por qualquer uma das portas do veículo — o que é bem diferente do Brasil.

Durante o trajeto o *receveur* (cobrador) gritava “*pass, pass*” (passagem, passagem). Na maioria das vezes, como o transporte estava cheio, as pessoas passavam o dinheiro umas às outras até o *receveur*. E, como o valor da passagem variava conforme o destino, o troco também retornava da mesma forma. Por isso, ao pegar o dinheiro, era fundamental informar, à próxima pessoa, o destino. Inúmeras vezes peguei o dinheiro sem entender o local dito, o que aparentemente não causou nenhum prejuízo para os outros passageiros pagantes. Em determinado momento, sem entender o destino falado, somente repassei o dinheiro ao *receveur*. Ele entendeu que o passageiro desejava ir até o ponto final e não repassou o troco. A confusão estava anunciada. Próximo do seu destino, o passageiro solicitou o troco ao cobrador. Só observei as pessoas apontando-me ao gritar “*toubab, toubab*” (branco, branco). Eu queria dar o troco ao passageiro, porque percebi que havia sido meu engano, mas fui impedido por Ousmane e Mbassa.

Lembrei que, conforme menciona Goffman (2011, p. 111-113), quando estamos em rituais de interação com muitas pessoas, gestos, palavras, atos e eventos nossa intenção pode simbolizar nosso caráter ou atividade, de tal forma que suas razões serão aprovadas ou reprovadas para cumprir sua obrigação como participante da interação. No ônibus, minha interação tornou-se uma tremenda confusão. Abaixei a cabeça enquanto eles ficaram discutindo com o *receveur*. A partir daquele dia, ao utilizar o transporte coletivo, preferi permanecer distante da circulação de *pass*.

Nas primeiras duas semanas, fiquei apenas em Dakar e, com o passar dos meses, fui adquirindo mais segurança na língua. O ritmo do idioma *wolof* na casa é diferente daquele identificado no transporte coletivo. O *wolof* na casa segue o ritmo das relações cotidianas regidas pela *tèranga*, sempre com uma disposição em ensinar. As crianças foram minhas melhores professoras de idioma. “*Leep diam*” (“tudo bem”), uma das primeiras frases que aprendi, ainda no Brasil, a depender da entonação, pode tornar-se uma afirmação ou interrogação, no Senegal percebia suas sutilezas. As crianças, sem qualquer constrangimento, explicavam a pronúncia correta: “*leep diammmmm*”. Elas gravavam a pronúncia correta no meu celular, para que eu pudesse estudar e, da mesma maneira, pediam para que eu gravasse, a fim de identificar as diferenças e me corrigir. O “*diammmmm*” no Senegal, com o prolongamento da letra “m”, quase produz o som de “o”. “*Nga def?*” (“Como vai?”) era outra frase, daquelas de cumprimento, que eu utilizava constantemente na pensão. O “*nga*”, no ensinamento com as crianças senegalesas,

assumia outra pronúncia. A letra “n”, ao lado da “g”, assume o som do nosso “nha”. Esses são alguns exemplos do aprendizado do idioma *wolof*.

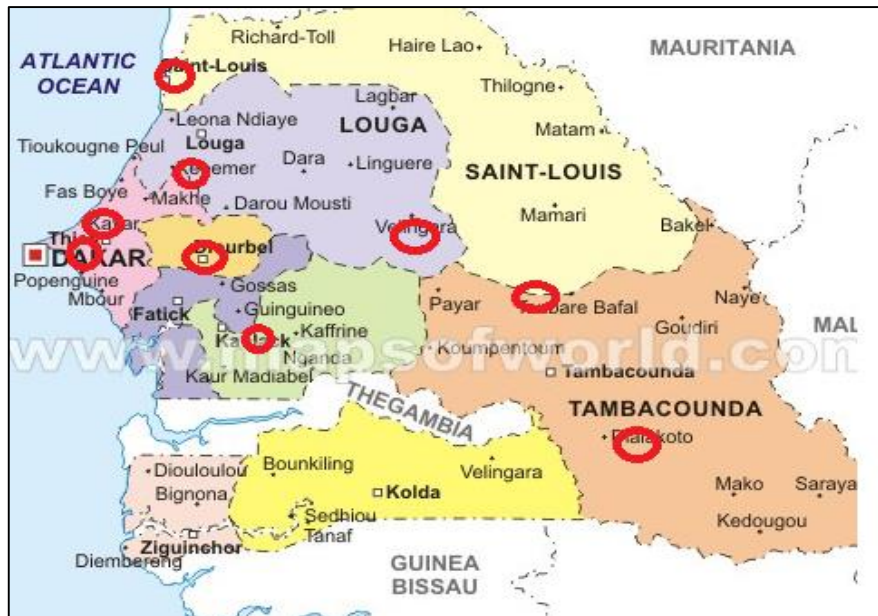
Com o tempo, percebi como os idiomas *wolof* (a língua nacional) e francês (a oficial) se entrecruzavam no cotidiano senegalês. Muitas palavras em francês (como os números, os nomes das refeições) são incorporadas em frases *wolof*. Nas relações cotidianas nas casas, nos bairros, onde eu passava a maioria do tempo, a comunicação acontecia em *wolof* ou português. Quando eu estava na companhia de um amigo senegalês que mora no Brasil, conversávamos na maioria das vezes em português ou *wolof* (quando eu desejava treinar o idioma). Quando eu estava sem a companhia desses amigos, em muitas ocasiões, sem entender alguns ditados populares, eu gravava a pronúncia em áudio, enviava para eles em Passo Fundo, por *WhatsApp*, e depois recebia a tradução.

A pesquisa de campo foi desenvolvida em várias cidades senegalesas para cumprir dois objetivos: a) encontrar aqueles senegaleses e senegalesas que visitavam suas famílias; e b) conhecer a família dos senegaleses e senegalesas que, desde que migraram ao Brasil, não voltaram mais ao Senegal. Os deslocamentos pelas cidades senegalesas (Dakar, Touba, Tivaouane, Diourbel, Bambey, Ngaye Méckhé, Kaolack, Gorée, Kayar, Mboumba, Lompoul, Saint-Louis, Porokhane, Gawaane), conforme o mapa (como na figura 1) a seguir, possibilitaram-me morar com 14 famílias diferentes e acompanhá-las em cerimônias muçulmanas, como casamentos, batismos e funerais.

O mapa, como menciona Ingold (2007, p. 84), apesar de não informar onde estão as coisas, suas linhas “são formadas através da reencenação gestual de viagens realmente feitas, de e para lugares que já são conhecidos por suas histórias de idas e vindas anteriores” (*ibid.*)¹⁶. As junções dessas linhas e suas divisões indicam caminhos a seguir ou não, dependendo onde se quer ir (*ibid.*). A capacidade de uma pessoa se mover é mediada pela construção de relações concretas através de trocas, reconhecimento do idioma, de parentesco e outros idiomas relacionais (SWEET, 2019, p. 295). Os meus deslocamentos pelas cidades, embora eu explicasse meu objetivo de pesquisa, era orientado pelas relações construídas no Brasil, especialmente, a partir da *dahira mourid*. A irmandade *muridiyya* me posicionava na *keur* como uma pessoa de confiança conhecida de longa data.

¹⁶ “(...) are formed through the gestural re-enactment of journeys actually made, to and from places that are already known for their histories of previous comings and goings”.

Figura 1 — Mapa dos deslocamentos pelo Senegal



Fonte: Mapa elaborado a partir do Google Maps. <https://pt.maps-senegal.com/mapa-do-senegal>. Acesso: 22, jun, 2020.

O mapa dá a dimensão dos deslocamentos percorridos durante o trabalho de campo no Senegal, que estão diretamente ligados a Passo Fundo, a partir das relações constituídas na Mama África e na *dahira*. Durante o trabalho de campo, em deslocamentos e descobertas, compreendi quem eram as pessoas com as quais convivía, como elas se referiam a mim, não obstante, confrontando-me com o problema da generalização. Os senegaleses são os outros?

Essa demarcação do outro, conforme Said (1990), está baseada em construções históricas sobre o Oriente, o islã e África, recheadas de estereótipos, generalizações, homogeneidades e inferiorização, construindo reduções imagéticas, baseadas em centros de autoridades e cânones que não levam em conta as pluralidades e os diferentes pontos de vista e experiências. Ainda de acordo com o autor (*ibid.*, p. 50), devemos utilizar uma localização estratégica, descrevendo nossa posição no texto em relação aos dados de pesquisa ou, nas palavras do próprio autor,

[...] todo aquele que escreve sobre o Oriente deve se localizar vis-à-vis ao Oriente; tratativa que ele adota, o tipo de estrutura que constrói, os tipos de imagens, temas, motivos que circulam no seu texto — todos os quais se somam

para formar os modos deliberados de se dirigir ao leitor [...]. (SAID, 1990, p. 50).

O posicionamento do autor (SAID, 1990, p. 50) é relevante ao identificar que, muitas vezes, nossas abordagens teóricas expressam relações de poder que reiteram uma condição hierárquica entre Ocidente e Oriente, “nós” e “eles”, em categorias eurocêntricas, homogeneizantes e não localizam os sujeitos. Dulley e Muniagurria (2020, p. 9), sobre esse ponto, chamam a atenção aos processos pelos quais os “[...] sujeitos são localizados e deslocados em contextos distintos, levando em conta as categorias que os designam e a relação destas com os lugares sociais que esses sujeitos ocupam”. A localização dos sujeitos na pesquisa, como eles se designam e o lugar social que ocupam, é primordial em etnografias multissituadas. A localização dos sujeitos em deslocamento é atravessada pelas categorias de raça, classe, gênero e nacionalidade que são compreendidas interseccionalmente como uma ferramenta analítica para apreender a articulação de múltiplas diferenças e desigualdades em contextos específicos e, além disso, como essas singularidades são construídas (PISCITELLI, 2008). Essas categorias são compreendidas, conforme McClintock (2010, p. 19), não como peças encaixadas de um lego, mas em relação.

No Senegal, à primeira vista, eu era um *toubab* (que inicialmente pode ser compreendido como branco, estrangeiro e colonizador) e meu sotaque, modo de andar, cabelo e tom de pele informavam essa posição. Inúmeras vezes, pelas ruas, eu era interpelado “*bonjour, toubab?*” (bom dia, branco?). Eu era o “outro”, o *toubab*, em oposição aos senegaleses. Porém, as relações com a *dahira* em Passo Fundo e o fato de ter morado na Mama África (com alguns senegaleses) colocavam-me em outro lugar. “*Bén toubab dou diouli ak nit gni, deukoul ak ñioun*” (“Um *toubab* não reza com a gente, não mora na nossa casa”), era a interjeição de um senegalês ao hospedar-me em Dakar.

Frederico ou Fred, nomeações que sempre utilizei, colocavam-me nesse lugar de *toubab* e em contradição com os moradores da *keur*. Eu precisava de um nome senegalês, pois um único nome parece suficiente até ser inserido em outro grupo (MIGEOD, 1917, p. 38). A nomeação de Bamba Fall, recebida de uma família em Touba, colocava-me em novos arranjos na *keur* (buscando criança na escola, participando de casamentos, funerais e batizados). Essas designações estão constituídas menos em tradições ou fixidez (como a busca de raízes) do que nas experiências dos deslocamentos e nas rotas transnacionais assumidas (GILROY, 2002, p. 260). A nomeação de Bamba Fall definia minha posição social nas famílias no Senegal, conforme apresento na disposição da tese a seguir.

ORGANIZAÇÃO DA TESE

Esta tese, intitulada “Casa de *tèranga*: nomeações e materialidades na migração transnacional entre Brasil e Senegal”, está compreendida em seis capítulos. A perspectiva teórico-metodológica de Marcus (1995), a respeito da etnografia multissituada, foi eixo condutor para pesquisa de campo e orientou meu olhar à análise e disposição dos capítulos em forma de cadeia e caminhos, nos quais os fios estão emaranhados.

No primeiro capítulo, apresento minha aproximação com a temática da migração e a relação com os senegaleses, a partir das atividades como docente da UPF e coordenador do FMHPF. No ano de 2013, eu desenvolvía um projeto de extensão em relações étnico-raciais na universidade e é por essa via que apresento os deslocamentos que realizei até o trabalho de campo etnográfico. Debato as implicações de ser negro e professor universitário na universidade e os atravessamentos de raça e classe. Apresento os dois territórios constituídos no trabalho de campo no Brasil: a pensão Mama África e a *dahira mourid*.

Ao desenvolver o trabalho campo, licenciando-me da UPF, e morando na pensão Mama África, apareceram as camadas de ser negro em Passo Fundo. Nesse contexto de moradia, minha profissão de professor era constantemente colocada sob suspeita, pois, em vez de dar aulas, eu passava os dias conversando com os senegaleses (acompanhando-os pela cidade ou em viagens). As primeiras incursões na *dahira mourid*, não mais como um professor de visita esporádica e pontual, causavam desconfiança sobre meu interesse na organização. Os meus vínculos estreitaram-se quando passei a fazer *hàddiya* (doação) que, mais do que dinheiro em circulação, criava vínculo entre pessoas (tanto no Brasil, quanto à pesquisa de campo no Senegal).

O meu lugar social na pesquisa está desenvolvido no capítulo dois. Nesse capítulo, trato da constituição do trabalho de campo rompendo as demarcações de pesquisador e informantes e, a partir da participação na *dahira*, como fui designado de *bayefall*, primeiramente no Brasil e, posteriormente, as implicações dessa posição no Senegal. É importante considerar que todo integrante da irmandade *muridiyya* é denominado de *mourid*, porém, há um subgrupo nomeado de *bayefall*. Há muitas maneiras de definir um *bayefall* como soldado da irmandade, apóstolo do trabalho duro ou pessoa livre (MASSÓ GUIJARRO, 2013, p. 26).

A designação de *bayefall*, como a mais fluída da irmandade, permitia-me participar das celebrações muçulmanas não como um estranho ou visitante. Ao viajar para acompanhar os senegaleses em Porto Alegre (para renovação do passaporte senegalês) e São Paulo para *Journée Khassida* (encontro dos *mourids*), a generosidade de estar disponível para esses deslocamentos era reiterado como uma característica *bayefall*.

Meus deslocamentos ao Senegal, desde o embarque no aeroporto de Guarulhos, foram com os *bayefall*. A posição de *bayefall* do Brasil era como meus anfitriões apresentavam-me na família, aos vizinhos e amigos, nos primeiros dias em Dakar. Conforme fui me deslocando pelo país, fui percebendo os *bayefall* pedindo dinheiro pelas ruas, contrariamente à situação que observei no Brasil. Com alguns *bayefall*, eu parava para conversar e, até mesmo, dava dinheiro. Uma familiar de um amigo senegalês me pedia que tivesse cuidado e não confiasse, pois existem falsos *bayefall* que, em vez de se dedicarem ao trabalho (como acreditava ser seu dever), eram *saisai* (vagabundos). Para muitas pessoas, especialmente aquelas de mais idade, eu não era um *bayefall* e, sim, um *mourid*. O *bayefall*, a partir de seu histórico na irmandade é dedicado ao trabalho braçal (PÉZERIL, 2008; MASSÓ GUIJARRO, 2013), em contrapartida, eu (como professor universitário) seria um *mourid*.

As nomeações que recebi no trabalho de campo no Senegal — *toubab* e Bamba Fall — estão presentes no capítulo três. A nomeação *toubab*, como branco, fundamentada no meu fenótipo (pelo meu cabelo e tom de pele) e classe social (minha condição de classe como professor universitário) me foi designada. *Toubab*, como uma construção social datada da colonização francesa no país, está constituída a partir de estereótipos e essencialismos do branco e europeu em oposição ao negro e africano (QUASHIE, 2015; RICCIO, 2005), no qual o processo de escravização é basilar. Discuto essa dimensão histórica a partir da visita à ilha de Gorée.

Um *toubab* habitando a *keur*, brincando com as crianças, fazendo *djouli* (oração), comendo no *bol* (grande tigela metálica) ao chão? Esse não era um lugar social destinado a um *toubab* (especialmente baseado nos essencialismos que o definiam). Para muitas pessoas, essa nomeação parecia em conflito com minhas práticas e comportamentos na *keur* (casa). Como nomear alguém que é brasileiro (por conseguinte, não senegalês), mas tem um lugar social na casa?

Bamba Fall, que definia meu lugar social nas famílias senegalesas, também foi a nomeação que recebi, depois que minha participação na *dahira* em Passo Fundo deixou de ser suspeita. O nome Bamba Fall foi dado em Toubab na segunda vez que voltei a uma

keur. A matriarca, com dificuldade em pronunciar Frederico, definiu que, a partir daquele dia, eu seria Bamba Fall. A nomeação, conforme menciona Sweet (2019, p. 3), permite ao antropólogo uma miríade de conexões sociais em um nome compartilhado. Adotei essa nomeação que me permitia participar de inauguração de mesquita, batizados, casamentos e cuidar das crianças.

Os dois lugares onde morei durante o trabalho de campo, a pensão Mama África e a *keur* (casa), serão abordados no quarto capítulo, sob a perspectiva da *tèranga*, dividido em três partes. Na primeira parte, abordo a *tèranga* (hospitalidade e honra), como um código de conduta que vaza para os lugares habitados pelos senegaleses em deslocamento transnacional. Na Mama África, procurei compreender as tensões dos senegaleses que, ao viverem na pensão, estão em um dilema, porque economizam para fazer remessas às famílias, mas ficam expostos à convivência com não muçulmanos. Morar na pensão também coloca os senegaleses em novos papéis sociais, pois, no Senegal, não desempenhavam atividades domésticas (cozinhar e lavar roupas) que passam a fazê-las. No Senegal, procurei compreender como a *tèranga* está na *keur*, como um lugar habitado transnacionalmente, através das formas de cuidado à distância. Abordo, além disso, como minha autorização para visitar a casa foi conferida pelo *boroom kër* (chefe da família), muitas vezes, em deslocamento, demonstrando preocupação para que a *tèranga* estivesse presente. Na administração da *tèranga* da *keur*, com os homens na maioria das vezes em deslocamento, há uma sobrecarga de trabalho às mulheres em cozinhar, lavar e limpar aos familiares e hóspedes. O quarto senegalês, que geralmente não é individual, com a hospedagem de um visitante, implica em um arranjo da família para outros cômodos, bem como dos senegaleses emigrados que visitam suas famílias.

A morte dos senegaleses em deslocamentos transnacionais está presente no capítulo cinco, dividida em três partes. Em um primeiro momento, em uma relação entre morte e família, compreendo que são as relações constituídas que conferem existência à pessoa, tirando a noção de morte de sua dimensão biológica e conferindo um aspecto social (STRATHERN, 2014, 1992; THOMAS, 1983). Posteriormente, abordo as mortes sob duas perspectivas: a morte social e as mortes físicas. A mortes sociais, quando um senegalês perde a cabeça e coloca em risco sua vida e dos amigos, o grupo tentará a todo custo preservar sua *sutura*. A *sutura* (em uma tensão entre proteção e exposição) é um segredo, uma confiança, algo que não pode ser exposto sob pena de romper a proteção que os outros lhe conferem. Na segunda parte, analiso duas mortes físicas ocorridas com senegaleses que moraram em Passo Fundo, concebendo como a materialidade do corpo

constitui uma remessa à família. Para essa remessa, há formas de solidariedade nas tratativas para traslado do corpo ao Senegal, vinculadas à *sutura* para preservação do falecido, dos senegaleses e da família que está no país. O primeiro funeral, pelo estado de decomposição do corpo, foi realizado em Passo Fundo, com transmissão pelas redes sociais para que a família pudesse acompanhar. No segundo funeral, de um senegalês que morava em São Paulo, analiso a importância de a família ter a materialidade do corpo.

As remessas, como formas de habitar uma casa, são desenvolvidas no capítulo seis. Ao longo dessa pesquisa, fui compreendendo que essas remessas não podem ser compreendidas somente pelo envio de dinheiro, mas como inúmeras formas de habitar uma casa e de constituir família através da materialidade. Na construção dos deslocamentos do Brasil ao Senegal (e vice-versa), as materialidades podem ter seus deslocamentos facilitados ou impedidos pela infraestrutura, financiamentos, passaporte (MCGARRIGLE; ASCENSÃO, 2017), ou, por exemplo, nos desafios de visitar a família, pois, ao se considerar o custo social do *serithieu* (presente) aos familiares, observei as malas dos senegaleses no aeroporto, quando me desloquei ao Senegal, e percebi a pressão social para essas demonstrações de generosidade. Além disso, esses impedimentos podem ser simbolizados, também, na reforma e construção da casa, como símbolo de sucesso da migração, e nas implicações de uma *keur* que não é finalizada há vários anos.

CONVITE À LEITURA: LEEP DIAM?

Esta é a tese que apresento para sua leitura. Para desenvolvê-la, eu recebi um *serithieu*. O que é um *serithieu*? Não sei como descrevê-lo, nesta introdução, além de um presente. Preciso saber se você aceita recebê-lo, pois estou com ele há muitos anos. Caso aceite meu convite, o *serithieu* chegará até você. Ele é muito caro e preciso que você tenha cuidado. *Leep diam?* (Tudo bem?). Espero que esteja tudo bem com você. Esse foi um dos primeiros cumprimentos em wolof que aprendi. Ele serve tanto como interpelação, quanto afirmação. Ainda utilizo para me comunicar com aqueles com quem tenho o primeiro contato, e sempre tem um sentido de *tèranga* (das coisas boas que oferecemos com generosidade). Quando você encontrar algum senegalês ou senegalesa pela rua, dê um *leep diam*. Eu, meus amigos senegaleses e senegalesas que estão em deslocamento pelo Brasil (Passo Fundo, Porto Alegre, São Paulo), Estados Unidos da América, Canadá, França, Espanha e Senegal (Dakar, Touba, Tivaouane, Diourbel, Bambey, Ngaye Méckhé, Kaolack, Gorée, Kayar, Mboumba, Lompoul, Saint-Louis,

Porokhane, Gawaane) queremos lhe cumprimentar pedindo que se desloque conosco ao chão. *Leep diam?* Calma! Não corra, vá com vagar, descendo lentamente, pois o chão está cheio de *serithieu*.

Desloque-se para compreender como a etnografia foi construída, a partir do chão, por vezes, na capilaridade subterrânea do trabalho de campo. Descascando quilos de cebola para preparação das celebrações muçulmanas em Passo Fundo. Das esteiras, comendo no *bol* (grande tigela) com a mão direita. Bebendo café touba ou chá de *attaaya* no final da tarde da *keur* (casa). Nas *sidiadas* (tapetes), fazendo as prostrações de tronco nas mesquitas pelo Senegal, na *dahira*, na avenida Alberto Bins em Porto Alegre (para confecção do passaporte dos senegaleses), no Sindicato dos Metalúrgicos em São Paulo (na *Journée Khassida*). Na terra do cemitério que cobre a *pércale* (mortalha). Jogando bola com as crianças em frente à *keur*. Deitado no tronco do baobá (como a figura 30 na página 287), buscando o próximo lugar de assentamento, sob o sol escaldante, quando me perdia pelo Senegal.

Do chão, a pesquisa tem outro ponto de vista. O limite entre o chão e o céu é um olhar. Todas as pessoas ficam grandes, as crianças habitam o céu. A negritude de seus corpos é invadida pelos raios solares. É o chão de uma etnografia que, ao horizontalizar as relações, desloca-me e define nossas posicionalidades e nomeações. Uma etnografia do chão recheada de licenças poéticas em narrativas de vidas em deslocamento que se digladiam para não serem encobertas pela racionalidade homogeneizante em uma tese sobre nomeações e materialidades. Uma etnografia que se desloca além das entrevistas e aquém das observações, pois está construída no movimento.

Dói ir até o chão, o corpo sente e os joelhos parecem não suportar, mas é importante. É para esse chão que queremos que você venha conosco e nos ajude a entregar esse *serithieu*. Qual? Esse mesmo à sua frente. Pode levar ele está com você. Calma! Cuidado ao levantar e caminhe sempre olhando ao chão, pois, neste emaranhado de páginas (com letras, números, autores e teorias), tem afetos e vidas que estão, aqui, habitados. Preciso deixar você aqui, pois é domingo e tem *dahira*. Já faltei muitas vezes e precisava daquele chão. Que cara de espanto é essa? Agora você se desloca por ali, mas, quando precisar, olhe para o chão que estarei aqui. Em qual endereço entregar o *serithieu*? Em que porta bater? Não se preocupe, a porta está sempre aberta, é casa de *tèranga*. Contamos contigo. Você pode ocupar aquele lugar. O *marabout* (liderança muçulmana) Serigne Mbackè, conforme a figura 2, está fazendo uma oração em homenagem à Mama Diara (mãe de Amadou Bamba), em Porokhane, no interior do país. Aguarde alguns

minutos. É um dia muito importante para ele. Seu pai, que falecera há pouco mais de um mês, seria o responsável por fazer essa celebração. Logo mais conversamos. *Leep diam?*

Figura 2 — Serigne Sidy Mbackè e os *mourids* no Magal de Porokhane



Fonte: Acervo do autor, 2020

1 LEEP DIAM: OS DESLOCAMENTOS DO TRABALHO DE CAMPO

No ano de 2010, quando cheguei para trabalhar como professor da Universidade de Passo Fundo (UPF), vindo de Porto Alegre, impressionava-me o número de senegaleses pelas ruas da cidade. Seus eventos pela cidade contavam com senegaleses e senegalesas de várias de regiões do Estado. As conversas com o professor João Carlos Tedesco (colega do departamento de Ciências Sociais e pesquisador da temática da migração no norte gaúcho) ajudavam-me a compreender a dinâmica dos fluxos dos senegaleses e, em simultâneo, instigavam-me à participação. Os deslocamentos transnacionais dos senegaleses passaram a ser temática de minhas aulas e pautavam meus diálogos com eles pelas ruas. Até que nossos vínculos se estreitaram em parcerias institucionais com projetos de extensão desenvolvidos na UPF e com a criação do Fórum de Mobilidade Humana de Passo Fundo (FMHPF), grupo constituído por várias instituições na luta pela melhoria das condições de vida dos imigrantes na cidade.

Assíduo aos debates na luta pelo direito dos imigrantes, minha participação não era restrita a observar. Eu estava disposto a contribuir e participar junto às organizações dos imigrantes. Não podemos esquecer que a observação antropológica está inserida em um contexto histórico-político e que o olhar do observador deve considerar essa dimensão (ALBERT, 2014, p. 133). Nas palavras do autor, “[...] o engajamento social do etnógrafo não pode mais ser visto como uma escolha pessoal política ou ética, opcional e estranha a seu projeto científico. Ele passa a ser um elemento explícito e constitutivo da relação etnográfica” (*ibid.*). A minha participação nos movimentos sociais dos imigrantes na cidade tornou-se enquadramento da pesquisa etnográfica, o que implicou em diferenciações de ser negro em Passo Fundo. Analiso como nossas posições sociais nessas atividades estão designadas a partir dos marcadores de raça, classe e nacionalidade e como elas permeavam a constituição do trabalho de campo estabelecendo a relação entre “eu” e “eles” (os outros).

Este capítulo está organizado em duas partes: na primeira, abordo a Universidade de Passo Fundo e o Fórum de Mobilidade Humana, a fim de localizar o leitor sobre minha relação com a temática das relações raciais e migração, a partir dos movimentos vividos e experienciados. Na segunda, abordo as implicações de um professor universitário em campo, seja como morador de uma pensão, seja como participante dos encontros religiosos, e como essas posições sociais vão sendo reposicionadas a partir do convívio

com os senegaleses constituindo-se em múltiplas camadas permeadas por classe, gênero, raça e nacionalidade.

1.1 A UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO E O FÓRUM DE MOBILIDADE HUMANA: RAÇA E CLASSE

Em 2010, iniciava minha carreira docente na Universidade de Passo Fundo, instituição educacional pública não estatal, administrada por uma fundação. Eu estava feliz pelo emprego que havia conquistado, mas, por outro lado, estava longe de minha família (irmã e sobrinhos), que permaneciam em Porto Alegre (há 290 km de distância). Era meu primeiro emprego com carteira assinada como docente do Ensino Superior. Minha carga horária estava preenchida com aulas em diversos cursos de graduação, de segunda a sábado, nas disciplinas de Sociologia, Antropologia e Ciência Política. Na universidade, guardadas as peculiaridades de cada curso, raramente eu encontrava estudantes negros ou negros, e docentes negros e negras praticamente inexistentes.

É importante, primeiramente, contextualizar as relações raciais no ensino superior no Brasil. Figueiredo (2004), abordando a mobilidade social de negros no contexto contemporâneo, menciona que a classe média negra brasileira é composta majoritariamente por pessoas da primeira geração da família, muitas vezes, filhos de trabalhadores manuais, sem imóveis de herança, que sobrevivem exclusivamente dos salários e não foram socializados nesse ambiente. Esse era o meu caso, o primeiro integrante da família com curso superior.

O Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2017), em uma publicação intitulada “Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça”, analisando o período de 1995–2015, destaca que a taxa de analfabetismo tem diminuído no período, porém, permanece com um recorte racial. No período analisado, a população negra com 12 anos ou mais de estudo, saltou de 3,3% para 12%, enquanto, a população branca, de 12,5% para 26%. Os dados revelavam uma defasagem de 20 anos para que os negros alcançassem o percentual dos brancos. Essa defasagem entre negros e brancos foi investigada por Silva (2013, p. 20), comparando os dados dos Censos de 2000 e 2010, salientando que a participação dos negros aumentou em todos os níveis de ensino, porém, esses números diminuem com o avanço da escolaridade. Os dados dão conta de que, no ensino superior, especialmente na pós-graduação, a participação dos negros é ainda reduzida. A ausência dos negros na universidade brasileira não pode ser creditada ao período da escravidão, mas a uma

política ariana (iniciada na década posterior à abolição, que durou até 1940), baseada em um “[...] processo de racialização inferiorizante dos negros ou não brancos” (CARVALHO, 2007, p. 43–44).

A branquitude pode ser definida “[...] como um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros, e a si mesmo, em uma posição de poder, em uma geografia social de raça, e como lugar confortável e do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo” (FRANKENBERG, 2004, p. 307). É lugar de vantagem estrutural em sociedades estruturadas pela raça, mas não é estática ou absoluta, ela é redenominada ou deslocada nas denominações étnicas ou de classe (*ibid.*, p. 312). Um posicionamento diferente e controverso é o de Piza (2000), que concebe o “branco como invisível”, ou seja, o branco não se enxerga como uma pessoa racializada. A noção de invisibilidade racial, como uma das características da branquitude, é analisada a partir da metáfora de uma porta de vidro,

[...] bater contra uma porta de vidro aparentemente inexistente é um impacto fortíssimo e, depois do susto e da dor, a surpresa de não ter percebido o contorno do vidro, a fechadura, os gonzos de metal que mantinham a porta de vidro. Isto resume, em parte, o descobrir-se racializado. [...] Porém, à medida que vai se buscando os sinais dessa suposta “invisibilidade”, vai-se também descobrindo os vãos da porta. Toda porta de vidro tem vãos. Nunca estão totalmente encaixadas na moldura. (PIZA, 2000, p. 61-62).

A noção dessa invisibilidade do branco é bastante controversa e criticada por vários autores (FRANKENBERG, 2004; CARDOSO, 2008), pois caminharia na perspectiva de um sujeito distraído. Essa invisibilidade mascara o lugar da branquitude e impede o reconhecimento de seu lugar de privilégio. A abordagem desenvolvida por Cardoso (2014, p. 92), para além de uma polarização visibilidade x invisibilidade, é mais interessante, ao adotar a branquitude crítica e acrítica. O autor definiu a branquitude crítica como o branco que desaprova o racismo publicamente, vive sob o princípio da igualdade em tese, não prega o ódio racial. Já a branquitude acrítica seria um branco simpatizante de grupos neonazistas, naturalmente superior a todos os não brancos, defende o privilégio branco, desconsidera o princípio da igualdade, não suporta o outro (*ibid.*).

É nesse contexto de branquitude, por vezes crítica, que eu procurava os negros na UPF. Os poucos negros que identificava eram os funcionários (professores não são denominados funcionários), especialmente nos serviços de limpeza e segurança. Nesse sistema acadêmico, os homens negros são concebidos como desprovidos de habilidades

intelectuais, em uma visão estereotipada do racismo e sexismo que identificam mais corpo que mente, como seres idiotas ou pessoas lentas e aqueles que pensavam demais eram vistos como ameaçadores, maus e perigosos (HOOKS, 2004, p. 678).

Em um sistema homogeneizante eurocentrado, um negro sente-se constantemente deslocado. Sempre fui bem tratado, mas há uma estrutura da branquitude que rege esse sistema, que não dialoga com as tradições dos negros e negras. O sistema de ensino superior está alicerçado naqueles mesmos determinantes sociais da formação histórica do país, baseado em padrões eurocêntricos de classificação do mundo, que vão culminar no processo de constituição de América e do capitalismo (QUIJANO, 2005, p. 117).

A universidade, em um padrão eurocentrado, padronizando e homogeneizando as experiências em um único padrão, controla as subjetividades, os corpos e a produção do conhecimento (*ibid.*). A universidade, construída sob esses pilares eurocentrados, reitera a relação entre raça e classe (como um espaço de decisões e poder) e pode ser pensada por diversas perspectivas. Rodrigues Jr (2021) chama a atenção de que os negros são atravessados por relações hierarquizadas, entre corpos-modernos e corpos-não modernos, como os sujeitos que ocupam um lugar não hegemônico nessa modernidade. Para Figueiredo (2004, p. 201), os negros vivem em uma tensão adicional e pagam um alto preço, pois são sempre vistos como “[...] fora do lugar sociologicamente construído e simbolicamente determinado”.

Nessa universidade, eu precisava encontrar meu lugar. Os intervalos com diálogos sobre carnaval e samba com Anabela Rosa (mulher negra), auxiliar de serviços gerais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), regados a café e chimarrão na cozinha, era onde minha subjetividade negra se encontrava. Nesses deslocamentos, entre a cozinha e a sala dos professores, feitos quase que diariamente, em poucos metros, percebia haver um longo caminho a ser percorrido para tratar das relações étnico-raciais, pois como menciona Pereira (2020, p. 8), falar em identidade negra em uma universidade do país é um desafio aos raros universitários afro-brasileiros.

Nessa estrutura da branquitude, disseram para Fanon (2008, p.120) que deixasse para lá sua história, sua pesquisa sobre o passado e se adaptasse ao nosso passo, pois, na sociedade industrializada e científica, não há mais lugar para sua sensibilidade e ele precisaria ser duro para vencer. Como alguém pode esquecer sua história? Foi no anseio de encontrar minha sensibilidade que, a partir de uma gestão institucional (baseada em uma branquitude crítica que reconhecia as desigualdades raciais), inseri-me, em 2013, em uma equipe para criação de um projeto de extensão em relações étnico-raciais. Encontrar

o meu lugar passava por um processo de constituição da presença de negros e negras na universidade.

O projeto de extensão “UPF e movimentos sociais: desafio das relações étnico-raciais” foi idealizado a partir de uma normativa do Ministério da Educação (MEC) que, no ano de 2012, instituiu a obrigatoriedade da temática das relações étnico-raciais, especificamente dos grupos afrodescendentes e indígenas, em todos os níveis de ensino, inclusive o superior, com base nas leis n.º 10.639/2003 (BRASIL, 2003) e n.º 11.645/2008 (BRASIL, 2008), que definem essas diretrizes. O projeto pretendia desenvolver processos para a promoção das culturas indígena, negra e quilombola, de forma articulada entre a universidade e os movimentos sociais. As atividades do projeto, no período de 2013 a 2014, especialmente pela participação do movimento negro da região, estavam circunscritas à temática do negro na sociedade brasileira e de suas interfaces com o racismo e ações afirmativas.

O projeto estava baseado no documento produzido pelo MEC, Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, que, na Apresentação da SEPPIR, assinada pela Ministra Chefe da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Matilde Ribeiro (BRASIL 2004, p. 8), já reconhecia as desigualdades entre brancos e negros e a necessidade de o Estado intervir na afirmação dos direitos da população negra brasileira. A relatora do documento, professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, uma das maiores especialistas do país na temática, ressalta que o Estado e a sociedade deveriam adotar medidas para o ressarcimento dos descendentes de africanos negros e que

Políticas de reparações voltadas para a educação dos negros devem oferecer garantias a essa população de ingresso, permanência e sucesso na educação escolar, de valorização do patrimônio histórico-cultural afro-brasileiro, de aquisição das competências e dos conhecimentos tidos como indispensáveis para continuidade nos estudos, de condições para alcançar todos os requisitos tendo em vista a conclusão de cada um dos níveis de ensino, bem como para atuar como cidadãos responsáveis e participantes, além de desempenharem com qualificação uma profissão (BRASIL, 2004, p. 11).

O documento ressalta o compromisso de que, além do Estado, a sociedade atue na construção de políticas de ação afirmativa para corrigir as desigualdades raciais e as injustiças sociais, de modo a promover a inclusão desses grupos étnico-raciais na educação (*ibid.*). O Projeto de Extensão UPF e Movimentos Sociais: desafio das

Relações Étnico-raciais, construído como uma das prerrogativas das diretrizes governamentais, considerava importante a representatividade étnico-racial. Eu, com apenas três anos como docente, já estava assumindo a coordenação de um projeto com visibilidade institucional.

Durante o desenvolvimento do projeto, no ano de 2014, identificamos outras demandas de instituições religiosas, poderes públicos, associações de imigrantes e Organizações Não Governamentais (ONGs), que solicitaram acesso aos serviços da universidade (saúde, jurídico, assistência social) para o atendimento aos imigrantes da cidade, o que levou o projeto a ampliar suas atividades, abordando, também, a condição destes deslocamentos.

Em 2014, por iniciativa da Vereadora Claudia Furlanetto (Partido dos Trabalhadores), várias entidades da cidade (UPF, Comissão de Direitos Humanos de Passo Fundo - CDHPF, Prefeitura de Passo Fundo, Associação Beneficente Muçulmana de Passo Fundo e Associação dos Senegaleses de Passo Fundo) realizaram a Conferência Livre Regional sobre Migrações e Refúgio (COMIGRAR), com a participação de mais de 270 imigrantes senegaleses e bengaleses. Com a conferência, percebemos a necessidade de que essas organizações, dedicadas à temática da migração e às representações dos imigrantes, estabelecessem encontros sistemáticos para tratar de seus desafios na cidade. Assim, a vereadora organizou encontros que ganharam apoio de outras instituições, como a Pastoral Arquidiocesana das Migrações de Passo Fundo e a Congregação das Irmãs Scalabrinianas. No ano de 2015, essas reuniões, a partir das experiências de outros grupos no estado do Rio Grande do Sul, acabaram por constituir o Fórum de Mobilidade Humana de Passo Fundo (FMHPF), o qual procura proporcionar um espaço de debate sobre os processos migratórios contemporâneos na região. No período de 2015 a 2017, como professor da UPF, fui eleito e assumi a coordenação do Fórum.

No período em que estive à frente do Fórum, podem ser destacadas duas linhas de atuação: uma relacionada à UPF; e outra que se referia à cidade de Passo Fundo e região. No que se refere à linha de atuação na cidade, um dos principais desafios dos imigrantes eram as condições para o comércio ambulante. Os senegaleses ocupavam algumas ruas do centro da cidade vendendo roupas, bijuterias, óculos de sol, meias, tênis, carregadores e fones de ouvido para celular. Eles também podiam ser encontrados em outras cidades gaúchas como Santa Maria (MOCELLIN, 2017), Porto Alegre (DE CÉSARO, 2021) e Caxias do Sul (HERÉDIA; GONÇALVES, 2017a), exercendo essas atividades da mesma

forma em outros estados, como Rio de Janeiro (HEIL, 2017) e Alagoas (SANTOS, 2021), e em outros países, como a Argentina, por exemplo (ESPIRO; ZUBRZYCKI, 2013).

O comércio ambulante é uma demanda recorrente, de um lado, os imigrantes solicitam, ao FMHPF, a mediação para suas atividades laborais; de outro, a prefeitura, com ações de repressão. Inúmeras vezes os imigrantes denunciavam, através da imprensa local e ao Fórum, a truculência da polícia nas abordagens de controle do comércio, o que resultava, na maioria das vezes, em mercadorias apreendidas. A multa para retirar a mercadoria, com a devida comprovação a partir da nota fiscal, era maior que o seu próprio valor, o que fazia com que as considerassem perdas, causando a revolta nos imigrantes contra essas intervenções. Essa situação é recorrente em várias cidades gaúchas, como em Rio Grande, em que os representantes da prefeitura orientavam os senegaleses para que não ficassem parados com suas mercadorias, que circulassem constantemente, de modo a evitar apreensões (DIAS, 2018, p. 84). Em Caxias do Sul, também aconteceram repressões pelo poder público municipal, com episódios de violência física contra os trabalhadores de rua, especialmente senegaleses que, em virtude da crise econômica, tiveram apenas essa opção trabalho enquanto imigrantes (MONTEIRO, 2018, p. 218). Como os senegaleses são tratados em Passo Fundo, usando como pano de fundo a abordagem truculenta da polícia e dos fiscais da prefeitura, reitera o processo de racialização dos seus corpos.

Nas atividades sob a coordenação do FMHPF, eu percebia que, embora já conhecesse muitos senegaleses há anos, nossa identificação como negros tinham seus marcadores de diferenciação. Determinada vez, em uma das atividades de divulgação do Programa Imigrantes, Mamour Ndiaye (ex-presidente da Associação dos Senegaleses de Passo Fundo), afirmava: “Fred está sempre aqui [na *dahira*] com a gente. Ele é senegalês, ele gosta de gente”. Sou senegalês? Na verdade, não, ele estava se referindo a essa identificação que nos aproxima. Lembro-me de um questionamento feito por Rodrigues Jr. (2019a, p. 139), sobre se a identidade étnico-racial do pesquisador tem influência sobre os caminhos e descaminhos que norteiam sua conduta, posturas, e possibilitam os encontros ao longo de seu trabalho de campo. O autor, a partir de suas pesquisas que versam sobre o Senegal e negritude no Brasil (*ibid.*, 2019; 2019a; 2021), conclui positivamente, pois os encontros intersubjetivos se dão no corpo (na sua cor), na identidade étnico-racial, nacionalidade, classe social, sexualidade, gênero, etc. Essa corporeidade define nosso posicionamento em campo.

Pereira (2020), nessa mesma perspectiva, a partir de sua pesquisa em Angola, menciona como nossos corpos negros podem fazer a diferença em uma disciplina majoritariamente composta por pessoas brancas. Concordo com a autora ao discorrer que a antropologia “[...] não se separa de uma certa experiência também pessoal de se confrontar com contextos distintos e de como isso produz conhecimento a partir do seu lugar, sua origem, seus pertencimentos, seus valores” (*ibid.*, p. 3).

Nossos corpos negros são racializados em campo. Porém, durante o trabalho de campo com os senegaleses e senegalesas, embora sejamos negros, há marcadores de diferenciação em nossa raça, a depender do contexto. Os pesquisadores negros/pesquisadoras negras ao desenvolverem suas etnografias em África têm sua identidade racial de mestiço/mestiça reposicionada no sistema local. Pereira (2020), que, no Brasil, considera-se negra, em Angola, foi reposicionada ora como mestiça, ora como mulata (um lugar entre a africanidade e a ocidentalidade). Rodrigues Jr. (2019a; 2019b), em sua pesquisa no Senegal foi posicionado com um mestiço, o que não ocorreu comigo.

Quando um senegalês, após uma abordagem da fiscalização da prefeitura no combate ao comércio ambulante, mencionou-me “eu não sabia o que é ser negro, eu sempre fui senegalês, eu aprendi a ser negro no Brasil”. Essa afirmação reitera que a construção da categoria negro é produto de um processo de dominação dos brancos (APPIAH, 1993, p. 62), que está envolto em muitas camadas de diferenciação de raça. Relendo meu diário de campo, encontrei uma passagem onde um morador da cidade questionava-me as razões do deslocamento dos senegaleses para Passo Fundo, ele demonstrava seu espanto “é que eles não são negros, são negros, negros africanos”. Essa afirmação está baseada na raça em quais critérios?

A noção de raça presente é aquela que estabelece uma distinção entre nós (brasileiros) e eles (africanos). Os africanos ao se deslocarem pelo Brasil passam pelo que Domingos e Mungoi (2021, p. 127), ao pesquisar o estudante em Porto Alegre, percebeu como uma forma reducionista e homogênea em que as “[...] particularidades nacionais, culturais, linguísticas, étnicas, religiosas e outras são ignoradas e mesmo desconhecidas pela maioria dos brasileiros”. Eles manejam essa identidade continental atribuída, ou seja, “o ser africano”, reconstruída cotidianamente (*ibid.*,). A ideia de raça vai se construindo socialmente.

A raça, diferentemente de uma categoria biológica (quase em sinônimo de natural), é uma categoria envolvida em um campo semântico “[...] determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam” (MUNANGA,

2003, p. 6). Por isso que a raça, mesmo com o avanço científico reiterando que elas não existem do ponto de vista biológico, persiste em seu uso popular e nas Ciências Sociais “[...] como uma construção sociológica e uma categoria social de dominação e de exclusão” (*ibid.*). Se o conceito de raça como categoria social não está baseado em um sentido biológico, sustentado a partir da subdivisão da espécie humana que definam qualidades físicas, psicológicas, morais e intelectuais, ele molda as formas de agir, pensar e se relacionar, muitas vezes, baseado em preconceitos. Para Guimarães (1999, p. 153), nesse sentido, reside a necessidade de “[...] teorizar as ‘raças’ como o que elas são, ou seja, constructos sociais, formas de identidade baseadas numa ideia biológica errônea, mas eficaz, socialmente, para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios”. Se a raça não está mais presente em um sentido estritamente realista na ciência ou no imaginário dos cientistas, ela está no mundo social para classificar, identificar, excluir e dominar pessoas (GUIMARÃES, 1999; MUNANGA, 2003).

A noção de raça, fundada somente em aspectos biológicos, (como salientei nas páginas anteriores), mudou muito nas últimas décadas, especialmente com os deslocamentos transnacionais. Por isso, é

[...] impossível negar que estamos vivendo uma profunda transformação na maneira pela qual a ideia de “raça” é entendida e praticada. Subjacente a isso, há outro problema, possivelmente mais profundo, que surge da mudança nos mecanismos que governam como as diferenças raciais são vistas, como elas aparecem para nós e incitam identidades específicas. (GILROY, 2007, p. 29).

A ideia de raça, como um conceito abstrato codificado e calibrado, funciona melhor em conjunto com “[...] aquelas maneiras de olhar, enumerar, dissecar e avaliar” dirigidas ao empírico e concreto (*ibid.*, p. 58). As identidades negras na diáspora são formadas e transformadas, em relação a outras construções de identidades diferenciadas com pessoas que, a partir do fenótipo, atribuem a suas qualidades particulares (até mesmo pejorativas do ponto de vista biológico e cultural), que variam ao longo do tempo e do lugar ressoando significados anteriores e transcendem fronteiras nacionais e regionais (ANDERSON; GORDON, 1999, p. 289). O conceito de raça, como não é neutro ou como não pode ser aplicado à realidade de forma transparente, deve ser considerado em seu contexto, de uma história das ideias, do conhecimento institucionalizado do Ocidente e suas práticas (WADE, 2000, p. 58).

A identificação dos sujeitos da diáspora africana precisa ser compreendida considerando posições transversais de classe, gênero, nacionalidade e etnia, pois as

identidades raciais não são dados naturais, mas são construídos, atribuídos e afirmados (ANDERSON; GORDON, 1999, p. 294). Nesse contexto do deslocamento transnacional entre países do Sul-Global (Senegal e Brasil), há uma especificidade dessa realidade migratória, pois são países com realidades múltiplas e ambíguas, com atração por serem denominados “em desenvolvimento”, que produzem efeitos nos deslocamentos migratórios com características específicas pela sua história e relação com a escravidão (TEDESCO; KLEIDERMACHER, 2017, p. 14-15). Os deslocamentos transnacionais, especialmente dos senegaleses, problematizam as formas de ser negro (entre afro-brasileiros e africanos).

No caso dos senegaleses em deslocamento pelo Brasil, é importante abordar o entrelaçamento entre raça e nacionalidade, colocando em debate outra forma de opressão e dominação o nacionalismo. Tanto a hierarquização das raças quanto de nações já foram elementos utilizados ao longo da história para constituição de impérios e dominação de colônias. Abordar raça e nação, racismo e nacionalismo não é nada novo, mas incorpora outros elementos, como a crise do estado-nação, mobilidades transnacionais e xenofobia, de tal forma que as demarcações conceituais entre um e outro tendem a se diluir (NASCIMENTO; THOMAZ, 2008, p. 195–196). Nesse sistema de dominação racializado, Mbembe (2014) identifica como o negro foi desclassificado ou excluído com designações “[...] primárias, pesadas, perturbadoras e desequilibradas, como símbolos da intensidade crua e de repulsa à sua aparição no saber e no discurso moderno sobre a humanidade” (*ibid.*, p.10). Os dados etnográficos que trago a seguir exemplificam como nossas posições sociais de negro oscilam contextualmente.

A coordenação da FMHPF, em sua atuação na cidade, era posicionada para a defesa da migração como um direito e para auxiliar na busca por alternativas de trabalho. O Fórum foi chamado inúmeras vezes pela prefeitura de Passo Fundo em reuniões para tratar do comércio ambulante no centro da cidade. Os imigrantes eram os únicos convidados para essas reuniões, embora as ruas da cidade estivessem cheias de brasileiros que também estavam comercializando informalmente. Esses encontros eram, em última instância, uma espécie de aviso formal de que a fiscalização da prefeitura seria enérgica nesse combate. Não posso afirmar serem somente os imigrantes alvos da fiscalização, tendo em vista que os indígenas que vendem cestos e os vendedores de pano de prato e de milho também fugiam das autoridades policiais. Um senegalês informou que, enquanto aguardava o ônibus, foi abordado pela polícia militar solicitando que abrisse a mochila que continha 200 vales-transportes (100 que recebera no emprego e 100 que levava a um

amigo). Como ele e seu amigo se deslocam ao trabalho de bicicleta, ele pretendia vender os vales aos outros senegaleses. Toda mercadoria foi apreendida e ele teve dificuldade em reavê-la.

O ponto alto dessas abordagens aconteceu quando um senegalês foi levado à delegacia após uma abordagem da fiscalização e licenciamento da prefeitura. Comentava-se que, em uma quarta-feira de fevereiro de 2017, por volta das quinze horas, horário do comércio tradicionalmente movimentado, três senegaleses que vendiam óculos de sol, carregadores de celular, relógios e bijuterias nas proximidades do *shopping center*, foram abordados pela equipe de fiscalização da prefeitura e que, após se recusarem a entregar as mercadorias, uma enorme confusão foi formada. Eles acreditavam que a fiscalização tinha recebido uma denúncia de comerciantes da região. Três integrantes da polícia militar, denominados popularmente de *bike* polícia, foram chamados e, com truculência, imobilizaram os senegaleses, o que ocasionou a manifestação de inúmeras pessoas, que gritavam: “Deixem eles trabalharem”, “vão prender bandido”. Os veículos de comunicação local, pelas redes sociais, informavam que senegaleses, com “mercadorias irregulares”, estavam causando tumulto e interrupção do trânsito de veículos naquela região. Um policial militar segurou um senegalês pelo pescoço, aplicando um golpe conhecido como gravata. Nesse momento, muitas pessoas reagiram contra o excesso de violência dos policiais, dentre elas, um assistente social, uma senhora e seu filho de dezoito anos. Todos foram encaminhados à delegacia.

Enquanto isso acontecia, eu me articulava, pelo grupo do Fórum no *WhatsApp*, com uma equipe de advogadas, para irmos à delegacia. Na frente da delegacia, por volta das 17 horas, já era possível observar uma mobilização dividida em dois grupos: de um lado policiais militares e fiscais da prefeitura; e do outro, representantes das organizações que integravam o FMHPF (CDHPF, Associação dos Senegaleses de Passo Fundo e a UPF), além de muitos senegaleses que foram demonstrar seu apoio aos seus conterrâneos. As advogadas da CDHPF, que representavam juridicamente os senegaleses, tentando garantir seus direitos, estavam há quase uma hora buscando formas de falar com eles ou com a delegada, sem sucesso. Até que, depois de quase duas horas, fomos chamados.

Em uma sala, estavam os quatro detidos sentados, três deles, algemados às cadeiras (adolescente, senegalês e o assistente social), com exceção da mulher. O adolescente e sua mãe, com dificuldades na fala, pelo nervosismo, demonstravam preocupação de serem presos. Logo foram tranquilizados pelas advogadas. A mãe explicava que não era contra a prefeitura ou a polícia, mas que ficou revoltada com a

truculência e interferiu pensando que, em outra ocasião, a vítima poderia ser o seu filho. Em poucos minutos, a mãe e o adolescente, após assinarem um termo circunstanciado, foram liberados. O assistente social desejava formalizar um boletim sobre a truculência da polícia militar, bem como dos fiscais da prefeitura.

Enquanto isso, o único senegalês detido, estava apreensivo com os encaminhamentos, demonstrava preocupação. Cada um dos envolvidos explicou sua versão dos fatos. O senegalês preferiu, por orientação de Mamour Ndiaye (presidente da Associação dos Senegaleses de Passo Fundo no período de 2013–2017), pronunciar-se em *wolof* (língua nacional do Senegal), traduzida por ele. Mamour, como conhecia os direitos dos imigrantes e, ao fazer, a tradução, tomava a precaução para que nada pudesse prejudicar o senegalês em um possível processo. O senegalês detido afirmou:

Eu não vim aqui para causar problema, eu não vim para roubar. Eu sei o que vim fazer aqui. Eu sei como cheguei aqui, como foi difícil chegar aqui. Como é difícil viver aqui, como é difícil deixar minha família no Senegal. Só o imigrante sabe isso. A polícia e a fiscalização nunca vão saber.

Ele demonstrava nervosismo ao falar e, em simultâneo, força, chegando, em alguns momentos, a gesticular com as mãos. Depois de algumas horas de negociação, os senegaleses optaram por não formalizar um processo e assinaram um termo circunstanciado. Esse conflito, pela grande repercussão, amenizou, por alguns meses, a fiscalização. As rádios locais promoveram, nas semanas seguintes, debate entre representantes da CDHPF (que integra o FMHPF) e a coordenação de fiscalização e licenciamento do município. Durante o debate (e após), a maioria dos ouvintes manifestou apoio aos senegaleses, reiterando a necessidade de a prefeitura organizar um espaço apropriado ao comércio ambulante¹⁷. O Fórum foi convidado para debater a situação em outras rádios e canais de televisão locais. Em decorrência desse conflito, foi instaurada uma comissão na Câmara de Vereadores da qual o FMHPF fazia parte, para construir propostas para essa modalidade de comércio na cidade. A comissão restringiu-se em alguns encontros e propostas que não foram levadas adiante. Porém, a fiscalização repressora permanecia.

Os *bike* polícia, que fazem o patrulhamento pelas ruas do centro, chamavam-me defensor dos imigrantes. Em alguns dias, especialmente aqueles anteriores às datas

¹⁷ Para maiores informações acesse: <https://rduirapuru.com.br/cidade/sem-segredo-maioria-dos-ouvintes-defende-criacao-de-local-para-trabalho-de-senegaleses/> Acesso em: 20 jun. 2019.

comemorativas (natal, páscoa, dia das mães, dos pais e das crianças), o centro ficava tenso pelas fiscalizações. Os senegaleses comentavam que, se, por um lado, era um dos melhores períodos de vendas, por outro, havia o risco de a mercadoria ser apreendida pela fiscalização¹⁸. Em uma sexta-feira, ao final da tarde, no centro da cidade, encontrei três senegaleses recolhendo suas mercadorias, porque a fiscalização estava na região. Era um clima tenso pelo centro da cidade.

Caminhei por três quadras até um ponto de comércio dos senegaleses e não encontrei nenhum deles comercializando ao longo da avenida. Estavam todos concentrados na frente de um estabelecimento bancário e, do outro lado da rua, a fiscalização da prefeitura com o apoio da polícia militar. Um dos policiais acenou-me, como se me cumprimentasse, falando ao seu colega: “Olha ali o professor da UPF, sempre junto dos senegaleses, daqui um pouco aparece até a televisão!¹⁹”.

O trabalho dos senegaleses ainda é alvo de inúmeros conflitos, como se eles exercessem somente essa atividade na cidade²⁰. A presença dos senegaleses pelas ruas de Passo Fundo parece configurar-se no que foi observado por De César (2021, p. 187), em Porto Alegre, como “[...] sintoma e causa naturais da ilicitude do ofício na cidade, um epifenômeno da economia informal cuja essência obscura, fechada e irresponsável é comparada à desses imigrantes negros vítimas individualizadas e, paralelamente, agentes de algo que escondem”. A economia informalizada dos senegaleses, especialmente no centro da cidade, com perseguição da estatal, reitera o racismo que eles sofrem.

O FMHPPF, na tentativa de produzir dados quantitativos que explicitasse o número de senegaleses na cidade e os setores de trabalho em que estão inseridos, elaborou um questionário. A ideia era aplicá-lo, com a ajuda da associação, a todos os senegaleses que estavam na cidade. A associação, convencida pelo discurso acadêmico do FMHPPF,

¹⁸ Geralmente um senegalês vai à cidade de São Paulo e compra as mercadorias para os demais. Quando retorna para Passo Fundo, as mercadorias são entregues. O problema é que, como compram em grandes quantidades, possuem somente uma nota fiscal.

¹⁹ Muitos senegaleses afirmavam que, semanas antes dessa abordagem, tiveram suas mercadorias apreendidas e, sem condições de adquirir mais, passaram a vender passaginhas. As passaginhas são os vales-transportes utilizados no transporte público da cidade. Muitos trabalhadores, ao se deslocarem ao trabalho por outro meio de transporte (bicicleta, carona, caminhando), vendem suas passaginhas para esse comércio. Essa modalidade de comércio, diferentemente da dos relógios, óculos, tênis e roupas, que exigiam alguns minutos para seu recolhimento dos tabuleiros, permitia uma rápida evasão. Bastava sair caminhando ou correndo da fiscalização.

²⁰ Durante o período dessa pesquisa, de 2018 a 2022, em decorrência da crise econômica que assolou o Brasil, muitos senegaleses e senegalesas deslocaram-se para outras regiões do país (São Paulo e Rio de Janeiro) ou ao exterior (Canadá e Estados Unidos da América). Aqueles que permaneceram na cidade, para manter suas remessas à família no Senegal, mantinham um emprego de carteira assinada aliado ao comércio ambulante.

acreditava que seria uma boa forma de demonstrar aos moradores da cidade e comerciantes que o número daqueles que exerciam o comércio nas ruas era menor do que os que estavam trabalhando formalmente.

Desconfiávamos que esse banco de dados (com endereço e contatos), em vez de contribuir com os senegaleses, poderia configurar um instrumento de perseguição pelas autoridades estatais locais. A prefeitura não parecia preocupada com a construção de uma política migratória na cidade. A construção de políticas públicas de migração em âmbito municipal foi investigada por Dias (2018) nas cidades gaúchas de Rio Grande e Pelotas. O autor (*ibid.*) percebeu que a prefeitura de Rio Grande, em parceria com os órgãos da sociedade civil, tem promovido ações efetivas para inclusão social, econômica e cultural dos imigrantes senegaleses, através da Lei Orgânica Municipal, que instituiu o Comitê Municipal de Atenção aos Migrantes, Refugiados, Apátridas e Vítimas de Tráfico de Pessoas (COMIRAT). Esse comitê tem promovido a garantia e o respeito aos direitos humanos da população migrante na cidade; merecendo destaque a recepção aos imigrantes com profissionais (assistentes sociais, psicólogos e secretários) que divulgam informações e serviço públicos; em contrapartida, pela prefeitura de Pelotas não encontrou ações efetivas (DIAS, 2018, p. 105-106). A prefeitura de Passo Fundo, tal como de Pelotas, na última década, não tem promovido ações efetivas de promoção aos direitos dos imigrantes.

Nesse contexto, especialmente do comércio ambulante e nas negociações com a prefeitura, pela profissão de professor da universidade, eu era (com dificuldade) considerado um homem negro. Não considero que estivesse comportando-me ou classificado como um ‘negro de alma branca’, por um branqueamento moral ou social, assumindo comportamentos e atitudes dos brancos (DOMINGUES, 2002). Como um homem negro é professor universitário e negocia com prefeito e secretários? Não existe uma associação entre homem negro e inteligência, homem negro e poder aquisitivo.

Pairava certa desconfiança no ar sobre como essa mobilidade social ou acadêmica foi construída. Os negros, que tradicionalmente ocupam cargos de menor prestígio e remuneração, precisam possuir melhor escolarização que os brancos para poderem conquistar ascensão social e prestígio (CASTRO; BARRETO, 1992). A mobilidade social dos negros, sem herança ou rede de contatos (FIGUEIREDO, 2004), dar-se-á exclusivamente através do estudo. Uma abordagem interessante para compreender a posição social de negros em cargos de destaques foi desenvolvida pelo autor (*ibid.*).

Segundo Figueiredo (2004), desconfiança de que negros possam ocupar tais posições de poder está relacionada a três fatores: 1) do baixo percentual de negros em posições sociais mais elevadas; 2) da construção social sobre o negro que o coloca sempre em uma posição econômica e simbólica inferior à dos brancos; 3) da construção socioantropológica da categoria negro, que constrói uma incompatibilidade entre ser negro e poder desfrutar dos bens associados à modernidade. Existem construções sociais por diversas pessoas sobre qual o lugar do negro na sociedade brasileira (*ibid.*, p. 202).

Você que está lendo essa tese poderia se perguntar “Fred, você não poderia ser considerado branco por essas autoridades policiais?”. Tenho certeza de que não. São esses mesmos policiais que, em outras situações ou durante a noite, abordam-me indiscriminadamente duvidando da minha identificação funcional de professor. Mesmo portando um crachá da UPF. Por isso, a importância de ultrapassar as fronteiras desses lugares que circunscrevem para nós, negros, e para os senegaleses estavam caminhando nesse sentido.

A relação que os imigrantes estabelecem com o território dos seus deslocamentos está mudando. A imagem passiva do imigrante, que pela condição de vulnerabilidade aceita viver em condições precárias, está mudando pela sua copresença: ele se adapta ao mundo social inserido e, da mesma forma, adequa essa sociedade a sua realidade, necessidade e busca de direitos (JOSEPH, 2018, p. 10). Essa copresença é construída nas associações de imigrantes, instituições governamentais e não governamentais na promoção e garantia de seus direitos, exigindo um esforço “[...] para ‘des-enfatizar’ o Estado, isto é, tirar o foco das instituições estatais para colocar a ênfase nos sujeitos, na agência da migração e na centralidade dos migrantes” (*ibid.*), nos novos espaços de enunciação dos imigrantes, para ser sujeito e outras formas de constituir sua identidade questionando a racionalidade dominante no Brasil, oriunda do período colonial (ANDRADE, 2021, p. 307).

Nesse sentido de privilegiar as ações no sujeito e não no Estado, a segunda linha de atuação do FMHPF, no período que estive na sua coordenação, estava relacionada aos imigrantes na UPF. A Associação dos Senegaleses de Passo Fundo e a UPF já desenvolviam, desde 2014, parcerias institucionais como cedência de auditório para a realização de eventos culturais da irmandade *muridiyya*, com a presença de líderes religiosos vindos do Senegal. Em parceria com o curso de Arquitetura e Urbanismo da UPF, foi feito um projeto para reforma da Associação Beneficente Muçulmana de Passo

Fundo²¹. Recebemos a embaixadora do Senegal no Brasil, para estabelecimento de acordos institucionais. Essas atividades aproximaram os senegaleses da universidade e de seus setores administrativos. Abou Kara, um desses senegaleses, em período de férias acadêmicas, procurou a Vice-reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários, com interesse em estudar e foi orientado a fazer o vestibular complementar²².

O senegalês foi aprovado em 2016 e, a partir de algumas tratativas internas, passou a cursar, porém, restava definir sua bolsa. Outros imigrantes, em virtude disso, tomaram conhecimento dessa possibilidade de estudar na UPF gratuitamente e procuraram a universidade, demonstrando interesse. Necessitávamos formalizar institucionalmente o ingresso dos estudantes imigrantes e, por conta disso, fiquei encarregado, com a assessoria jurídica, de redigir uma proposta. Pode parecer estranho, e até é, mas o projeto foi instituído após uma demanda. A gestão da reitoria, posicionada como branquitude crítica, reconhecia o papel da universidade no combate às desigualdades raciais.

No final do ano de 2016, a partir da Política de Responsabilidade Social - 2013-2016 (DALMOLIN; MORETTO, 2014), que preconiza práticas de promoção de direitos humanos junto aos diferentes sujeitos, grupos e instituições com os quais a UPF se relaciona, e do Plano de Desenvolvimento Institucional, que tem como uma das diretrizes da extensão universitária propor uma prática acadêmica regular, que contribua para o desenvolvimento da consciência social e política e para a formação do profissional cidadão (UPF, 2016, p. 34), começamos a construir o Programa de Acesso ao Ensino Superior e Técnico da UPF para imigrantes. Doravante, utilizarei a denominação “Programa Imigrantes”, como ele foi identificado na universidade.

Alguns documentos estatais serviram de subsídio para essa construção, como: a Constituição Federal de 1988, no seu artigo 5º *caput*, que garante a igualdade de direitos aos estrangeiros residentes, com destaque para o acesso à educação; o compromisso assumido pelo Ministério da Justiça, no ano de 2014, na Conferência Nacional sobre Migrações e Refúgios (COMIGRAR, 2014), que tem o objetivo de romper com a invisibilidade do tema, seja ela intencional ou acidental, dado que gera barreiras espontâneas para acessar serviços essenciais como a Educação e a Saúde; a Declaração

²¹ A reforma foi idealizada pelo projeto de extensão Escritório Modelo de Arquitetura e Urbanismo (EMAU/UPF). Agradeço às professoras Carla Portal e Camila Faccin (FEAR/UPF) e aos estudantes Amanda Kummer de Andrade, Bianca Henicka, Gabriel Klaus, Lara Martinuzzi Rosso, Manuela Moro, Marina Barbosa Grando, Thaís Rossetto e Sueli Holz vinculados ao projeto de extensão na época.

²² O vestibular complementar é um exame, realizado após o vestibular regular, que consta de uma prova de redação.

Universal dos Direitos Humanos de 1948, em seu artigo n.º 21, compreende o processo migratório como um direito de todos, pois o ser humano busca melhores condições de vida e com mais dignidade; e, além disso, especialmente, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana (BRASIL, 2004), já que elas preconizam o papel das universidades mediante o desenvolvimento de pesquisas que analisem criticamente essas realidades e façam propostas para combater o racismo e as discriminações.

A intenção era ofertar bolsas de estudos integrais para cursos de graduação e técnicos pré-definidos, com vagas suplementares destinadas exclusivamente aos cidadãos imigrantes, que comprovassem: a) aprovação no vestibular complementar; b) conclusão de estudos de ensino médio ou equivalente no país de origem (apresentando documentos traduzidos e juramentados) ou em outro país onde residiu; e c) impossibilidade de dar continuidade ao ensino técnico ou superior no país de origem, ou em outro país onde residiu pelo motivo da imigração, ou que já tenha concluído tais estudos equivalentes e não tenha conseguido a revalidação do diploma. Ficava vedada a admissão, no programa, do imigrante que tivesse concluído o ensino médio regular ou superior no Brasil e, além disso, só poderia ser acessado a qualquer tempo no prazo de até cinco anos da concessão de residência no Brasil.

A partir desses subsídios jurídicos e desse anseio da universidade, com o auxílio das instituições do Fórum, realizamos encontros para identificar quais eram os cursos de interesse e quais imigrantes possuíam a documentação necessária: a) Registro Nacional de Estrangeiro (RNE) expedido pela Polícia Federal; b) cédula de estrangeiro com residência provisória ou permanente expedida pela Polícia Federal ou documento equivalente; c) cadastro de pessoas físicas (CPF); d) carteira de trabalho (CTPS); e) passaporte; e f) comprovação de estudos equivalentes para o ingresso no ensino superior ou técnico, expedido pelo Conselho Estadual de Educação (CEE-RS).

É importante destacar que esse programa não era destinado exclusivamente para pessoas senegalesas, mas aos imigrantes. Porém, para essa pesquisa, vou salientar o contexto senegalês. Nos encontros e celebrações religiosas muçulmanas, eu e bolsistas vinculados ao projeto de extensão, explicávamos a proposta e identificávamos os cursos de interesse e se tinham documentos que atestassem a conclusão do Ensino Médio. Muitos não tinham a documentação traduzida e juramentada, o que implicava em custo para sua certificação (em média R\$ 400,00 — quatrocentos reais — na época), mas, mesmo assim, prestaram o vestibular complementar e foram aprovados. O setor de matrículas, como faz

com todos os candidatos aprovados, ligava informando a data da matrícula e seu vencimento para pagamento. Os estudantes, apreensivos com os valores, ligavam-me demonstrando preocupação, já que não possuíam condições para o pagamento da matrícula. Eu pedia a todos que não pagassem e avisava que, nos próximos dias, iríamos, juntos, resolver isso. Nesse período, conheci quatro senegaleses que ingressariam nos cursos técnicos do Centro de Ensino Médio Integrado UPF; e dois senegaleses (Ciências da Computação e Comércio Exterior) e um marroquino (Ciência da Computação).

A conclusão da matrícula exigiu paciência e negociação. Procurei acompanhá-los nesse processo, que, muitas vezes, esbarrava, de um lado, no desconhecimento dos funcionários a respeito deste Programa e de suas regras; e, de outro lado, na documentação desses estudantes, traduzida e juramentada, que comprovasse a conclusão do ensino médio. Comprometi-me, junto ao setor de matrículas — para que eles não perdessem as vagas —, que, ao longo do semestre, essa documentação estaria regularizada.

Regularizar a documentação com tradução juramentada não era somente um problema para a permanência no curso, tendo em vista que cinco imigrantes necessitavam trazer a documentação do Senegal. Dois deles tiveram muita dificuldade em frequentar cursos diurnos, o que implicava deixar suas atividades de trabalho. Aliado a tudo isso, havia a dificuldade em sair da universidade depois das 22h, por conta do risco de assaltos. Foi o que aconteceu com um senegalês aprovado em um curso superior, com duas semanas de frequência às aulas. À noite, recebi sua ligação relatando que, após a aula, no trajeto da parada do ônibus até sua casa, havia sido assaltado. Tentou correr, caiu, chutaram-lhe e, por isso, ele estava com as mãos e pés machucados. E, o pior: levaram todos seus documentos. Ele estava no hospital fazendo curativos e exames para identificar possíveis fraturas. No outro dia, acompanhei-o à delegacia para registrar boletim de ocorrência e refazer documentos. Ele passou as próximas semanas sentindo dores e com medo de retornar da aula, então, seu aproveitamento caiu e reprovou em algumas disciplinas. O Programa Imigrantes está inativo e, desde 2018, nenhum imigrante ingressou na UPF via essa proposta.

Entre os meses de janeiro e fevereiro de 2018, deixei a coordenação do FMHPF, solicitei licença interesse da UPF, e fui morar em São Carlos (SP). Após anos de seleção de doutorado, deixando de lado minha trajetória de pesquisa no espiritismo²³, meu projeto

²³ O espiritismo, desde o início do curso de graduação em Ciências Sociais, era minha temática de pesquisa, especialmente na Sociedade Espírita Ramiro d' Ávila, vinculado à minha família paterna. No trabalho de

de pesquisa sobre os deslocamentos transnacionais dos senegaleses havia sido aprovado. No ano de 2018, cursei as disciplinas do doutorado em Antropologia Social na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), o que me exigiu dedicação exclusiva e possibilitou participar dos laboratórios de Estudos Migratórios (LEM) e Estudos sobre Diferenciação e Interseccionalidade (ITERARES). Nesse período, apesar de uma distância de mais de mil quilômetros, mantive contato com os senegaleses em Passo Fundo pelas redes sociais. Em 2019, retornei para Passo Fundo para realização do trabalho de campo.

1.2 O CAMPO EM PASSO FUNDO: CORPOS NEGROS EM POSIÇÕES DESLOCADAS

Nos primeiros dias de janeiro de 2019, quando eu estava retornando a Passo Fundo para iniciar o trabalho de campo, eu procurava um lugar para morar com os amigos senegaleses. Muitos amigos, amigas, alunas, alunos, professoras e professores da UPF, apoiavam-me, colocando suas moradias à disposição. A localização dessas moradias facilitaria os deslocamentos na cidade, se meu objetivo não fosse conviver o maior tempo possível com os senegaleses. A vantagem de morar com os senegaleses me permitiria um desenraizamento crônico à etnografia (URIARTE, 2012). Morar com eles permitiria não apenas ir e ver ou ir e pegar amostras, mas algo mais complexo: uma coresidência extensa, uma observação sistemática, uma interlocução efetiva (mediada pela língua nativa), uma mistura de aliança, cumplicidade, amizade, respeito, coerção e tolerância irônica (*ibid.*) e, além de tudo isso, permitiria descobrir coisas importantes que ninguém suspeitaria antes de morar (MILLER, 2013, p. 14).

Escolhi ficar alguns dias no apartamento de Marcio Silva (um colega da UPF), que estava de férias, localizado nas proximidades da rodoviária, até definir uma moradia com os senegaleses. O apartamento era amplo (dois quartos, dois banheiros, cozinha, sacada e área de serviço), e sua principal vantagem era a localização. Ficava próximo da *dahira mourid* (organização muçulmana da irmandade *muridiyya*) — apenas três quadras

conclusão de graduação em Ciências Sociais na PUC-RS, tratei especificamente da sessão de desobsessão realizada pela minha família, a partir da relação entre os diversos espíritos considerados superiores. Analisei as relações entre as entidades espíritas e os caboclos e pretos-velhos como produto da cultura brasileira que propiciava relações que não tendiam ao conflito (SANTOS, 2000). No mestrado, procurei compreender como dois grupos da Sociedade Espírita Ramiro d' Ávila, em Porto Alegre, constroem sua identidade religiosa mediante a hierarquização das entidades umbandistas e kardecistas (SANTOS, 2005).

de distância — e a uma quadra da loja do presidente da Associação dos Senegaleses de Passo Fundo e de uma pensão onde muitos senegaleses moravam.

Nesses espaços, além de falar da pesquisa, eu salientava a intenção de morar com alguns senegaleses para compreender suas relações familiares. O apartamento, ainda que fosse próximo a esses lugares, mantinha-me distante da convivência com os senegaleses. Meu pedido de um quarto em uma casa com senegaleses era debate nos encontros. Abou Kara (ex-aluno da UPF), que possuía uma loja no centro da cidade, estava ajudando-me a procurar um quarto. “Professor, é difícil encontrar um quarto na casa de um senegalês, nunca vai ter um quarto, os meninos sempre dividem os quartos, quando um sai sempre tem outro no quarto”, explicava ele. Cheikh Bamba, amigo senegalês que conheço desde 2014, ao sair de um apartamento alugado, estava há algumas semanas ajudando-me: “eu não encontrei nada até agora, talvez a gente tenha que dividir com mais senegaleses”, falava desapontado. Eram muitos na busca pelo quarto e meu pedido circulava nos grupos e redes sociais dos senegaleses na cidade.

Ao final do mês, minha preocupação e ansiedade eram visíveis: “estamos procurando uma casa para ti, mas estamos tomando cuidado para que os outros moradores sejam responsáveis, não pode ser qualquer senegalês”, ponderava Abdoulaye Mbaye. Essa ponderação estava orientada por uma concepção de quarto que consideravam ideal para um professor universitário. Acreditavam que as casas com vendedores ambulantes poderiam ser um problema, pois esses quartos muitas vezes serviam depósito às mercadorias, que disputavam espaço com os colchões. Essas casas possuíam intensa rotatividade de senegaleses pelos deslocamentos regionais em busca de oportunidades de trabalho, fazendo com que muitos desistissem dessas moradias. Um amigo senegalês, em entrevista, explicava-me essa dificuldade: “eu nunca mais quero morar com senegalês, eu quero alugar sozinho, por que, no verão, eles viajam para praia para vender, vão para o Senegal e a gente tem que sair da casa, por que fica muito caro pagar todas as contas”.

As moradias e alimentos compartilhados por senegaleses para diminuir custos também foi observado em Nova York por Babou (2002, p. 159). Carling, Menjivar e Schmalzbauer (2012, p. 202) reforçam que essa é uma estratégia dos migrantes pobres (com baixos salários) para manter as remessas às famílias. Figueiredo (2020, p. 262), ao visitar quatro moradias de senegaleses em Porto Alegre, na região central da capital, compartilhando comidas e momentos de confraternização, percebeu que as moradias, em vez de apartamentos, pareciam salas comerciais, nas quais moravam de duas a sete pessoas em cada uma, e essas pessoas dividiam os cômodos para dormir e fazer refeições.

Riccio (2007, p. 113) menciona que morar na Itália é muito caro e que as histórias de vida e profissionais dos senegaleses expressam a importância da ajuda mútua no acesso à moradia, na hospitalidade dos compatriotas nas acomodações iniciais, tendo em vista a dificuldade de acesso aos aluguéis. Imigrantes equatorianos em Nova York vivem em grupos de dois a quatro pessoas em apartamentos de um dormitório, transformando a sala (com colchões no chão) em quarto. O espaço doméstico ocupado pelos imigrantes brasileiros em Londres é negociado diariamente para acomodar necessidades tanto dos vários moradores (na cozinha, sala, banheiro e quartos) quanto dos novos inquilinos para que se sintam em casa (BRIGHTWELL, 2015, p. 67).

O final do mês de janeiro aproximava-se e a perspectiva da moradia em uma casa com senegaleses não se configurava. Estavam empenhados nessa busca sem resultados, porém, eu precisava decidir. Nesse contexto de pesquisa em Passo Fundo, dois campos começaram a se constituir: a pensão Mama África e a *dahira mourid*. A pensão se tornou um espaço importante para compreender como a *keur* (casa) e a *tèranga* (hospitalidade) iluminam as relações dos senegaleses na forma de morar em seus deslocamentos. A *dahira mourid* se configurou em um espaço importante para compreender as relações dos senegaleses com o islã e, em simultâneo, a construção da rede de contatos no Senegal e a minha posição social no trabalho de campo.

É importante salientar que, conforme mencionei anteriormente, minha relação com a temática da migração e os senegaleses foi constituída a partir das atividades de extensão desenvolvidas na UPF e na coordenação do FMHPF. Porém, a relação que eu mantinha com os senegaleses, durante anos, a partir dessas instituições, não se reproduziu no trabalho de campo. Na *dahira*, muitas pessoas desconheciam que sou professor, enquanto na pensão, duvidavam da minha profissão. No próximo item, busco pensar como a racialização do meu corpo na pensão Mama África está circunscrita ora por um ser professor e negro, ora por uma posição atribuída pelos senegaleses.

1.2.1 Mama África: um professor universitário em campo

A Mama África é um prédio de dois pisos, localizado há algumas ruas da rodoviária de Passo Fundo, que serve de moradia para muitas pessoas em deslocamento pela região. A denominação Mama África, que não é de conhecimento público, é uma identificação que circula somente entre os senegaleses. Eu já frequentava o local para divulgar o programa Imigrantes da UPF, sempre o identificando como pensão ou

associação dos senegaleses. Odete, administradora da pensão, quando conversávamos sobre minha pesquisa, não sabia dessa denominação. O prédio pode ser definido tanto como moradia, com 24 quartos, como comercial, com uma loja. A planta baixa (na figura 3) ajuda a entender a configuração da casa.

Figura 3 — Planta Baixa da Pensão, pavimento térreo e superior.



Fonte: Planta baixa projetada por Thaís Rossetto (ex-estudante do Curso de Arquitetura e Urbanismo da UPF)²⁴.

No prédio, em uma porta lateral, há uma sala alugada para Aliou Thiam — presidente da Associação dos Senegaleses de Passo Fundo no período de 2017 a 2019 —, identificada como *lan house* Bra-Sen. Nessa sala, ele prestava serviços de telefonia nacional e internacional, xerox, impressões, *fax*, formatação e manutenção de computadores; faz remessas de dinheiro, vende produtos para pratos típicos senegaleses (pasta de amendoim, pimenta, quiabo) e cosméticos de empresas brasileiras (Natura, Living Products). Além disso, como a associação

²⁴ Agradeço à estudante pela disponibilidade e interesse pela pesquisa que passou uma tarde na pensão fazendo medições e conversando comigo, com Odete e moradores para ter informações para elaboração da planta.

não tem uma sede física própria, o local, pela proximidade com a rodoviária, serve como referência para os senegaleses que estão chegando na cidade e como ponto de encontro. Procuo pensar a pensão Mama África como um lugar de moradia e de administração dos desafios dos senegaleses na cidade, que reitera constantemente as relações com o Senegal. Em virtude da dificuldade de encontrar uma casa para morar com os senegaleses, a Mama África apresentava-se como uma possibilidade. Abou Kara passou-me o contato de seus amigos que moravam na pensão e fui ao encontro deles.

Quando cheguei, a pensão estava com a porta aberta e, ao final de um corredor longínquo, ouvia muitas falas no idioma *wolof*. Chamei por Massamba Seye que, sorrindo, veio ao meu encontro: “Ó, o amigo de Abou, ele falou de você. Entre, a gente está fazendo comida”. Seis senegaleses conversavam alegremente, em volta do fogão, no qual era preparada uma comida típica senegalesa, *thiébou guinar* (arroz com legumes e frango). Quando ficou pronta, colocaram a comida em uma forma de alumínio no chão e distribuíram as colheres. Uma foi dirigida a mim. Era o convite para compartilhar o alimento. Esse foi meu primeiro contato com a hospitalidade senegalesa, inicialmente, através da comida, que, posteriormente, eu compreendi como uma das dimensões da *tèranga* (entendida como honra e hospitalidade), expressa através de momentos de felicidade²⁵. Decidi, nesse momento, que precisava morar na pensão. Massamba havia passado-me o número do telefone de Odete Santos, administradora da casa. Alguns dias depois, no início do mês de fevereiro, fui tratar da locação. Encontrei Odete passando cera vermelha no assoalho do corredor e expliquei-lhe que sou professor da UPF e estava fazendo uma pesquisa sobre os senegaleses. Ficou feliz e explicou-me como chegou na pensão.

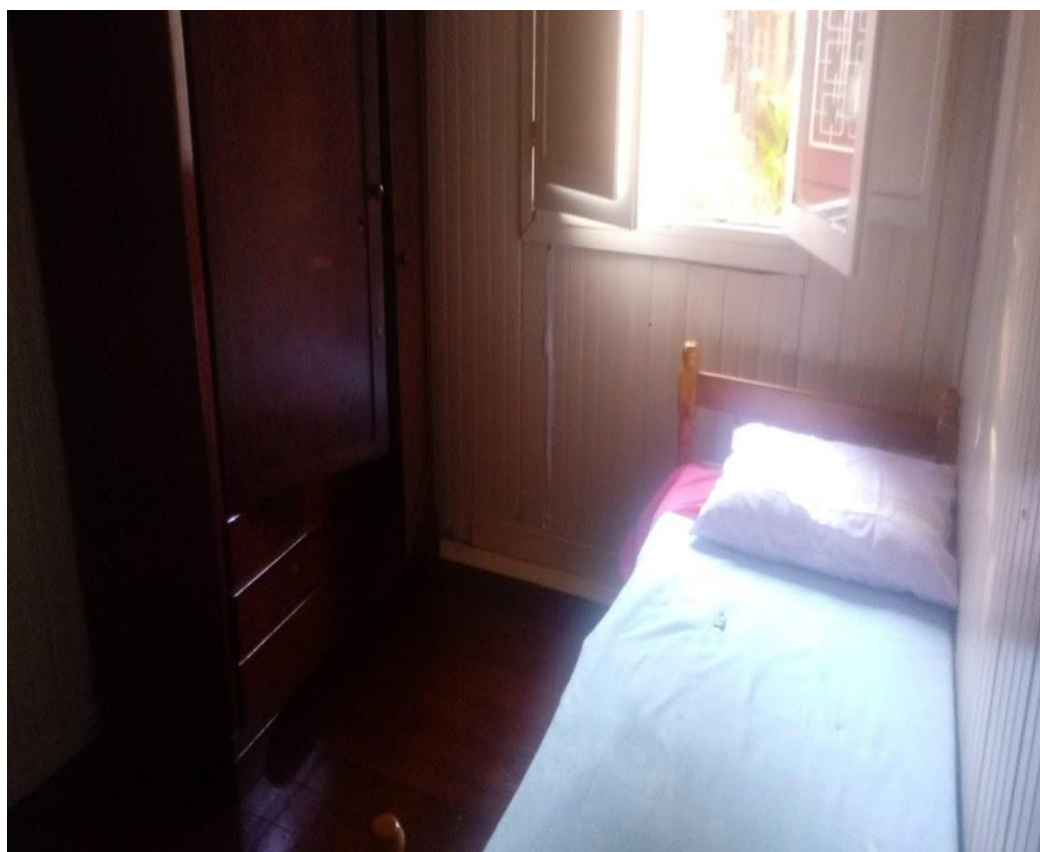
Chico Silva, marido de Odete, morou na pensão no período de 1977 a 1982, quando chegou do Ceará e recebeu, em agosto de 2018, o convite da proprietária para arrendá-la, com algumas reformas à vista. Nesse período, final de 2018 e início de 2019, fizeram mudanças perceptíveis a alguns senegaleses que foram moradores, anos atrás. Um desses, que atualmente mora na Argentina, em visita aos amigos, relatava, impressionado com a limpeza: “está muito diferente, pintaram e está organizado”. Essa pensão foi a primeira moradia para muitos senegaleses na cidade.

Odete dividia seu tempo entre a administração da pensão, de segunda a sexta-feira, das 8h às 18h, e a auxílio na banca no camelódromo, com a venda de brinquedos e produtos eletrônicos, administrada por seu marido Chico. Aluguei um quarto com cama, roupeiro, mesa

²⁵ A *tèranga* e sua importância na dinâmica da *keur* (casa) é abordada no capítulo quatro.

e cadeira (conforme a figura 4), que transparecia simplicidade, tranquilidade e silêncio. O aluguel do quarto permitia a utilização da cozinha (com geladeira, pia e fogão), banheiro (com chuveiro quente) e área de serviço com tanque e varal. Passei a semana vivendo entre o apartamento de Marcio e a pensão, o que dificultava a compreensão da dinâmica da vida dos senegaleses na pensão. Retirei meus pertences do apartamento, entreguei a chave ao Marcio e me instalei no quarto. Viver na pensão me permitiria realizar a pesquisa a respeito dos fluxos dos senegaleses em Passo Fundo e de suas relações familiares e, além disso, compreender a organização da casa e seus moradores.

Figura 4 — Meu quarto na pensão Mama África.



Fonte: Acervo do autor.

Morar com os interlocutores também foi a estratégia adotada por Lopez (2019, p. 21) para desenvolver seu trabalho de campo junto aos imigrantes e refugiados muçulmanos que realizavam o corte *halal* em um frigorífico em Santa Catarina, o que permitiu, através da convivência diária de quatro meses, acompanhar de perto seu cotidiano. O autor relata que, morar com os interlocutores, no mesmo bairro onde estava localizada a planta frigorífica, permitiu acesso a quase todos os muçulmanos que trabalhavam no corte *halal* (*ibid.*).

Odete, ao chegar entre 7h e 8h para seu dia de trabalho, explicava que a pensão tinha muitos moradores senegaleses, mas também de outras nacionalidades (como equatorianos e togolês), estados (bairianos e mineiros) além de gaúchos de outras cidades. A presença desses moradores oscilava conforme as oportunidades de trabalho pela região. Um baiano, cantor de axé, estava trabalhando em um frigorífico até juntar dinheiro para fazer um curso de segurança. Um togolês trabalhava no turno da noite em um frigorífico e dois equatorianos vendiam roupas e tênis pelas ruas da cidade.

Minhas intenções na casa e a condição de professor da UPF nos primeiros meses foram duvidosas. O que faz um antropólogo? Essa é uma das interpelações mais difíceis de serem respondidas no trabalho de campo. Geertz (2001, p. 86-90), sem pretensões de responder o que fazemos, salienta essa dificuldade.

Uma das vantagens da antropologia como empreitada acadêmica é que ninguém, nem mesmo os que a praticam, sabe exatamente o que ela é (...). Costuma-se perguntar aos antropólogos, e eles se perguntam a si mesmos, em que sua atividade difere do que fazem o sociólogo, o historiador, o psicólogo ou o cientista político, e eles não tem nenhuma resposta pronta, exceto que sem dúvida há uma diferença (...). O que fazemos que os outros não fazem, ou só fazem ocasionalmente, e não tão bem-feito, é (segundo essa visão) conversar com o homem do arrozal ou a mulher do bazar, quase sempre em termos não convencionais, no estilo “uma coisa leva a outra e tudo leva a tudo o mais”, em língua vernácula e por longos períodos de tempo, sempre observando muito de perto como eles se comportam”. (GEERTZ, 2001, p. 86-90).

A antropologia, como uma disciplina constituída a partir da relação de alteridade, é uma ciência social na qual a sociabilidade é o principal instrumento (*ibid.*, p. 91). O cerne da questão no trabalho de campo é, para Goldman (2006, p. 167), “[...] a disposição para viver uma experiência pessoal junto a um grupo humano com o fim de transformar essa experiência pessoal em tema de pesquisa que assume a forma de um texto etnográfico”. A característica fundamental da antropologia é o “[...] estudo das experiências humanas, a partir de uma experiência pessoal (*ibid.*) que permita estabelecer laços afetivos (FERREIRA, 2007, p. 65).

Os senegaleses moradores da pensão conheceram-me como professor através de seus amigos, o que conferia algum crédito à informação. Mas, como eu passava o dia na pensão ou em deslocamentos eventuais pela cidade, pairavam incertezas sobre “meu trabalho”. Um professor que passa o dia conversando com as pessoas, no quarto escrevendo ou caminhando com os senegaleses pelo centro da cidade? Um professor que não dá aula na universidade? Essas eram as interpelações que eu ouvia.

Para os senegaleses, essas dúvidas estavam relacionadas aos conceitos *wolof* de *waañ* (cozinha) e *waar* (trabalho), permeadas pelo gênero. O trabalho das mulheres é na cozinha (*ca*

waañ wa) ou na casa (*ca keur ga*), enquanto, para os homens, é somente trabalho (*waar*). Nessa distinção *wolof*, o trabalho da mulher é tudo que é realizado dentro casa, especialmente na cozinha, distinto dos homens, considerado o verdadeiro trabalho, destinado prioritariamente às responsabilidades financeiras. Hann (2013), ao desenvolver sua etnografia sobre família e a vida das mulheres em Dakar, encontrou dificuldades para comunicar seu *status* de pesquisadora e, com o desenvolvimento da pesquisa, cometia os deslizes de questionar às mulheres se trabalhavam (*ibid.*, p. 235)²⁶.

Em Passo Fundo, eu ouvia narrativas de que as mulheres no Senegal não precisavam trabalhar ou não trabalhavam, isto é, de que o sustento financeiro da casa é responsabilidade dos homens, mesmo daqueles em deslocamento. Madiba Gasama, um dos moradores mais antigos, um dia, pela manhã, na pensão, enquanto costurava uma bolsa para mim, comentava que sua esposa estava formando-se em Medicina. Comentei que, provavelmente, logo ela conseguiria um bom emprego e o ajudaria no sustento da casa. Enfaticamente recriminou-me, afirmando que todo o dinheiro que ela ganhasse com seu emprego seria de uso exclusivo dela, ou seja, ela não tinha obrigação com a manutenção das despesas da casa.

Porém, como observei no Senegal, as mulheres trabalham, especialmente, como vendedoras em *tabl* (barracas montadas em frente às casas, nas esquinas, nas quais são vendidos peixes, lanches de *fataya*, legumes e verduras) ou de cosméticos e roupas, de porta em porta. Por isso, é importante não conceber essas demarcações tão rígidas e fixas entre trabalho e gênero. A migração produziu novos arranjos nas famílias senegalesas e as mulheres passaram a contribuir com as despesas domésticas, pois o marido não tem condições de arcar com todas as despesas, o que legitima sua atividade financeira (SALL, 2012, p. 139). O papel das mulheres senegalesas (mães ou esposas) na *keur*, que, muitas vezes, é apresentado como secundário e em uma condição de submissão, precisa ser rediscutido (DIA, 2014), pois elas constroem estratégias econômicas e desenvolvem outras práticas matrimoniais que induzem a novos papéis conjugais e sociais (*ibid.*, p. 377)²⁷.

O *status* de Ivy Mills (2011, p. 4), como pesquisadora, foi resultado do seu vínculo com a elite de Dakar, seu emprego como professora da Universidade de Suffolk (campus Dakar), seu casamento em uma família *wolof* (com uma legitimidade de esposa, nora, mãe) e sua conversão ao islã. A autora (MILLS, 2011), a partir desse vínculo, percebeu que precisamos

²⁶ As relações de gênero e trabalho na casa serão aprofundadas no capítulo quatro.

²⁷ No capítulo quatro abordo o trabalho domésticos das mulheres e aqueles para sustento financeiro da casa.

desconstruir a ideia de mulher senegalesa monolítica indiferenciada, que se opõe ao homem senegalês, gerando análises excessivamente simplificadas (*ibid.*, p. 10).

Para os amigos senegaleses em Passo Fundo, o trabalho de um homem implica necessariamente em sair de casa, porém, grande parte do meu era realizado na pensão. A relação de gênero presente na casa não permite, seguindo a perspectiva de Bourdieu (1999, p.151), afirmar que a mulher esteja presa à casa, a menos que se considere que os homens estão excluídos dela durante o dia. Nesse sentido, havia dificuldade em compreender que meus recursos financeiros eram oriundos da atividade que eu realizava na pensão. Aliou Diao, senegalês que vendia mercadorias pelo centro da cidade, questionava sobre minhas atividades profissionais: “quando tu vais trabalhar?”, “que dia tu vais na UPF dar aula?”

No período da tarde, quando os senegaleses que trabalham no turno da noite ou aqueles que estão à procura de emprego utilizam esse turno para cozinhar, eu aproveitava para explicar minha permanência na pensão. Um deles é Massamba Seye que, nos meus primeiros dias na casa, enquanto fazia *thiebou guinar* (arroz com legumes e frango), explicava-me quem morava na casa e os seus cômodos. Na mesma proporção em que respondia aos meus questionamentos sobre o funcionamento da casa, tentava entender a minha presença naquele espaço.

Aos demais moradores, permanecia uma incógnita. O que fazia um professor universitário morando na pensão? Explicar que me encontrava em licença para fazer uma pesquisa não elucidava minha posição social de professor universitário naquele lugar. O diálogo com Cristina Silva, negra, gaúcha, que residiu na pensão por cinco meses, após a separação, na qual perdeu sua casa e móveis, enquanto aquecia em uma panela arroz e feijão, é ilustrativo. Ela interpelava-me se eu era realmente professor da universidade e as razões que me levaram a morar na pensão. “Sou professor da UPF e estou fazendo uma pesquisa com os senegaleses”. Não convencida, após minha saída ao quarto, comentou com outro morador: “ele deve ser louco, deve ter acordado um dia no seu belo apartamento e pensado: quero ser pobre, aí veio morar aqui, eu quero só ver o dia que eu acordar bem louca, se eu terei um dia na riqueza”.

Havia uma certa confusão, que a afirmação de Cristina reitera e estava presente na concepção de outros moradores da pensão, que minhas atitudes não elucidavam. Professor universitário é branco e tem dinheiro. Eu, um homem negro, que morava na pensão (consequentemente pobre como todos os outros moradores) poderia ser professor? O estranhamento a minha presença nesse espaço devia-se ao fato de que a raça, como conceito nativo, define posições sociais (GUIMARÃES, 2003, p. 99). A pensão pode ser um lugar para negros e pobres, mas não para um professor universitário.

Desde 2010, eu sou professor da UPF e, nos trajetos que eu fazia antes da pesquisa de campo, minha posição estava circunscrita a essa profissão. Na pesquisa, ao me deslocar por outros lugares por longos períodos, sem qualquer identificação institucional, minha profissão era duvidosa. A profissão de professor, enquanto nebulosa, era acionada pela proprietária e moradores da casa para conferir *status* à moradia. Odete, quando um novo inquilino buscava informações, mostrava os quartos e, ao ser questionada se o local era tranquilo e familiar, afirmava: “aqui não pode ter muito barulho e nem bagunça, no quarto oito mora um professor da UPF”.

Quando um morador brasileiro levou a namorada para conhecer a pensão, ela não gostou do local e o aconselhava a procurar outra moradia. Ela ressaltava ser uma moradia familiar, porque tinha um professor da UPF que também morava na casa. “Vocês são uns idiotas [Odete e ele] de acreditar que ele é professor, se tu disseses que é aluno da UPF, ela vai acreditar”, afirmava a namorada contrariada.

À medida que os meses foram passando e o semestre acadêmico foi iniciado na UPF, outra leitura sobre minha posição surgia. Muitos amigos, alunos e colegas, que ainda não sabiam do meu retorno à cidade, ficaram espantados ao ver-me, pois acreditavam que eu ainda estava morando no estado de São Paulo. Como estava de licença-interesse, meu retorno a Passo Fundo não implicava no retorno à docência na universidade. Explicava que meu retorno à cidade, e não à UPF, era para realizar a pesquisa de campo. Estava morando com os senegaleses em uma pensão, próxima da rodoviária. É difícil, para não antropólogos, compreender o grau de envolvimento que uma etnografia exige. “Eu acho que vocês da antropologia complicam demais, é preciso morar com as pessoas para fazer a pesquisa? Bastava passar alguns dias visitando-os. Tu não vais ganhar um assento no céu fazendo voto de pobreza”, dizia uma professora da UPF. A professora, assim como pesquisadores de outras áreas do conhecimento, conforme percebeu Uriarte (2012, p. 2), desconhece que etnografia, para os antropólogos, é como um mergulho profundo.

Situação de estranhamento também acontecia com estudantes dos cursos das áreas da saúde, que me encontravam naquele lugar, pois o hospital localizado a poucos metros da pensão é campo de estágio deles. Alguns estudantes, ao deixarem seus carros em frente à pensão, comentavam “aquele parece o professor Fred”, “o que o Fred vai estar fazendo aqui?” Ouvia os comentários enquanto tomava chimarrão com Odete e, para não deixar dúvidas, indagava: “Como estão esses meus alunos?” Eles cumprimentavam-me e explicava-lhes a pesquisa e que

estava morando na pensão: “professor, só o senhor mesmo para fazer isso” — afirmou um deles, espantado.

Ivani de Melo, aluna da universidade e funcionária do hospital, na época casada com um senegalês, desde que me encontrou a primeira vez na frente da pensão, constantemente passava para ver-me ou deixar recados com Odete. Contatei Ivani para saber sobre o atendimento de emergência para tratar de uma amigdalite. Cheguei no hospital por volta de meia-noite e, após uma hora de espera, fui atendido por uma médica que, sem olhar para minha garganta, receitou Benzetacil, aplicada no próprio local. Tive abrupta melhora, porém, em dois dias, retornei ao hospital com os mesmos sintomas, acompanhado da aluna. Fizemos os procedimentos de espera e, então, ela me apresentou às suas colegas como seu professor na UPF. A funcionária da recepção, ao checar no cadastro de atendimento com meus dados (como o endereço), demonstrou surpresa sobre a minha profissão, apontando para pensão: “o senhor é professor da UPF e mora ali (apontando para pensão)?”

Na *dahira*, também pairava um certo constrangimento ao saberem que eu estava morando na pensão. Grande parte dos senegaleses passou por ali em algum período da sua trajetória por Passo Fundo, mas tiveram a intenção de sair. Aqueles que participam da *dahira* constantemente relatavam que a Mama África não seria um espaço para minha moradia. Baseados, provavelmente, em suas experiências de anos atrás na pensão, diziam haver muita sujeira, bagunça. Algumas mulheres brasileiras casadas com senegaleses questionavam-me, sem acreditar, “tu estás morando mesmo na Mama África?”. Eu explicava a importância daquele lugar para minha pesquisa e elas reiteravam ser um lugar inadequado para mim. Nenhuma delas conheceu o local com a nova administração e, provavelmente, suas impressões eram de uma pensão do passado.

A minha posição de homem negro, mesmo com as minhas características fenotípicas (cabelo, tom de pele), pareciam ser menos problemáticas que a minha profissão de professor para morar na pensão. Esse espanto, de um professor da Universidade de Passo Fundo morar na pensão, pode estar relacionado à forma de vida que a maioria dos professores possuem. Grande parte deles possui carro particular e raramente utilizam o transporte público. Moram em condomínios, em bairros nobres ou em apartamentos na região central da cidade. Nesse universo de professores, quase sempre ministramos aulas de camisas de manga longa e sapato.

Ao morar na pensão, passei a circular por uma região da cidade que circulam somente os professores vinculados à área da saúde, que mantinham atividades no hospital, ou aqueles que se deslocam à rodoviária. Desfiz-me de um vestuário social e passei a usar roupas

esportivas, que facilitavam caminhar e utilizar os ônibus para os deslocamentos mais longos pela cidade. Porém, com frequência eu ouvia dos outros moradores: “você é professor da UPF e não tem carro?” Os alunos que me encontravam pelo centro da cidade comentavam: “é estranho ver o senhor de tênis e abrigo”. Esse comportamento, que passei a adotar ao morar na pensão, fazia com que os moradores brasileiros tivessem dificuldade em me identificar como negro e professor da UPF, por outro lado, tinham dificuldade em compreender as razões porque eu morava ali. Em contrapartida, na *dahira*, eu sentia-me negro o que, de alguma forma, aproximava-me dos senegaleses. Foi nesse contexto de novas designações que participei da *dahira*.

1.2.2 Dahira Moukhadimatoul Khidma Touba Passo Fundo: posições sociais relocadas

O Programa de Acesso ao Ensino Superior e Técnico da UPF tinha previsão de início no primeiro semestre de 2017. Por isso, no mês de janeiro daquele ano, fiz inúmeras reuniões com os imigrantes para falar sobre o programa. Um desses encontros foi nas proximidades da rodoviária da cidade. O encontro foi realizado em uma casa localizada no segundo piso de uma oficina mecânica desativada, onde havia uma grande sala às reuniões, cozinha e dois quartos. Foi-me dado alguns minutos para explicar o programa, com a sala lotada de senegaleses homens, pois eles tinham uma longa pauta sobre os seus desafios na cidade para debater. Permaneci ali até o final da reunião, quando alguns vieram tirar dúvidas particulares. Esse encontro demarcou meu reconhecimento pelos senegaleses nas ruas da cidade e, em simultâneo, muitos deles participavam das atividades da universidade. Éramos corpos negros que se constituíam nos espaços do FMHPF e da UPF. Porém, a partir de 2019 passei a participar da *dahira* denominada Moukhadimatoul Khidma Touba Passo Fundo (popularmente identificada como *dahira* de Passo Fundo) e fui constituindo-me em outro lugar social.

Em janeiro de 2019, após dois anos, eu retornava ao mesmo local. Nesse momento, diferentemente da minha participação em 2017, que alguns denominavam como reunião da associação dos senegaleses, eu participaria de uma *dahira*. Essa é uma organização que, como fonte de capital social, cumpre funções religiosas e seculares, presente tanto no Senegal quanto nos países em que os *mourids* estejam em deslocamento (BABOU, 2002, p. 153)²⁸.

²⁸ Inúmeros estudos já foram realizados investigando as *dahiras* pelo mundo, Babou (2002) nos Estados Unidos da América; Iglesias (2014) na Espanha; Riccio (2008) na Itália; Reiffen (2017) na Argentina; Heil (2018) no Rio de Janeiro e Romero (2017) em São Paulo.

Nesses deslocamentos, as práticas religiosas e os tipos de religiosidade são reorganizados, recompostos pelos *mourids* em cada lugar de migração, não como um movimento religioso que estrategicamente descentraliza seu culto, mas como os dispositivos da irmandade que foram exportados, realocados e reinventados ao contexto local (BAVA; GUÈYE, 2001, p. 420). A *dahira* também pode ser compreendida como um espaço de construção de sociabilidade *mourid* e um lugar de fluidez da experiência do indivíduo para realização de rituais corânicos (ROMERO, 2017, p. 280). Procuo pensar a *dahira*, mais que uma organização da irmandade como os trabalhos acima citados, como um fazer que se desloca transnacionalmente com os *mourids* (em Passo Fundo, Porto Alegre, São Paulo, Estados Unidos da América, Canadá, Espanha), assim como pelos territórios da cidade (praças, ruas, ginásio, escolas, casas), como possibilidades de promover uma experiência de celebração de Amadou Bamba e o Senegal em perspectiva. As palavras de um senegalês convidando-me para uma *dahira* dão a dimensão desse fazer.

Sábado a gente vai fazer *dahira* lá em Tapejara [100 km de Passo Fundo], a gente vai receber o Serigne Cheikh Awa Balla Mbackè, bisneto de Amadou Bamba. Todo mundo vai, a gente vai alugar um ônibus para sair pela manhã, vamos fazer almoço, à tarde vamos fazer uma caminhada pelo centro da cidade, até a praça em homenagem à Amadou Bamba. Os bayefall vão tocar e dançar. Vai ser uma *dahira* grande, tu vais?

A *dahira*, na diáspora, foi pensada como ponto de encontro em que os símbolos *mourids* são acionados, recriando, no estrangeiro, um microcosmo em que o *ethos* e a visão de mundo *mourid* são reafirmados (DIAZ, 2017, p. 25). Tenho dificuldade em conceber a *dahira* como um *ethos* em que os valores *mourids* sejam acionados tal como no Senegal ou em qualquer deslocamento. A *dahira* não é um modelo ritualístico acabado e definitivo, mas “[...] uma tentativa de decifrar, interrogar e provocar um deslocamento reflexivo, considerando os sentidos e experiências da vida cotidiana” (ROMERO, 2017, p. 281) dos senegaleses em fluxo entre Passo Fundo, Porto Alegre e São Paulo e o Senegal. Procuo pensar a *dahira* mais como um fazer, que vai constituindo-se nos deslocamentos transnacionais dos senegaleses. Ao longo deste trabalho, utilizo duas denominações *dahira mourid* e *dahira bayefall*.

A “Casa de Serigne Touba”, como um dos muitos nomes de Amadou Bamba, possui também a denominação de somente *dahira* ou *dahira mourid*. Os encontros, tradicionalmente, acontecem aos domingos à tarde com orações, mas não estão excluídas atividades durante os outros dias da semana. A *dahira* é uma casa que, com imagens da cidade de Touba, Amadou Bamba e outros *marabouts* da irmandade dispostas pelas paredes, faz referência ao Senegal. O objetivo da casa é acolher os senegaleses em deslocamentos, como ocorreu comigo em Porto

Alegre (na confecção do passaporte dos senegaleses) e em São Paulo (na *Journée Khassida*), assim como em Passo Fundo nos quartos que a casa comportava²⁹.

No domingo, pelas 15h30min, eu ficava sentado em frente à pensão com os outros moradores, para encontrar uma companhia à *dahira*, de modo a não cometer gafes iniciais em campo. Estavam morando na pensão, nos primeiros meses de 2019, com quatro senegaleses *mourids*, mas somente um frequentava a *dahira*. Convidava Massamba Seye, um desses senegaleses, para irmos juntos, mas ele desconversava, afirmando que iria depois ou que estava cansado. Adan Diene era o único morador da pensão assíduo aos encontros, mas não era muito receptivo a conversas. Quando o convidava para irmos juntos, desconversava ou partia antes do horário. O trajeto à *dahira*, daqueles que vinham caminhando do centro da cidade ou de ônibus, passava pela frente da pensão. Alguns dos meus amigos que faziam *dahira* em 2017 se deslocaram para outras regiões do estado ou país. Porém, eu ainda tinha muitos amigos que participavam da *dahira*, mas, por conta do trabalho ou de compromissos familiares, não eram assíduos.

Contudo, sempre aparecia algum senegalês para me acompanhar e foram poucas vezes que fiz o trajeto de menos de cinco minutos sozinho. Moustapha Diouf, que deixava sua motocicleta em frente à pensão, acompanhava-me. Eu já o conhecia desde 2017 e, no trajeto, eu lhe explicava sobre minha pesquisa e minhas intenções em frequentar a *dahira*. Moustapha orientava-me para que, no final da escada, retirasse o calçado e o deixasse no armário e, então, sentasse-me no sofá. Em uma sala ampla vinte senegaleses homens e três mulheres brasileiras (casadas com eles) se dividiam sentados em dois sofás de três lugares, um colchão e tapetes. Alguns senegaleses já tinham me visto na cidade e vinham ao meu encontro, para me cumprimentar. Mas, para a maioria, a minha presença naquele lugar era uma incógnita e, por isso, cumprimentavam-me com um balançar de cabeça. Esses ainda identificavam minha presença como um professor da UPF e aguardavam que, tão logo, minha presença fosse esporádica e pontual.

Constantemente, eu observava Moustapha e Assguede Ndiaye, presidente da federação das *dahiras* do Rio Grande do Sul, explicando aos *mourids* que eu sou professor da UPF e estava fazendo uma pesquisa. À medida que as semanas foram passando, e a minha presença tornou-se cada vez mais constante, aumentava a suspeita sobre minhas intenções. Assguede, que conheço desde 2013, conversava comigo, tentando familiarizar-me no grupo, assim como Khadija (sua filha nascida no Brasil a partir do casamento com uma mulher brasileira),

²⁹ Essas viagens, que permitiram meu lugar social como bayefall, estão desenvolvidas no capítulo dois.

explicava-me o que seria feito em cada momento da *dahira*. O início do encontro, com a *djouli* (oração) feita individualmente, conforme a chegada, colocava-me numa situação constrangedora. Khadija, determinada vez, ao levantar de meu colo, após explicar-me o que se fazia na *dahira*, interpelou-me “eu vou fazer a oração, tu vais fazer com a gente?” — não sabia o que responder. “Está aqui, tem que fazer, todo mundo faz, eu vou fazer lá atrás com as mulheres” — emendou ela. Lembrei-me da afirmação de Geertz (1997, p. 106) que “[...] não saberemos o que é uma luva de apanhador se não conhecemos o jogo de beisebol”.

Para entender a *dahira*, era fundamental fazer a *djouli*. Coloquei-me ao lado de um senegalês e copiei seus movimentos. Parecia que todos estavam me olhando e julgando minhas gafes. Porém, estavam todos concentrados em suas orações. Aquele que está iniciando, como eu, não elabora boas performances, mas o mais importante é fazer sabendo que não alcançará a perfeição (FERREIRA, 2007, p. 345). A partir desse dia, as relações passaram a ser mais amistosas e aqueles, antes desconfiados, passaram a se interessar pela pesquisa.

Em outro espaço da casa, um grupo (que variava de seis a dez *mourids*) fazia o *kourel*. Poucos metros antes de chegar na casa, o *kourel*, com cantores com vozes graves e agudas, anunciava que a *dahira* já havia iniciado. Quem passasse na rua, especialmente pelo idioma, dificilmente compreenderia. O *kourel* é “[...] uma estrutura que consiste em um circuito de cantores que recitam, a viva voz, as *Khassidas* de Ahmadou Bamba” (ROMERO, 2017, p. 280). No desenvolvimento do *kourel*, a *khassida* é fundamental, tanto que, em algumas *dahiras*, como em São Paulo, o ritual é denominado *kourel khassida* (*ibid.*), enquanto em Passo Fundo é somente de *kourel*.

As *khassides* (plural de *khassida*), inseridas em um processo de resistência cultural e independência religiosa, são poemas escritos por Amadou Bamba e cantados como louvor (THIAM, 2010, p. 96). A produção das *khassides* envolve muito mistério. Uma narrativa recorrente era sobre as condições da prisão de Amadou Bamba no exílio, no Gabão. Os colonizadores franceses colocaram Amadou em uma cela estreita, de modo a não permitir que ele se deitasse, fizesse as prostrações de tronco ou se ajoelhasse à oração. Quando perguntava suas dimensões, demonstravam que ele não conseguia dar um passo. Naquele período, ao permanecer tanto tempo em pé, teria escrito toneladas de *khassides*. Ao questionar se eram realmente sete toneladas, conforme a literatura informa (ROSSA, 2018, p. 22; THIOUNE, 2019 p. 33), algumas pessoas confirmavam, enquanto outras, conferindo mais mistério, reiteravam que ainda haviam muitas *khassides* escondidas e que a produção era muito maior, pois Amadou Bamba é o *grand marabout*.

As *khassaides* são muito populares, tanto nas *dahiras*, onde os *mourids* estão em deslocamento transnacional, quanto no Senegal. Nas ruas senegalesas, observei pessoas lendo as *khassaides*, que estão à venda em lojas de artigos muçulmanos, são ouvidas nas rádios, nos ônibus e taxis. A *khassida* está presente na vida dos *mourids*. Na *dahira*, em Passo Fundo, não foram raras as vezes que, no início da tarde, ao organizar as aulas de português que ministrava, encontrasse *mourids* por horas lendo silenciosamente as *khassaides* com prostrações de tronco para frente e para trás (orando). As *khassaides* são um conjunto de livros com normas e proteção para conduzir os comportamentos e ações dos *mourids* (ROMERO, 2017, p. 279), fundamentados na relação do islã com a política, educação e a sociedade *wolof* (IGLESIAS, 2014, p. 78).

Os textos são louvados pelos *mourids* sentados ao chão, sobre tapetes, tendo à sua frente o *fégo* (aparador de madeira às *khassaides*), segundo a potência rítmica de cada um, exigindo esforço físico intenso. Com um olhar mais atento, foi possível perceber que o *kourel*, como uma leitura contínua da *khassida*, tem papéis definidos para cada cantor. Dois *mourids* desempenham a função de *diewrine kourel* (coordenador do *kourel*), comandando toda recitação (ritmo e textos). Eles são facilmente identificados pelo tom de sua voz, mais alto que os demais. As mãos eram aliadas na recitação, ora para solicitar mais ritmo ou suavidade, ora para indicar a mudança de página. Em alguns momentos, o canto atinge tons altos (como gritos), como se quisessem avisar alguém, para além do Oceano Atlântico ou ao céu, exigindo que a mão direita fosse colocada sobre o ouvido e olhos cerrados na intensidade das palavras proferidas. Em outras ocasiões, mesmo sem identificar o sentido das palavras árabes, estava recitando a *khassida* com o *kourel* enquanto tomava café *touba*³⁰.

Posteriormente, havia um debate sobre os desafios da migração na cidade, organização para viagens ou celebrações, enquanto tomávamos café *touba*. Determinado dia, por conta do calor, resolvi ir de bermuda. Logo na entrada, dei-me conta de que ninguém estava com as pernas à mostra. Uma menina, mesmo de vestido, usava uma calça *legging*. Ninguém falou nada ou fez qualquer tipo de censura sobre minha roupa, mas percebi que não estava respeitando a etiqueta. Moustapha Diagne (tesoureiro da *dahira* no período do trabalho de campo) explicou-me, posteriormente, que, para a oração, deve-se ter um cuidado com a roupa: não usar camiseta cavada e as bermudas ou calças devem cobrir o joelho. Minha vontade era de sumir e, a todo momento, eu tentava encolher as pernas e esticar a bermuda.

³⁰ Esse é um café preparado com *jaar* (uma especiaria senegalesa).

Participei da *dahira* nesse espaço durante os meses de janeiro, fevereiro e março de 2019, e, ao final do último mês, eles passaram a fazê-la em outro local, assim como já ocorrera em outros períodos. Segundo Assguede Ndiaye relatou-me, no ano de 2010, a *dahira* era feita na Mama África; em 2014, na Associação Beneficente Muçulmana de Passo Fundo, no centro da cidade, também conhecida como mesquita³¹; em 2015, passou a ser feita no prédio da oficina mecânica, próximo à rodoviária; em março de 2019, foi transferida para o bairro na entrada da cidade, onde ficou até 2020. Esses fluxos, realizados em um intervalo de 10 anos, consideravam o preço do aluguel e a arquitetura do imóvel que contemplasse sala de oração, biblioteca, escritório, sala de reunião e cozinha. A *dahira*, embora tenha um endereço físico, é mais que um lugar, é um encontro que se desloca constantemente pelos espaços da cidade, assim como pela região.

Neste capítulo, abordei a minha aproximação com a temática da migração e com os movimentos sociais negros de Passo Fundo, a partir dos projetos de extensão que desenvolvia na UPF e na coordenação do FMHPF. Na atuação pela luta dos direitos de afro-brasileiros e imigrantes na cidade, percebi como o racismo é atravessado pelas configurações da noção de raça, interseccionada pelos marcadores de classe e de nacionalidade. Apresentei os dois lugares que constitui ao trabalho de campo: a pensão Mama África e a *dahira mourid*. Na pensão, que eu constitui como lugar de moradia com os senegaleses, fui percebendo os desafios de ser reconhecido como professor, especialmente pelos marcadores de raça (negro) e classe, que pareciam contraditórios naquele lugar. Na *dahira mourid*, inicialmente, minha dificuldade era explicar as intenções do antropólogo no trabalho de campo.

A *dahira* foi fundamental para constituição do meu lugar na pesquisa. Não era mais o professor da UPF ou o coordenador do FMHPF, adquiri novas posições sociais, definidas contextualmente por meio de marcadores de diferenciação, como nacionalidade, classe social e raça. No próximo capítulo, abordo o meu lugar social como *bayefall*.

³¹ Ao longo da tese utilizarei a denominação mesquita, pois assim que a Associação Beneficente Muçulmana de Passo Fundo era nomeada no cotidiano.

2 UM ANTROPÓLOGO *BAYEFALL*: ELE É MUÇULMANO, MAS ELE AINDA NÃO SABE

Em fevereiro de 2019, durante o trabalho de campo em Passo Fundo, eu já participava da *dahira* há algumas semanas tentando compreender sua dinâmica. Fazia a *djouli* (oração) com as prostrações de tronco. Aprendia a tomar *café toubá* e a comer *beignet* (bolinho frito com sabor de laranja e coco com noz-moscada) com a mão direita, pois a mão esquerda é considerada impura³². Participava de celebrações muçulmanas e das visitas de *marabouts* vindos diretamente do Senegal. Essas atividades são gratuitas, ou seja, nenhuma pessoa, seja ela senegalesa, brasileira ou de qualquer outra nacionalidade pagava. Porém, a realização dessas atividades tem um custo financiado pelos próprios *mourids*.

Eu passava grande parte das tardes e noites de domingo, das 15h às 20h fazendo todas as refeições na *dahira*. Nesse intervalo de cinco horas, era comum que eu acompanhasse alguém ao mercado do bairro para comprar açúcar, farinha, água e café. Esses mantimentos eram de uso semanal, mas em ocasiões especiais, eram compradas carnes (frango ou gado), refrigerante, arroz, legumes e verduras às festividades. Por várias vezes, ao passar na atendente do caixa, tentei pagar pelas compras e fui repreendido. Em uma das vezes que Moustapha Diagne deu-me carona à *dahira*, salientou que eu não poderia pagar pelas compras do mercado, porque essas são obrigações dos *mourids*. “Todos que estão na *dahira* contribuem” — ressaltou. Levando em conta que eu estava constantemente na irmandade, perguntei se poderia também contribuir. Não houve nenhuma objeção para que eu contribuísse com *hàddiya* (doação).

Semanas depois, identifiquei que Moustapha tinha um caderno com as doações e constava meu nome em uma linha. A *hàddiya* não é somente uma doação em dinheiro, têm muitas relações envolvidas. Não é uma doação à irmandade de uma forma desinteressada, doa-se na esperança de ser recompensado por Allah. Procuo pensar que a *hàddiya*, como uma forma de circulação de dinheiro na *dahira*, como uma espécie de dom no sentido de Mauss (2003), para além do seu aspecto utilitarista. Ela tem o caráter de um dom que pode ser qualificado como “[...] qualquer prestação de bens ou serviços realizados, sem garantia de retorno, com o objetivo de criar, nutrir ou recriar o vínculo social entre as pessoas” (GODBOUT; CAILLÉ, 1992, p. 28, tradução minha)³³. A *hàddiya*, como uma doação feita à *muridiyya* não tem a irmandade como finalidade última, é destinada a Allah para ele recompense seus *talibes*

³² No capítulo quatro, ao abordar as refeições nas casas, desenvolvo a importância de comer com a mão direita.

³³ “[...] *qualifions de don toute prestation de bien ou de service effectuée, sans garantie de retour, en vue de créer, nourrir ou recréer le lien social entre les personnes*”.

(discípulos) em bênçãos. Não é uma doação destinada a uma pessoa, é sempre coletiva, como se fosse enviada aos céus como solidariedade. A circulação de dinheiro cria redes vitais para compreender as estratégias de enfrentamentos aos problemas, pois “[...] as pessoas dão e tomam não porque necessitam, mas para facilitar sua conexão social. Elas dão dinheiro para criar as conexões e desenvolvem conexões a fim de obter dinheiro” (MILLER, 2013, p. 195).

A solidariedade na *muridiyya* já é uma prática difundida em vários estudos. No Senegal, essa solidariedade comunitária e religiosa é destinada fim de traçar deslocamentos, mesmo aqueles que possuem baixo investimento econômico (SAKHO; DIAGNE; SAMBOU, 2017, p. 39). A solidariedade é um princípio que rege a irmandades, desde seu início, dentro de uma rede urbana, profissional, familiar ou local, a partir da relação entre o *marabout* (liderança muçulmana) e o *talibe* (discípulo) (BAVA, 2004, p.135). As redes muçulmanas em deslocamentos transnacionais também vão mudando de acordo com os recursos que aparecem ou desaparecem, de tal forma que as razões para que os senegaleses participem dela é distinta. A relação que os transmigrantes estabelecem com essas redes são altamente complexas, pois elas fornecem informações sobre emprego, facilitam envio de dinheiro à família e oferecem uma forma de identificação com o seu país através de práticas cotidianas em encontros sociais (SALZBRUNN, 2002, p. 220). A *muridiyya* na migração incentivou a constituição da *dahira* que, além de locais de prática religiosa muçulmana, tornou-se um lugar de acesso a contatos, informações e serviços ao senegalês recém-chegado (BABOU, 2002; HERÉDIA e GONÇALVES, 2017b, p. 224; MOCELLIN, 2017, p. 349).

A *hàddiya*, como não era somente uma doação monetária, ao me incluir na *muridiyya*, colocava-me nessa rede de solidariedade, de apoio e de contatos que, em última instância, conforme identificou Gasparetti (2011, p. 216), são práticas de acolhimento que funcionam também na migração transnacional, através do sistema senegalês de reciprocidade e *tèranga* que orienta essas práticas.

Conforme minhas *hàddiya* se tornaram constantes, meus vínculos com os *mourids* estreitaram-se. Determinado dia, Aymerou Diakhate, *diewrine* (coordenador) da *dahira* de Passo Fundo no período do trabalho de campo, pedia meus dados (nome completo e foto) para confecção da carteirinha de sócio da irmandade. Semanas antes de viajar ao Senegal, a carteirinha foi entregue, conforme a figura 5.

Figura 5 — Carteirinha da *muridiyya*.



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Com a *hàddiya*, diferentemente das primeiras vezes que participei da *dahira*, não ficava mais constrangido de consumir café e comidas. Não era só porque eu estava contribuindo financeiramente à irmandade. Era porque o dinheiro tem “[...] a capacidade de se mover entre polos da existência humana, abrir associações mais inclusivas e ajudar a fechar formas sociais limitadas (HART, 2019, p. 987). A *hàddiya*, como uma doação à irmandade, definiu meu status a partir de uma ideia de generosidade integrada à dinâmica da honra que toda pessoa deve demonstrar como desinteresse aos bens (SOW, 1998, p. 58). Passei a entender que aquela hospitalidade, que identificava no Magal como um professor convidado, percorre a existência dos senegaleses. Ela é denominada de *tèranga*, primeiramente.

A partir desse momento, como membro da *dahira*, foi constituindo-se minha posição social em campo. É importante ressaltar que os senegaleses nunca me pediram contribuição e tampouco que ingressasse na irmandade. Foi justamente a ausência de formas de contribuição (inclusiva aos não muçulmanos) que me inseri (e fui inserido) na *hàddiya*. Neste capítulo, que tem como objetivo a constituição do trabalho de campo e do meu lugar social na pesquisa, trato: primeiramente, de como a *hàddiya*, ao me inserir na *muridiyya*, possibilita a minha posicionalidade como *bayefall*. Essa designação me permitia participar das celebrações

muçulmanas não como um estranho ou visitante. Posteriormente, analiso como no Senegal, nem todas as pessoas designavam-me de *bayefall*, pois, naquele país, a designação possui outras conotações, entre falsos e verdadeiros, que ora me distanciavam, ou aproximavam-me.

2.1 HÀDDIYA: MAIS QUE UMA CONTRIBUIÇÃO À MURIDIYYA, UM CAMPO ETNOGRÁFICO

A Universidade de Passo Fundo e o Fórum de Mobilidade Humana de Passo Fundo se tornaram importantes (como salientei no capítulo anterior) ao possibilitarem acesso ao contexto da migração senegalesa na cidade. Porém, essas instituições e a participação que desempenhei nelas diziam pouco sobre o meu lugar em campo. Algumas pessoas, com as quais convivi durante a pesquisa, desconheciam minha trajetória (como professor ou coordenador do fórum) e me conheceram a partir das relações com a irmandade *muridiyya*.

Quando estava em Porto Alegre, em dezembro de 2018, organizando-me para o trabalho de campo em Passo Fundo, pensava naquela imagem tão enaltecida por Malinowski (1998), em sua clássica etnografia sobre os Argonautas do Pacífico Ocidental, relatando as dificuldades para iniciar o trabalho de campo sem contatos prévios ou nada que o possa guiar, tal como o viajante em uma ilha deserta.

Imagine o leitor que, de repente, desembarca sozinho numa praia tropical, perto de uma aldeia nativa, rodeado pelo seu material, enquanto a lancha ou pequena baleeira que o trouxe navega até desaparecer de vista. Uma vez que se instalou na vizinhança de um homem branco, comerciante ou missionário, não tem nada a fazer senão começar imediatamente o seu trabalho etnográfico. Imagine ainda que é um principiante sem experiência anterior, sem nada para o guiar e ninguém para o ajudar, pois o homem branco está temporariamente ausente, ou então impossibilitado ou sem interesse em perder tempo consigo. (MALINOWSKI, 1998, p. 23).

Essa imagem de um antropólogo que parte em uma expedição deixando sua sociedade para trás (assim como todas as pessoas com as quais convivia), em busca de uma nova ainda a ser descoberta, era uma condição fundamental à pesquisa de campo. Para realização da etnografia, o autor (MALINOWSKI, 1998, p. 23) definiu três princípios metodológicos ao pesquisador: 1) possuir objetivos genuinamente científicos e conhecer a etnografia moderna; 2) assegurar boas condições de trabalho, ou seja, viver entre os nativos; 3) aplicar certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro das evidências (MALINOWSKI, 1998, p. 20). Para o autor (MALINOWSKI, 1998, p. 20), essas condições, aliadas ao domínio do idioma e do distanciamento das posturas etnocêntricas dos “homens brancos” que viviam na aldeia,

permitiriam uma “visão autêntica da vida tribal”. Essa busca da “visão autêntica” implicava em ritos de transição e passagem de “morte” (saída da sua sociedade), “liminaridade” (sociedade nativa) e “ressurreição social” (retorno na sua sociedade) em um novo papel (DAMATTA, 1984, p. 151–52). Esse ritual, presente nas etnografias clássicas, reforça dicotomias entre “nós” e “eles”: etnógrafo e nativos, etnógrafos e homens brancos, homens brancos e nativos. Ainda é possível essas polarizações entre nós (antropólogos) e eles (nativos) na etnografia? Uma resposta possível pode estar nas abordagens contemporâneas sobre a etnografia.

Geertz (1997, p. 86), na tentativa de apreender a cultura nativa, faz alguns questionamentos: como é possível que os antropólogos conheçam como o nativo pensa, sente e percebe o mundo? A resposta dada pelo autor está na possibilidade do antropólogo, a partir de uma sensibilidade especial, observar o mundo a partir do ponto de vista nativo, rompendo com o problema de descrições “de dentro” x “de fora”, “na primeira pessoa” x “na terceira pessoa” (*ibid.*). Haveria, a partir disto, uma identificação entre antropólogo e nativo, sem necessidade de tornar-se um deles. Goldman (2003, p. 458) critica essa identificação total do etnógrafo com seus nativos como um risco mortal à pretensão científica da disciplina.

Uma perspectiva mais sofisticada sobre o trabalho de campo está nos autores Gupta e Fergusson (2008, p. 245), ao afirmarem que a relação antropológica não é entre pessoas diferentes, mas entre sociedades diferentes que, ao estabelecerem os termos de oposição ‘aqui’ e ‘ali’, “nós e eles”, “nossa sociedade e outras sociedades”, são concebidos como dados, o que coloca aos antropólogos o desafio da crítica de nossa própria sociedade. Quem são os “nós” que estão sistematicamente nas etnografias? Para os autores, uma resposta está no que denominamos Ocidente, mas a dúvida permanece: quem estariam incluídos ou excluídos dessa classificação? A estratégia estava na substituição da “nossa sociedade” pela “sociedade que o etnógrafo pertence” parecendo não resolver o problema, pois outro ainda está sutilmente constituído como um nativo (*ibid.*). A relação entre Oriente e Ocidente discutida por Said (1990, p 16–17) não é um fato inerte da natureza como entidades geográficas, mas como construções humanas (como ideias) que possuem uma história, tradição de pensamento e um vocabulário que lhe conferem realidade e presença de tal forma, que uma entidade geográfica reflete a outra.

As ideias, culturas e histórias não podem ser estudadas sem que a sua força, ou mais precisamente a sua configuração de poder, seja também estudada. Achar que o Oriente foi criado — ou, como eu digo, “orientalizado” — e acreditar que tais coisas acontecem simplesmente como uma necessidade de imaginação é agir de má fé. A relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação. (SAID, 1990, p. 17).

Não podemos supor que o orientalismo seja uma estrutura de mentiras ou mitos que se dissipam com o vento como uma fantasia, contudo ele é “[...] um sinal de poder europeu-atlântico que reitera uma ideia coletiva dos “europeus” com os outros “não europeus”, tornando a cultura europeia hegemônica para além dos limites de seu continente (*ibid.*, p. 19). As orientações de Said tornam-se fundamentais para perceber um desafio inicial no trabalho de campo que se torna uma questão de contato entre culturas e sociedades: que devemos questionar a unidade de “nós” e a alteridade do “outro” e a separação radical entre este, pois o interesse não está na construção de uma relação dialógica entre sociedades que são geograficamente diferenciadas, mas na produção da diferença em um mundo de espaços interdependentes interligados cultural, social e economicamente (GUPTA; FERGUSSON, 2008, p. 245).

A relação entre etnógrafo e interlocutores não é mais estabelecida entre um eu (pesquisador) e eles (pesquisados). Goldman (2003, p. 455–56), em sua pesquisa em Ilhéus (Bahia), relata a dificuldade que tinha em utilizar técnicas de registro de campo que colocavam as pessoas na condição de informantes, justamente porque eram amigos e não se sentia na condição de pesquisador e, mais do que isso, acredita que o trabalho de campo antropológico pode ser realizado (para além das entrevistas) com uma convivência intensa e quase cotidiana.

No caso desta pesquisa, pela convivência que eu mantinha com muitos senegaleses a partir da UPF e do FMHPF e, com o tempo, configurando-se em mais proximidade pelos almoços e celebrações muçulmanas, as relações de amizade que constituímos foram atravessadas por uma etnografia. Ou, como menciona Geertz (2001, p. 45), o trabalho de campo antropológico é uma forma de conduta que obriga uma fusão entre as esferas ocupacional e da vida, fazendo com que encontremos amigos entre os informantes e informantes entre os amigos.

Antes da pesquisa, eu já tinha amigos senegaleses e, então, passei a morar com eles. Outros, tornaram-se meus amigos e morei com suas famílias no Senegal. Dividimos alimentação, confidenciamos problemas, choramos mortes, estudamos idiomas. Não são interlocutores, somos amigos. São relações de amizades atravessadas por uma pesquisa, na qual a *hàddiya* (doação) definiu nossos lugares.

Os *mourids* em deslocamento contribuem no desenvolvimento da irmandade e, da mesma forma, em sua expansão pelo mundo, nas quais os *mourids* operam economicamente, pois a globalização da irmandade se apresenta como uma cultura religiosa difundida e constantemente transformada e também permanece conectada à Touba (BAVA; GUÈYE, 2001, p 414). Quando eu me preparava, antes de sair da pensão, rumo as *dahiras bayefall* (no sábado)

e *mourid* (no domingo), eu separava a *hàddiya*. Era importante separar o valor exato para facilitar o troco ou, quando não conseguia, pagava a *hàddiya* referente às semanas seguintes. A *hàddiya*, na *muridiyya*, está orientada a partir dos ensinamentos de Amadou Bamba e de como ela é vivida na prática. *Liguey e nian, ligueyal Nguir man ma nian nguir yaw* (Trabalhar é orar. Trabalhe por mim e eu orarei por você!). Essa frase, atribuída ao fundador da irmandade, que estabelece o trabalho como oração, eu ouvia com frequência em campo.

Os ensinamentos de Amadou Bamba, que “[...] serviram para o nascimento de um novo homem, enraizado em sua cultura e economia, espiritualmente independente” (THIAM, 2010, p. 175), estavam na *dahira*. Para o interlocutor senegalês Bamba Toure, que mora em Porto Alegre, o trabalho é uma missão de Deus, como uma oração, “[...] por isso que muita gente diz que trabalha por ele, mas não é o trabalho que se faz no dia a dia. Trabalhar por ele é ajudar ele [Amadou Bamba] a agradecer a Allah (Deus). Um trabalho para gente alcançar as bênçãos de Allah”³⁴. A *hàddiya* é uma doação feita à irmandade como uma obrigação de todo *mourid*. Não há nenhuma perseguição/cobrança para aqueles que não cumprem a *hàddiya*, mas é uma obrigação moral para consigo mesmo e com Deus. Assguede Ndiaye, presidente da federação das *dahiras* do Rio Grande Sul, salientou, em entrevista, a importância da *hàddiya*.

Aquele dinheiro que a gente junta [durante] todo ano na *dahira*, sabe aquele dinheiro no domingo, lembra aqui em Passo Fundo? Aquele dinheiro a gente entrega para o Cheikh (Amadou Bamba). Para que serve esse dinheiro? Para as universidades que estão fazendo lá [em Touba], para pessoas pobres, para casa de Serigne Touba. Na verdade, essa é a nossa obrigação, mas não é uma obrigação, a gente faz por carinho, faz por amor. Não é uma obrigação que alguém obrigou a gente para fazer, a gente faz para ter mais *hàddiya*. Cheikh (Amadou Bamba) vai dar para as pessoas pobres, ajudando a cidade, as mesquitas, as escolas corânicas. Tudo que é importante para comunidade do muridismo.³⁵

A explicação criteriosa do presidente sobre a *hàddiya*, primeiro sobre o destino do recurso e, posteriormente, sobre o sentido dela, é importante para entender suas implicações. Para alguns *mourids*, a *hàddiya* está ancorada em bases racionais e, especialmente aqueles que possuem melhores condições financeira e escolaridade, estão preocupados com o destino da doação, com os grandes projetos da comunidade para a imagem da restauração da grande mesquita (BEYE, 2014, p. 140).

As *hàddiya* e as relações que ela envolvia foram constituindo meu campo de pesquisa. A *hàddiya*, como contribuição a Serigne Touba, feita de coração tem muitas formas de

³⁴ Entrevista com Bamba Touré, em 2019.

³⁵ Entrevista com Assguede Ndiaye, em 2020.

retribuição, como a autorização para realizar a pesquisa no Brasil e no Senegal. “Não foi você que escolheu pesquisar os senegaleses, foi Serigne Touba que te trouxe até aqui. Ele te enviou”, explicava-me Mamour Ndiaye, enquanto em seus deslocamentos pelo mundo auxiliava-me pelas redes sociais no trabalho de campo no Senegal. A *hàddiya* é um presente assumido com um caráter único, diferentemente das corporações, sociedades modernas ou primitivas, não é caridade ou oferta, é uma prática instituída por Amadou Bamba que todo *mourid* deve realizar, a fim de servir a Deus, por isso não pode ser dada a qualquer pessoa, tendo em vista que sua finalidade não é pessoal (BEYE, 2014, p. 109).

Então, você deve estar se perguntando, nessa relação tão íntima de convivência na irmandade (especialmente a partir da *hàddiya*): “você se tornou muçulmano?”. Essa era uma pergunta que eu constantemente era interpelado em campo. Era difícil para meus interlocutores e especialmente para os amigos compreender que eu não sou muçulmano e, ao mesmo tempo, participava da *djouli* (oração), estava constantemente na *dahira e*, além de tudo isso, fazia *hàddiya*.

Entender esse contexto muçulmano requer uma estratégia que não pode ficar restrita a formular perguntas e coletar respostas que não estão somente na observação, mas, conforme menciona Ferreira (2007, p. 65), na própria esfera do sensível ao compartilhar elementos e momentos relevantes. No islã, há uma entrega à experiência de tal forma que o corpo e os sentidos vão sendo remodelados a cada dia, em performances geradas e transmitidas que ajudam a transformar, individual e coletivamente, o homem muçulmano (*ibid.*, p. 338).

Eu estava tão envolvido que realmente era fácil que eles me considerassem um muçulmano, embora eu nunca tivesse feito a *shahada* (testemunho de fé), realizado na companhia de duas testemunhas, onde se profere a seguinte frase: “não há divindade além de Allah e Muhammad é o seu servo e mensageiro”. Embora eu salientasse que não era muçulmano, minha participação na religião tornava minha conversão uma nebulosa. Muitas situações contribuíam para demarcação de minha filiação religiosa ou não.

No Magal de Touba, em Passo Fundo em 2021, eu dei um depoimento sobre minha participação nessa celebração³⁶ no Senegal. O salão paroquial estava repleto de pessoas, muitas delas sem entender minha relação com a *muridiyya*. A esposa de um interlocutor senegalês questionava ele se eu era muçulmano. “Ele é, mas ainda não sabe” respondeu ele. Lembro-me que, quando eu estava na *dahira* em Porto Alegre, durante a pesquisa de campo, em 2019, um

³⁶ Ao longo desse trabalho vou utilizar o termo celebração como referência às festividades muçulmanas realizadas pelos senegaleses. A diferenciação entre festa e celebração, especialmente no contexto brasileiro, era uma narrativa reiteradamente constantemente por eles.

interlocutor senegalês que morou em Passo Fundo e, há 4 anos, morava na capital, perguntou-me se era muçulmano, disse que não e afirmou que faltava pouco, pois eu já estava com feições *mourids*.

Em maio de 2022, enquanto finalizava esta tese, eu participei do *eid-alfitr* (celebração ao final do Ramadã), com os *mourids*, quando Moustapha Babou, ao ouvir que não fiz o jejum, comentou “tu tem que fazer o jejum, todo muçulmano precisa fazer”. Quando expliquei que não era muçulmano, pois não tinha feito *shahada*, ele demonstrou surpresa “achei que tivesse feito, é que você está sempre com a gente, e todo mundo que está aqui fez, mas não fica preocupado, vai continuar tudo igual, você vai sentir quando deve fazer o jejum”. Essa indefinição criava uma dificuldade em definir meu lugar na irmandade e entre os senegaleses.

A designação de *bayefall*, que parece a mais fluída e, é considerada por muitos como a porta de entrada da *muridiyya*, foi atribuída a mim. Eu respondi para ele “eu sou *bayefall*”, “tu é *bayefall*, *bayefall* não faz Ramadã né?” ele falou rindo com uma interrogação no sentido afirmativo. Quem são os *bayefall* na *muridiyya*?

Uma praça localizada no centro de Passo Fundo, caracterizada pelos jovens que jogam basquete ou futebol na quadra, ou pelas pessoas que passeiam com seus cachorros pela grama, no sábado, ao final da tarde, é ocupada pelos senegaleses. No horário das 17 às 21 horas, a depender das condições do tempo, como ausência de chuva, eles estão alegremente dançando com suas *ndiakhass* (roupas coloridas feitas de *patchwork*), medalhões com a foto de seu fundador da irmandade muçulmana e cantando ao som dos *khin* (tambores senegaleses). A presença dos senegaleses na praça, em alguns períodos, era tensa, com a presença ostensiva da polícia militar ou com a reclamação da associação dos moradores do centro junto ao FMHPF, mas eles resistem. Por essa razão, começamos a desenvolver atividades junto deles, na praça.

Eu passei o segundo semestre de 2015 na praça, desenvolvendo atividades do FMHPF e da UPF, junto aos senegaleses. Eles haviam formado o grupo *África Lamp Fall Music* — composto por cantores, percussionistas e dançarinos —, para divulgar as apresentações realizadas no teatro municipal. Além disso, uma bolsista de extensão desenvolvia seu trabalho de conclusão de curso em Serviço Social sob minha orientação, abordando a migração dos senegaleses. Foi nesse período que conheci, na irmandade *mourid*, os *bayefall* (homens) e as *yayefall* (mulheres), mas minha presença era sempre de um visitante ou professor.

É importante definir as distinções entre esses grupos. Os *mourids* são todas as pessoas vinculadas às práticas religiosas da *muridiyya*. Os *mourids* utilizam roupas de uma cor uniforme (túnica e calça), que pode variar conforme o estilo. Os mais ortodoxos utilizam roupas largas e

compridas, enquanto os mais modernos, mais ajustadas ao corpo. Suas túnicas, que variam conforme o tecido, possuem bordados elaborados. À frente, pendurada no pescoço, carregam uma bolsa, denominada *makhtoum*, para guardar utensílios e textos sagrados, conforme a figura 6 abaixo.

Figura 6 — Mourid no Magal de Passo Fundo



Fonte: Acervo do autor, 2021

Dentre os *mourids* há um subgrupo denominado *bayefall*. Esse grupo, fundado por Cheikh Ibrahima Fall, um dos primeiros discípulos de Cheikh Amadou Bamba, é de difícil definição no contexto da irmandade *muridiyya*. Essa dificuldade deve-se, em parte, à história de vida de Ibrahima Fall. Os registros, nos arquivos coloniais franceses de 1895, o retratam como um rico e influente Cheikh da *muridiyya* — como administrador dos assuntos econômicos da irmandade (GUÈYE, 2002). Os *bayefall*, diferentemente dos *mourids*, utilizam roupas coloridas em cores vibrantes, chamadas *ndiakhass* (conforme a figura 7 abaixo). Na parte superior, uma bata e, na inferior, uma calça, geralmente em estilo *saruel*. No pescoço, carregam *kruz* (colar de contas de madeira à oração) e amuletos com fotos de Amadou Bamba ou Cheikh Ibrahima Fall. Alguns possuem *dreads* nos cabelos, em estilo rastafári.

É importante salientar que todo *bayefall* é um *mourid*, por isso, é comum ver um *bayefall* em roupas *mourid*. Mas, o contrário, não é verdade, nem todo *mourid* é *bayefall*, pelas características que definem o grupo. Massó Guijarro (2013, p. 26) procurou elencar as inúmeras características que definem *bayefall*, como: a) um ramo da irmandade que enfatiza o trabalho sobre a oração; b) um soldado e guardião da irmandade; c) um comandante de sua própria vida; d) um “apóstolo do trabalho duro”; e) um muçulmano tolerante e pacifista; f) quem tem um comportamento licencioso e desviante; g) uma opção individual para os crentes de *muridiyya*; h) homens livres disponíveis para qualquer coisa ou pessoa; e i) rastas muçulmanos, à maneira africana. Nesse leque de classificações diversas e contraditórias, as representações sociais dos *bayefall* podem oscilar ora como um muçulmano perfeito, com a coragem de dar tudo que possui — até mesmo sua vida —, sem hesitar, a partir dos *ndigeul* (pedidos como convocação) e seguindo a *teere* (proibições); ora como um angustiado, louco, desonesto, que mantém uma relação com o islã de forma individual e autônoma (PÉZERIL, 2008, p. 793). Essas características não são unânimes e, constantemente, são alvo de debates, que causam tensões entre as demarcações na irmandade, podendo oscilar na busca de uma unidade, considerando todos como *mourids* (discípulo da *muridiyya*) ou *talibes* de Serigne Touba (discípulos), quanto classificando-os internamente como *bayefall* verdadeiro ou falso.

Figura 7 — *Bayefall* tocando *khin* no kourel *bayefall* na Journée Khassida



Fonte: Acervo do autor, 2021

Em janeiro de 2019, quando iniciei a pesquisa de campo, diferentemente dos anos anteriores que era um professor da UPF, estava posicionado em um lugar diferente: a Mama África. O trajeto da pensão até a praça era um caminho solitário, onde eu raramente tinha companhia, por duas razões: a distância de 1,5 km não era convidativa e nenhum dos moradores se identificou inicialmente como *bayefall*. No sábado, pela manhã, os senegaleses da casa ora me lembravam, ora me questionavam: “hoje tem *dahira bayefall*”. Quando eu caminhava pelo centro da cidade, especialmente nos sábados à tarde, eu recebia convite dos senegaleses que comercializavam seus produtos: “às 17h a gente vai fazer *dahira* lá na praça” ou “daqui a pouco vai ter *bayefall*”. Considerando que a *dahira*, mais que uma organização localizada, é um fazer que se desloca pelos espaços da cidade, também é feita pelos *bayefall*.

A *dahira bayefall* causava diferentes impressões nas pessoas que circulavam pela praça. Muitas continuavam o que estavam fazendo, enquanto outros paravam para observar e, até mesmo, perguntavam se era algum protesto político. Outras, admiradas pelas performances e pelo colorido, tiravam fotos e faziam filmagens. Geralmente, eu ficava sentado ou servindo café

touba aos *bayefall*, às pessoas que assistiam, pois, devido a minha inabilidade com instrumentos, não permitia aventurar-me a tocar *khin* (tambores). Porém, em um dia específico, resolvi, também, registrar algumas fotos e fazer filmagens.

Quando estava fazendo o segundo vídeo com minha máquina fotográfica Sidy Kawsara, *diewrine bayefall* (coordenador dos *bayefall*), pediu-me para que não filmasse, porque aquele era apenas um ensaio. Fiquei questionando-me porque aquela restrição somente a mim, enquanto as outras pessoas (que circulavam pela praça) fizeram registros livremente? Guardei a máquina fotográfica, tentando entender. Os outros *bayefall* foram pedir-lhe para que se retratasse comigo. Pediu-me que não ficasse bravo, afirmou: “você é meu irmão, você é *bayefall* como eu, você pode filmar, só não pode divulgar porque os *thiantes* (cânticos) não estão prontos”. Entendi que a regra que circulava entre eles, de não divulgar os ensaios fora dos *bayefall*, estava valendo para mim também. Nesse dia, diferentemente dos diálogos coletivos de que participávamos, foi a primeira vez que ele falou diretamente comigo. Fiquei bastante emocionado, pois Sidy é um *bayefall* muito respeitado e, ao mesmo tempo, reservado com a presença de pessoas não senegaleses ou não muçulmanas. Outro senegalês fez um sinal, pedindo que eu me levantasse e fosse dançar com eles em círculo.

Esse foi um dos momentos cruciais no meu trabalho de campo, isto é, quando o antropólogo é interpelado a se posicionar, presente no debate sobre o envolvimento e distanciamento dos seus interlocutores. Durante algumas semanas, desde o dia em que Sidy Kawsara designou-me como um *bayefall*, eu me questionava sobre as implicações desse posicionamento à pesquisa. Favret-Saada (2005, p. 157), em seu trabalho de campo, parou de se questionar se deveria participar ou somente observar, pois percebeu que não teria o que observar com o distanciamento. Para a autora (*ibid.*, p. 160), mais do que observar e participar, é importante aceitar ser afetado e deixar que

[...] se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois, se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas, se acontece alguma coisa, e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível” (*ibid.*).

A designação de *bayefall* não é uma exclusividade desta pesquisa. Rodrigues Jr. (2019b), ao desenvolver sua pesquisa sobre ações humanitárias brasileiras de Tuparema (Brasil) a Dakar (Senegal), foi designado como *bayefall*, especialmente pelos seus cabelos *dreads*, que também podem ser encontrados nos integrantes desse grupo religioso. Já Moreira (2019), ao investigar os processos de alimentação dos senegaleses permeados pela *tèranga*, enquanto

estava sempre disponível ao trabalho (servindo comida, carregando bacias e panelas, lavando louça), percebeu estar tentando ser *bayefall*. Nesta pesquisa, diferentemente dos estudos apresentados acima, a designação de *bayefall* estava estritamente relacionada aos meus vínculos com a irmandade, com inúmeras implicações.

Quando aceitei a designação de *bayefall*, deixando de lado os questionamentos sobre ser, ou não, um muçulmano, percebi que a complexidade das características que definem os praticantes foi acionada, que a ausência das práticas de cinco orações diárias e o Ramadã pareciam não interferir. O mais importante para a designação de *bayefall* eram as demonstrações de generosidade. O termo senegalês *dox ak sa gox* (fazer pelos outros — comunidade, grupo), que parecia definir o sentido da generosidade, surgiu nas viagens realizadas para confecção do passaporte dos senegaleses (em Porto Alegre) e a *Journée Khassida* (encontro dos *mourids* em São Paulo), reiterando minha designação de *bayefall* frente a outras pessoas e contextos. A disponibilidade para essas viagens, embora eu dissesse que fazia parte da minha pesquisa, era considerada um gesto de generosidade, “você está sempre com a gente, onde a gente precisar”.

2.1.1 A renovação do passaporte senegalês

Em junho de 2019, fiz uma viagem à Porto Alegre, organizada pela Associação dos Senegaleses de Passo Fundo, para renovação de seu passaporte. Durante a semana que antecedia a viagem, na sexta-feira, a *lan house* Bra-Sen, ao lado da pensão, estava movimentada, com senegaleses comprando a passagem e entregando os documentos necessários. Eu já havia demonstrado interesse na viagem e, até mesmo, feito o pagamento; porém, em virtude da grande procura, coloquei minha vaga à disposição, caso fosse necessário.

Às 22h de sexta-feira, muitos senegaleses já estavam em frente à *lan house* ou circulando pela pensão para utilizar o banheiro ou procurar um amigo. Por três vezes, bateram na porta do meu quarto à procura de um senegalês que, meses antes, havia morado ali. Meia-noite, Aliou Thiam (presidente da Associação dos Senegaleses à época), com uma lista de nomes, organizava os passageiros. Em pouco tempo, os ônibus estavam lotados e Aliou pediu-me que fosse à cabine do primeiro ônibus junto aos motoristas, para guiá-los na chegada em Porto Alegre.

Chegamos na capital às 5h da manhã, antes do horário previsto, com a esperança de sermos os primeiros. No entanto, a fileira de ônibus estacionados e a multidão de senegaleses em frente ao prédio do sindicato dos professores, local destinado para confecção dos

passaportes, frustraram nossas expectativas. Eram muitos senegaleses, para todo lado que se observasse. Ao descer do ônibus, fomos informados de que a comitiva senegalesa havia perdido o voo e, portanto, chegariam em Porto Alegre somente após às 19h. A figura 8, abaixo, dá uma dimensão da quantidade de senegaleses.

Figura 8 — Chegada em Porto Alegre para confecção do passaporte senegalês.



Fonte: Acervo do autor., 2019

Essa comitiva, enviada pelo Ministério das Relações Exteriores do governo senegalês, no período de uma semana, deveria regularizar os documentos em São Paulo, Porto Alegre e Buenos Aires. Aqueles que não conseguissem a regularização teriam de, com o vencimento da documentação, procurar a embaixada em Brasília. Um sentimento de revolta, por isso, tomava conta dos senegaleses sentados ou deitados pelas calçadas.

Às 9h, quando o comércio da cidade abriu, fomos orientados pelos seguranças para a liberação das entradas, mas não tínhamos muitas opções a não ser permanecer por ali. A quantidade de ônibus chegando, com o passar das horas, só aumentava a preocupação. O segurança de uma loja de joias, ao questionar-me sobre o que fazíamos e sobre o tempo que permaneceríamos, reclamava que nossa presença em quantidade tão expressiva seria muito ruim às vendas. O senegalês que chegava era inicialmente tomado pela surpresa, em virtude da quantidade de pessoas e, posteriormente, ao saber que a renovação do passaporte não havia

iniciado, pelo desespero: “quando a gente vai sair daqui?”, interrogavam-se. Para alguns, a esperança foi rezar.

Ao final da tarde, formou-se uma fila de senegaleses sentados no meio-fio da calçada, em frente a uma igreja, retirando meias, calçados e casacos à ablução (limpeza ritual do corpo ou parte dele) dos membros inferiores (pés e pernas), superiores (mãos e braços) e orifícios (boca, nariz e ouvidos). Esse é um momento importante que precede a *djouli* (oração), denominado ablução, e deve ser realizado em um local limpo. Contudo, na ausência das condições ideais, era aconselhável ser feita assim mesmo. Além disso, mais do que a limpeza do local, é importante que a cabeça esteja livre de pensamentos negativos e ruins. Muitos senegaleses não fizeram a *djouli* (oração) porque estavam com muita raiva pelo atraso da comitiva. Os *sidiadas* (tapetes) foram cedidos por senegaleses da *dahira* de Porto Alegre, mas não havia para todos; por isso, muitos utilizavam papelões arrecadados no comércio.

Uma regra importante da *djouli* é o *penku* (sentido do tapete em direção a Meca), mas nem todos estavam na mesma direção. Eu estava sentado no chão, escorado na parede, quando se iniciou um debate, com bússolas no telefone celular, para definição do *penku* e, então, precisei ceder o lugar.

A dificuldade para ablução e acesso ao *sidiada* fez com que muitos realizassem as cinco orações diárias em uma única vez, adentrando a noite. Alguns senegaleses explicaram que, no inverno gaúcho, eles têm dificuldade em acordar antes do nascer do sol para fazer a *fajr* (oração da alvorada), ou, também, por conta das atividades profissionais, eles realizam todas as cinco orações ao final do dia, quando retornam à casa. A obrigação da oração cinco vezes ao dia nem sempre é obedecida, pois muitos fazem uma pela manhã e outra à noite e as abluções (na ausência da água), conforme menciona Monteil (1967, p. 4), são feitas com cascalho e areia. Enquanto alguns faziam a *djouli*, eu, sentado na calçada, dividia um “prato feito” de arroz e feijão com outro senegalês. É importante salientar que estávamos localizados entre dois lugares que conferem distinção de classe, raça e religiosidade da cidade. O sindicato tem, ao seu lado, um luxuoso e tradicional hotel e, à sua frente, uma igreja disputada para casamentos.

Ao final da tarde percebemos que os olhares estranhos aos nossos corpos, durante o dia, confirmariam que não fazíamos parte daquela paisagem. Os convidados de um casamento que se iniciara na igreja estavam hospedados no hotel ou deixavam seus carros ali, estacionados. Era um fluxo constante de pessoas brancas muito bem-vestidas que, em um trajeto de 30 metros entre o hotel e a igreja, destoavam de nós, negros, com as roupas sujas, ao permanecer o dia sentados nos cordões das calçadas. Os convidados olhavam-nos com nojo, por estarmos

comendo sentados ao chão; repulsa, ao verem-nos em ablução ou em prostração no tapete de papelão. Uma mulher, com seu vestido longo arrastando pelo chão, acompanhada de um homem de terno e gravata, esbravejou: “não basta ser negro africano, tem que ser muçulmano”. Os olhares que observei durante o dia, aliados ao discurso dessa mulher, não se referiam somente ao fato de serem negros, mas de serem africanos, e constituíam-se em um racismo ao imigrante e as suas práticas religiosas.

Esses são olhares que podem ser classificados como pertencentes a uma branquitude acrítica, definida por Cardoso (2008, p. 177), como “[...] a identidade branca individual ou coletiva que argumenta a favor da superioridade racial”, que pode ganhar sustentação na ideia de pureza nacional. Não se consideram racistas e tampouco se contrapõem a essas práticas, de tal forma que consideram seus posicionamentos como naturais (*ibid.*). Essa branquitude se manifesta publicamente contra os imigrantes, na busca de um povo branco homogêneo, tal como Gilroy (2002, p. 246) definiu, como um racismo que alia raça, nação e cultura. Conforme o autor (*ibid.*), é a construção de uma imagem de cultura nacional, homogênea, precária e vulnerável aos inimigos internos e externos. As centenas de senegaleses espalhados por aquelas ruas eram a representação de como o outro” inimigo estava próximo e, ao mesmo tempo, a hostilidade com que os africanos são tratados no Brasil.

Oferecemos-lhes nosso país como morada, se aceitarem as regras e condições que lhes são impostas e ainda se observarmos vantagens em tê-los em nosso espaço de convívio. Ou seja, vislumbramos esse outro como um objeto do qual podemos tirar proveito, retirando-lhe, geralmente, o direito de ser quem é (ANDRADE, 2021, p. 302).

Não sabemos nada sobre eles, mas exigimos que eles saibam o que desejamos e esperamos deles, que se moldem a uma matriz de comportamento que seja nosso espelho, a fim de domar sua “estranheza”, singularidade cultural e linguística, ao nosso padrão compartilhado (*ibid.*). O estranhamento causado pelos senegaleses tinha dois tipos de dimensões: a) quantitativas, pelo mar de pessoas negras que dificultavam o trânsito dos carros e a circulação das pessoas nas calçadas; b) qualitativas, pelo idioma *wolof* (como a comunicação naquele trecho) e as práticas muçulmanas (ablução e oração) na rua. Essas pessoas não esperavam encontrar senegaleses em números tão expressivos naquele dia e horário (como a celebração de um casamento).

Quando me disperso dessas pessoas brancas, observo que, do outro lado da rua, uma aglomeração se formou em torno de Bamba Toure, representante da associação dos senegaleses

de Porto Alegre, que informava a chegada da comissão senegalesa na capital, mas avisava que, como o grupo chegara cansado, só faria cinquenta renovações naquela noite. Bamba Beye, após ter viajado 200 km, dizia-se envergonhado de sua nacionalidade, desejando ter um passaporte brasileiro. Outro, que não retorna ao Senegal há anos, chorava de saudade da família, ao constatar a possibilidade de regularizar seu passaporte distanciando-se. Consolei-o, informando que entraria no prédio para obter informações mais precisas com a associação. Moustapha Diouf, que veio comigo de Passo Fundo, correu ao meu encontro, gritando: “nosso ônibus vai voltar daqui um pouco, os motoristas não querem esperar”. Aliou Thiam, presidente da associação dos senegaleses de Passo Fundo, negociava com a empresa para que os motoristas permanecessem.

Os amigos senegaleses queriam saber o ritmo dos atendimentos e, com a autorização de Bamba Toure, entrei no prédio. No terceiro andar, duas salas estavam reservadas à renovação: na primeira, como pré-atendimento, cadeiras estavam sendo organizadas e ajudei, enfileirando-as em grupos de 20 e 40 lugares. Na segunda sala, a comitiva, composta por dois funcionários do governo senegalês, revezava-se entre o cadastramento no sistema e fotografar. O atendimento era limitado a uma pessoa por vez, tendo em vista que havia somente um computador com o sistema eletrônico e uma câmera fotográfica. Logo, começaram a chamar os primeiros de uma lista, organizada por cidades, em que já constavam mais de 700 nomes. Quando saí do prédio, no meio da madrugada, os senegaleses de Passo Fundo já tinham ido ao ônibus dormir, e fui para a casa de minha irmã, num bairro próximo.

Na manhã seguinte, quando retornei ao prédio do sindicato, havia uma tensão. Logo na chegada, fui interceptado por um motorista: “olha, a gente está se organizando para ir embora, não dá para ficar mais aqui esperando. Você é de qual empresa?”. O questionamento dele estava baseado nos dois públicos presentes: os senegaleses e os motoristas brasileiros. Os motoristas, assim como muitos senegaleses, identificavam-me como um profissional de transporte. Aliou Thiam tentava convencer a empresa de transportes para que os motoristas permanecessem, considerando que a nossa previsão de atendimento era somente na segunda-feira. Os ânimos estavam exaltados, pois nem todos tinham condições de permanecer por mais dois dias na cidade. Oito senegaleses voltaram de carona em carros particulares e também me ofereceram carona, mas preferi ficar. Eles não poderiam faltar ao trabalho. Quatro senegalesas e três senegaleses com mais de 50 anos de idade, que tiveram atendimento prioritário, também retornaram.

O restante da delegação de Passo Fundo, quase 70 pessoas, alguns, mesmo com risco de perder o emprego e sem dinheiro, ficou. Aliou estava preocupado por conta dos atrasos que estavam alheios aos seus anseios. Todos salientavam que eu poderia voltar, já que estava há muitos dias longe de casa, pois teria coisas para fazer em Passo Fundo. Preferi ficar para apoiá-los, ressaltando que retornaria a Passo Fundo somente quando estivessem concluídos os passaportes. Enquanto a comitiva do Senegal saía para lancha ou descansar, Aliou assumia a tarefa do cadastramento. Da calçada, com a multidão que aguardava, Moustapha Diouf acenava-me, reclamando que meu telefone celular estava desligado: “A gente precisa falar contigo, tu és o nosso contato aí dentro”. A facilidade de sair e entrar do prédio constantemente, tornava-me canal de comunicação sobre o andamento dos atendimentos, tendo em vista que a entrada de senegaleses no prédio seguia uma lista.

Fui a uma padaria nas proximidades, local em que costumávamos lancha, e pedi para utilizar uma tomada. Do balcão, o proprietário solidarizava-se com os senegaleses que ocupavam as mesas com os rostos tomados pela tristeza decorrente do cansaço, de dias de espera, de não dormir direito, do medo de perder o emprego. O proprietário apontava-me, ao fundo do balcão, um senegalês que estava há dois dias pedindo água. Comprei um lanche para ele e fui ao seu encontro, para entender sua situação:

[...] eu não tenho mais dinheiro. Eu quero voltar [para Passo Fundo], eu preciso trabalhar amanhã, mas essa é a única chance que eu tenho de renovar o passaporte. Eu tenho que ficar aqui um dia, dois dias, o tempo que for. Obrigado pelo lanche, a gente não tem problema de passar fome, a gente aprende no Ramadã a superar tudo.

Essa situação deixou-me preocupado, por isso, caminhei à procura de senegaleses que estivessem com fome, para eu poder lhes comprar um lanche. No trajeto, encontrei os *bayefall* de Porto Alegre e Passo Fundo fazendo o *dox ak sa gox* (fazer pelos outros) através da distribuição de café *touba* e *beignet* (bolinho frito com sabor de laranja e coco com noz-moscada). E, ao invés de doar, acabei recebendo, também, café e *beignet*. Em pouco tempo, as garrafas térmicas de cinco litros e os cestos de *beignet* acabavam, sendo repostos na *dahira*, distante algumas quadras. Prontifiquei-me em ir à *dahira* para ajudar na preparação, porém, os *bayefall* que estavam servindo acreditavam que eu seria mais útil permanecendo nas redondezas do prédio do sindicato, para qualquer eventualidade.

Comentei com uma amiga que trabalha com venda de comidas em Porto Alegre sobre a dificuldade de alimentação que estávamos passando e combinamos de fazer marmitas para distribuir. Ela prontificou-se em preparar 25 marmitas de arroz com feijão, em embalagens de

isopor, para o dia seguinte. As marmitas chegaram somente à tarde e, como muitos já haviam almoçado, sai procurando aqueles que ainda não tinham comido. Ao entregar a última marmita, sentei-me ao lado de um *mourid* que, enquanto comia afirmava, “você é um *bayefall*, um *bayefall* sabe quando tem que trabalhar, ninguém precisa pedir, ele olha e sabe o que tem que fazer, você tem coração bom”. O *mourid* estava referindo-se ao *jëf, jël* (agir/receber), que deve estar presente em todo *bayefall*, no sentido de que cada um receberá segundo suas ações.

À noite, as condições para dormir preocupavam a todos, portanto, a diretoria do sindicato disponibilizou os corredores, para que todos ficassem dentro do prédio. Acompanhei Bamba Toure ao terceiro andar, e, ao abrirmos a janela, sentimos o frio e a chuva fina que caía. Olhamos o corredor vazio e colocamos cadeiras. Acompanhei os 120 senegaleses para que ocupassem as 40 cadeiras na sala e as 80 no corredor, enquanto Bamba Toure, com auxílio do segurança, baixava o alambrado de ferro da porta. Grande parte da delegação de Passo Fundo entrou no prédio. Muitos estavam com fome e os senegaleses residentes em Porto Alegre vendiam *maphe* (arroz com legumes e molho de amendoim). Bamba Toure desejava ir logo para sua casa, em um bairro próximo, porque há dias não via seu filho de três anos. Porém, às 3h da manhã, quando fui dormir na *dahira*, ele ainda permanecia pelos corredores.

Caminhei com Sidy Kawsara, *diewrine bayefall* (coordenador dos *bayefall*) em Passo Fundo, por cinco minutos pelas ruas do centro, até chegar ao prédio onde fica localizada a *dahira mourid*. A *dahira*, presente no Senegal e em todos os lugares onde os *mourids* estão em deslocamento, é também identificada como a *keur Serigne Touba* (casa de Amadou Bamba), um importante local para se dormir, de modo a extrair pensamentos ruins e negativos. A *keur Serigne Touba* “[...] são espaços de troca, diálogo e convivência social. Esses são novos espaços de vida que os *mourides* conseguiram estabelecer na paisagem ocidental durante sua jornada, respeitando as leis dos países anfitriões” (BEYE, 2014, p. 90, tradução minha)³⁷.

Ela parecia abrigar todos os muçulmanos que estavam ali em busca do passaporte. Como um *bayefall*, fui convidado a dormir na *dahira*. Ao abrir a porta, encontramos o chão coberto por senegaleses deitados nos tapetes. Sidy, com a lanterna do telefone celular, encontrava um lugar para que eu me deitasse. Não havia mais cobertores disponíveis, dormi com a roupa que vestia e fiz a mochila de travesseiro. Pelas 5h30 da manhã, ele acendeu as luzes e chamou o restante da delegação de Passo Fundo. As 8h, acordei e retornei ao prédio do sindicato. Todos já estavam encaminhando-se para retornar às suas cidades, enquanto a comitiva seguiria, no

³⁷ “[...] sont des espaces d’échange, de dialogue et de vie sociale. Ce sont des nouveaux espaces de vie que les *mourides* ont su implanter dans le paysage occidental à travers leur voyage tout en se conformant aux législations des pays d’accueil”.

próximo dia, à Argentina. Quando cheguei na pensão, exausto pela viagem, os senegaleses estavam surpresos que fiquei todos os dias em Porto Alegre. Saliou Touré, que não teve dispensa do trabalho para viajar, me disse “você gosta mesmo da gente, não precisava ficar lá, você tem coração grande. Você é um *bayefall*”. É importante compreender como essa nomeação de *bayefall* foi compreendida pelos amigos e interlocutores em São Paulo.

2.1.2 A *Journée Khassida* Brasil em São Paulo

Em julho de 2019, viajei com os senegaleses de Passo Fundo e região à *Journée Khassida*³⁸, em São Paulo, após muitas reuniões para definição do transporte, dos custos da viagem e das roupas. A *Journée Khassida* Brasil é uma celebração da irmandade “*muridiyya*, com duração de um dia, com *djouli* (oração) e *thiantes* (cânticos), em homenagem a Amadou Bamba, que reúne *mourids* de todo país³⁹. Sidy Kawsara, *diewrine bayefall* (coordenador dos *bayefall*) de Passo Fundo, ao me procurar na pensão, questionou-me “você vai entrar com quem na [journée] *khassida*?” Sem entender sua pergunta, respondi que entraria com todo mundo da *dahira*. “Nós vamos em dois grupos, os *mourids* e os *bayefall*, você vai com qual?”. Sidy estava acionando a distinção, já salientada por Pézeril (2008, p. 799), entre *mourids* e *bayefall*, enquanto em outros momentos há uma unidade de todos, como muçulmanos. “Estou costurando a roupa dos *bayefall*. A gente [do Rio Grande do Sul] vai entrar tudo com a mesma roupa. Quer que eu faça uma roupa para você? Serão dois modelos, tu escolhes um, cada roupa terá um custo”, explicou Sidy Kawsara. No dia da viagem, entregou-me a roupa e desejava devolver-me o valor pago por ela. Disse que, como era um amigo *bayefall*, não poderia cobrar-me, e não gostaria que eu ficasse com a impressão de que ele costurasse por dinheiro. Pedi que ficasse com o dinheiro, para ajudar nas despesas do grupo.

No dia 19 de julho, partimos em transporte rodoviário locado pela *dahira* Moukhadimatoul Khidma Touba Passo Fundo, rumo à celebração em São Paulo. Essa *Journée Khassida* foi a quinta edição, e a sexta estava programada para ocorrer em Passo Fundo, em junho de 2020⁴⁰. Outras quatro edições foram realizadas no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Nova Araçá e Caxias do Sul).

³⁸ As *Khassaides*, escritas a partir do Corão por Amadou Bamba, são um conjunto de livros normativos e de proteção que orientam o comportamento dos *mourids* (ROMERO, 2017, p. 279). A *Journée Khassida* é um encontro para recitar e celebrar esses escritos.

³⁹ O encontro, como se constitui em uma grande celebração reúne senegaleses e senegalesas de todas as irmandades muçulmanas. Nesse momento, as diferenças que definem as irmandades acabam se diluindo e todos identificam-se como muçulmanos.

⁴⁰ Com a pandemia de Covid-19 o encontro não ocorreu.

Dois ônibus saíram de Passo Fundo com senegaleses oriundos de várias cidades da região. A lista de passageiros foi organizada conforme a realização dos pagamentos. Como fui um dos primeiros a pagar, meu nome constava no primeiro ônibus, e muitas pessoas que pagaram ainda no dia, completaram o segundo ônibus. Já estava instalado no ônibus, pensando em, durante uma viagem de 18 horas, colocar leituras em dia e fazer entrevistas, até que Sidy Kawsara entrou no ônibus, procurando-me. Todos os *bayefall* estavam no outro ônibus, cantando e dançando, e ele queria que eu fosse junto. Nesse ônibus, também estavam duas *yayefall*, brasileiras casadas com senegaleses (Ramatouly e Mame Diara) que estavam felizes com minha presença.

Em cada restaurante de estrada em que parávamos, após a refeição, os *bayefall* pegavam os *khin* (tambores) para tocar e dançar, sendo acompanhados por muitas pessoas, que davam dinheiro ou faziam registros fotográficos e audiovisuais. Eu era o responsável pelos registros audiovisuais dos *bayefall*. Na imagem abaixo (figura 9), há um registro do embarque:

Figura 9 — Embarque para Journée Khassida em São Paulo



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Na madrugada, chegamos ao ginásio do Sindicato dos Bancários do Estado de São Paulo, local do evento, e fomos recebidos pela coordenação. De muitos lados, ouvia-se vozes de pessoas, que um dia moraram em Passo Fundo, chamando por meu nome. Em meio a caixas de frutas e verduras, estavam senegalesas felizes por rever-me. Descarregando carnes e sacos de arroz, senegaleses que gritavam: “não acredito que você veio na nossa *khassida*, agora eu moro em São Paulo”. Aquele sindicato, com cumprimentos afetuosos pontuais, foi se transformando, ao longo do dia, em um lugar acolhedor. Fomos de ônibus, com os senegaleses de Passo Fundo, descansar algumas horas na *dahira* de São Paulo, conforme a imagem abaixo (figura 10).

Figura 10 — Descansando na dahira de São Paulo



Fonte: Acervo do autor, 2019

A *dahira*, em São Paulo, é um grande galpão forrado com tapetes, em que muitas pessoas estavam deitadas; ao fundo, havia dois banheiros e uma cozinha, com fogão industrial e pia. Um aroma de comida pairava no ar, pois estavam servindo *mbakhal* (arroz pastoso). Logo, sentamo-nos no chão em torno de um *bol* (grande tigela), para comer com as mãos. Esperei esfriar, pois minhas mãos não suportavam a alta temperatura. Moustapha Diagne, apontando para uma parte de tapete livre, orientava onde eu deveria me deitar, pois o dia seria longo. Após uma hora de sono, ingressei na fila do banheiro, que se dividia entre os que faziam a ablução (limpeza ritual do corpo ou parte dele) e os que tomariam banho. Na saída do banheiro, observei que todos vestiam seus *were wolof* (roupas típicas) e uma apreensão tomava parte dos senegaleses que vieram comigo de Passo Fundo, que me ofereciam suas roupas, pois eu ainda vestia calça jeans e casaco de moletom. Quando coloquei a *ndiakhass* (roupa colorida utilizada pelos *bayefall*) feita por Sidy Kawsara, eles olharam-me com entusiasmo: “agora sim, Fred”. Tal como Miller (2013, p. 38), afirmando que não é a mulher indiana que veste o *sari*, mas o *sari* que a veste — fazendo dela mulher e indiana —, o *were wolof* era que me vestia, posicionando-me como *bayefall*. Voltamos ao sindicato para tomar café *touba*, comer pão com

cebolas e maionese enquanto os *bayefall* de São Paulo passavam servindo para todos os presentes e, ao mesmo tempo, recolhendo os copos e papéis usados.

O investimento para essa edição da celebração, segundo Assguede Ndiaye, presidente da federação das *dahiras* do Rio Grande Sul, ficou em torno de cem mil reais com locação do ginásio, equipe de sonorização, comida, bebidas e convidados vindos diretamente do Senegal. Os recursos para a realização do evento são arrecadados durante o ano entre os *mourids* que participam das *dahiras*. É importante salientar que todo o consumo no dia da celebração (cafés, almoço, jantar, bebidas e frutas) é totalmente gratuito aos participantes (sejam eles senegaleses ou não). É uma celebração que expressa o sentido de *dox ak sa gox* (fazer pelos outros) amparada pela noção de *tèranga* (conforme abordado detalhadamente no capítulo quatro). Moreira (2019, p. 35), em sua pesquisa com os senegaleses em Porto Alegre, identifica como a *tèranga* (mais do que hospitalidade) está intimamente relacionada à dimensão religiosa, especialmente pela preocupação em alimentar todos, independentemente do parentesco de sangue.

A caminhada saiu da praça da Bandeira, tendo, à frente, representantes das diversas *dahiras* do Brasil. As *dahiras* estão organizadas em federações por estado, por isso é difícil precisar um número. Segundo Assguede Ndiaye o estado do Rio Grande do Sul conta com mais de 60 *dahiras*; mais de dez se encontram no Paraná, Rio de Janeiro e São Paulo. Os Estados de Minas Gerais e Maranhão possuem *dahiras*, porém ainda não constituíram federação. Moustapha Diagne e Moustapha Diouf, visivelmente emocionados, com outros três, carregavam a faixa apresentando a celebração.

As mulheres brasileiras (dentre elas muitas esposas de senegaleses) e senegalesas, com trajés feitos especialmente para celebração, caminhavam em comitiva com seus filhos. Mais para o final da caminhada, a alegria dos *bayefall* e das *yayefall* (gênero feminino) tocando os *khin* (tambores senegaleses) e dançando em círculo era contagiante. A *yayefall* Khady Dioum, casada com o ex-presidente da associação dos senegaleses de Passo Fundo, que morou na cidade no período de 2014 a 2016 e atualmente reside em São Paulo, acenava-me para que a acompanhasse na dança. Os *khin* e as danças eram tão alegres e envolventes, que não percebi a chegada às proximidades do sindicato, como as *yeyafall* dançando (como na figura 11).

Figura 11 — Yayefall dançando na Journée Khassida



Fonte: Acervo do autor, 2019.

No local da celebração, encontrei dois senegaleses que, quando residiram em Passo Fundo, no período 2013 a 2016, foram os segundos senegaleses que me convidaram para um almoço em sua casa. Eles são *bayefall* que se deslocaram de Passo Fundo para tentar a vida em São Paulo. O primeiro, que havia casado com uma senegalesa, abriu um restaurante em que emprega outros dois senegaleses. O segundo, que desde Passo Fundo já desfilava como modelo de roupas, conseguiu oportunidades de trabalho no circuito de moda da capital paulista. Queriam que eu fosse em suas casas, mas o local era distante, e a delegação de Passo Fundo voltaria no mesmo dia, ao final da celebração. Ficamos conversando por algumas horas sobre minha pesquisa, enquanto eles me apresentavam para senegaleses que moraram em Passo Fundo e hoje estão em São Paulo; alguns eu conhecia, enquanto outros diziam lembrar-se de mim. Eu disse que nos próximos meses voltaria para visitá-los, mas isso não foi possível pela pandemia. Eles convidaram-me para irmos à praça da República, a poucos metros do sindicato, onde teria *dahira bayefall*.

Na praça da República, os *bayefall* estavam afinando os *khin* e preparando café *touba* para uma grande *dahira*. Logo, com a chegada de mais *bayefall*, a praça foi tomada por senegaleses (veja a figura 12 abaixo). Era um movimento de cores embalados pelos *thiantes*,

que me emocionava. Eu alternava entre registros fotográficos, convites para dançar ou cuidar das crianças.

Figura 12— *Bayefall* dançando na Journée Khassida



Fonte: Acervo do autor, 2019.

A alegria era tanta, que ninguém percebia minha falta de desenvoltura com os passos. Muitas pessoas que circulavam pela praça, como é de costume nas *dahiras bayefall*, paravam para fazer registros ou entender o encontro. Muitas vezes, fui designado para explicar o que fazíamos e quem éramos. A partir dessa *dahira* a posição de *bayefall*, embora não fosse contestada ou tampouco exigisse um comprometimento com as práticas muçulmanas, definiu meu lugar social na irmandade. Porém, a designação *bayefall*, em muitos contextos no Senegal, era pejorativa e reiteravam que eu não pertencia a esse grupo.

2.2 BAYEFALL: UMA DESIGNAÇÃO REPOSICIONADA NO SENEGAL

No dia 22 de setembro de 2019, eu embarcava para o Senegal no aeroporto de Guarulhos – São Paulo. Por volta das 21h, eu já observava a movimentação de senegaleses pelos guichês da companhia aérea *Ethiopian Air Lines*. Eu tentava imprimir, nos *totens*, o cartão de embarque com dificuldade, até ser interrompido por um *bayefall*, que me auxiliou, informando que o atendente já estava chegando. O *bayefall* estava acompanhando seus amigos, que embarcariam ao Senegal e, ao me olhar detidamente, disse que me conhecia. Lembrei que havíamos nos encontrado na *Journée Khassida* em São Paulo, quando fiz muitas fotos dos *bayefall* e, dentre essas, estavam as dele, que enviei pelas redes sociais. “O que tu está fazendo aqui [na fila desta companhia aérea]?”, ele me questionou. “Eu vou ao Senegal”, respondi. Ele, porém, parecia não acreditar. “É sério que tu vais ao Senegal?” – perguntou-me espantado. Quando mostrei o cartão de embarque, explicando que faria uma pesquisa, ele chamou os amigos para me apresentar como um *bayefall* de Passo Fundo.

Omar Bayefall, *diewrine bayefall* (coordenador dos *bayefall*) em São Paulo, após realizar o *check-in*, chamou-me para que eu me juntasse a eles em círculo, para fazer uma oração. Estavam agradecendo por terem saúde e dinheiro para retornar ao Senegal, e pedindo que pudéssemos ter uma viagem tranquila. Nosso voo era somente à meia-noite, o que permitiu entender às expectativas do retorno e receber convites para visitar suas casas. Foram anos de espera (juntando dinheiro e regularizando documentação) para visitar a família.

O voo da *Ethiopian Air Lines*, um dos mais baratos na época, com uma viagem de dois dias, tem uma escala em Addis Abeba, capital da Etiópia. A companhia aérea providencia visto e estadia em hotel, por uma noite. O traslado do aeroporto até o hotel é feito por inúmeras vans, localizadas no estacionamento do aeroporto. Caso não estivesse na presença de senegaleses, que fazem esse traslado frequentemente, dificilmente conseguiria localizar o transporte do hotel. Quando chegamos ao aeroporto internacional de Dakar, após pegarmos as bagagens despachadas, confiscaram nossos passaportes e nos levaram para uma sala. Pediram-me que abrisse a mala, e acredito estarem suspeitando da quantidade de sucos em pó que levei. O policial cheirou, abriu alguns pacotes e provou. Expliquei o ocorrido a Ousmane Bayefall, quando foi ao meu encontro, e ele disse que isso era normal. Despedi-me dos *bayefall* com a promessa de encontrá-los posteriormente. Na saída do aeroporto de Dakar, ao encontrar Ousmane Diene, irmão de Serigne Diene (ex-aluno da UPF), que me hospedaria, despedi-me dos *bayefall*. Ousmane, ao identificá-los pelas vestimentas, questionou-me se eu também era *bayefall*.

Na sua casa, fui apresentado para Khady Pouye (mãe), Diouma, (avó materna), Mbassa Pouye (tio materno), Coumba Diop (esposa), Ibrahima (filho), Assane Diene (irmão), Mamia (cunhada) e Khadyja (sobrinha) como um amigo *bayefall* do irmão que está no Brasil. Mbassa Pouye, seu tio que me cedera o quarto, retirou de uma mala duas camisetas com a imagem de Ckeikh Ibrahima Fall, para presentear-me. Informou que também é *bayefall*, porém nunca as usou e eu usaria. Nos primeiros dias no país, acompanhei Coumba e Mbassa ao bairro de Medina, em Dakar. Nesse bairro, com uma variedade de comércios artesanais, as pessoas fabricam e vendem calçados de couro, móveis e roupas (como Ousmane, que trabalha em um *atelier*).

Coumba e Mbassa me levaram para muitos desses comércios, especialmente aqueles nos quais sapateiros fabricavam e comercializavam calçados. Nesses locais, tinha um *bayefall* e Coumba, ao apresentar-me, explicava “*mom Bresil la deukk, bayefall la tè bokk na si dahira Brèsil bi, dèy dimbali senegalè yi nèkk Brèsil, mom sounou zkharit la tè sounou keur la nèkk*” (“ele é brasileiro, é *bayefall* e faz parte da *dahira* no Brasil, ele ajuda os senegaleses no Brasil. Ele é nosso amigo e está na nossa casa”)⁴¹. Eles paravam seus trabalhos e pediam para tirar fotos comigo. Em uma dessas lojas, fui presenteado com um amuleto com a foto de Grand Modou Kara, uma liderança *bayefall*.

Nesse período, final do mês de setembro, as *dahiras* promoviam celebrações preparatórias ao *Grand Magal* de Touba, a maior celebração religiosa do país, em comemoração pela partida de Amadou Bamba do exílio no Gabão, que aconteceria nos dias 17 e 18 de outubro. O grande *Magal* de Touba é considerado a grande peregrinação da irmandade, quando os senegaleses, em deslocamento pelo mundo, retornam à Touba para celebrar a partida de Amadou Bamba do exílio pelos colonizadores franceses (BAVA; GUÈYE, 2001, p. 413).

A *dahira* de Medina, em uma das ruas do bairro interditada com uma grande tenda, que servia de proteção ao sol, promovia, em alto-falante, louvores em homenagem a Amadou Bamba. Mbassa cumprimentou um *bayefall* que, ao entregar copos de café *touba*, perguntou quem eu era. O *bayefall* dirigiu-se até o microfone e conversou com outros, até que acenaram em minha direção. Achei que estivessem chamando por Coumba ou Mbassa, mas era por mim e fui ao encontro. Ela, percebendo minha dificuldade de comunicação e nervosismo, pegou o microfone explicando que eu era *bayefall* e a relação que mantinha com as *dahiras* no Brasil.

⁴¹ Rodrigues Jr (2019b, p. 40) menciona que a nomeação de *bayefall* que recebeu no Senegal, especialmente pelos *dreads* que tinha no cabelo, permitiu aproximações no trabalho de campo.

Várias pessoas que assistiam aos louvores fizeram gravações audiovisuais da minha presença e da fala dela.

Bayefall, vestindo roupas coloridas e com cabelos rastafári, são facilmente encontrados pelas ruas do Senegal, vendendo café *touba*, pedindo dinheiro em nome de Amadou Bamba. As *yayefall*, embora tenham o mesmo colorido nas roupas, são mais discretas na venda do café *touba*, e nunca me pediram dinheiro. Quando eu questionava aos amigos quais as diferenças dos *bayefall* e das *yayefall* em termos de práticas, afirmavam que não haviam. No Senegal, observei algumas diferenças na definição do trabalho, que, no Brasil, pareciam menos demarcadas. Os *bayefall* geralmente ficam responsáveis por fazer carregamentos de panelas, malas, sacas de comidas, enquanto as *yayefall* eram responsáveis pela preparação do alimento (corte de legumes, limpeza de carnes). A limpeza das ruas e o recolhimento de lixos era uma atividade que eu observava os *bayefall* constantemente fazendo. Cantar os *thiantes* em círculo no Senegal, era uma atividade que eu via que os *bayefall*, no Brasil, e as *yayefall* costumam fazer, também.

Quando eu circulava pelas ruas de Keur Massar, um bairro popular de Dakar, na companhia de Coumba, para comprar créditos para o celular, um *bayefall* sentado na rua cumprimentou-me e respondi. Coumba puxou-me e pediu que não lhe desse atenção. O *bayefall* seguiu-me, pedindo-me dinheiro para comer e, com o meu distanciar, sem atender ao seu pedido, segurou-me pelo braço. Coumba, de forma enérgica, retirou a mão dele do meu braço e ordenou que seguíssemos. Disse que ele não é *bayefall*, é um *saisai* (vagabundo).

Em outra situação, quando fui com Khady (mãe de Ousmane), a convite da *dahira* de Keur Massar, ao *Magal* de Porokhane (a 250 km de Dakar), em uma celebração em homenagem a Mame Diarra (mãe de Amadou Bamba), encontrei muitos *bayefall*. Eu passava o dia tirando fotos, especialmente deles que, pelas roupas, conferiam um colorido às imagens. Como uma das que apresento a seguir (figura 13).

Figura 13 — *Bayefall* em Magal de Porokhane



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Um dos *bayefall* pediu que tirasse uma foto sua e solicitou que a mostrasse. Ao vê-la, considerou boa e disse que gostaria de tê-la. Informei que poderia enviá-la por *WhatsApp*, e ele respondeu que aceitaria um dinheiro pela foto. Disse que não tinha dinheiro comigo, mas ele salientava que deveria ajudá-lo porque sou *bayefall*. Coumba, ao pedir meu telefone emprestado para fazer uma ligação, orientava-me para que tivesse atenção com minha máquina fotográfica e celular porque ele era um falso *bayefall*. Ela o considerava um falso *bayefall* por algumas razões. Enquanto os outros *bayefall*, que ela considerava verdadeiros, passavam o dia trabalhando (cozinhando, servindo água, varrendo, recolhendo lixo), esse aparecia somente quando as refeições estavam sendo servidas. Queria somente roubar, conforme ela salientou.

Essas impressões de falsos *bayefall* faziam com que Khady, sogra de Coumba, não me considerasse um *bayefall*, mas um *mourid*. Quando a acompanhei, com as mulheres da *dahira* de Keur Massar, para a inauguração de uma mesquita em Gawaane, ela procurava com frequência orientar-me para que não ficasse com os *bayefall*. Porém, uma vez que outra eu estava com eles, conversando sobre os senegaleses no Brasil. Os *bayefall* queriam saber como viviam aqui, se tinham emprego. As mesmas aspirações de um deslocamento transnacional, que

ouviam nos primeiros dias de trabalho de campo, estavam presentes. Para Khady, eu deveria ter cuidado com esse interesse dos *bayefall*, pois muitos traçoeiros, pessoas não confiáveis.

Eu questionava aos amigos senegaleses (aqueles mais íntimos, que também estavam no Senegal): porque sou um *bayefall*? As explicações tinham muitas conotações:

Tu és *bayefall*, lembra aquele que morava contigo na pensão? Ele nunca foi *bayefall* no Senegal. No Brasil, ele virou *bayefall*, deixou o cabelo crescer, agora ele é *bayefall*. Você também pode ser. É diferente o *bayefall* no Brasil. No Senegal, tu vai ver o *bayefall* de verdade. Mas é muito difícil ser *bayefall*. Não é fácil, *bayefall* tem que dar tudo que tem.

Os deslocamentos transnacionais fizeram com que muitos *mourids* se tornassem *bayefall*. O aumento desse grupo deve-se a não ortodoxia aos dogmas do islã, pois os *bayefall* assumem comportamentos e práticas não tradicionais, que, no Senegal, não seriam toleradas, implicando em muitas críticas de que estariam sendo corrompidos (MASSÓ GUIJARRO, 2016, p. 27). Outra crítica está no *haqiqa* (caminho esotérico) que o grupo adotou, baseado na intuição divina e perfeição interior, a partir de uma tradição *sufi*; enquanto os *mourids* seguem a *sharia* (lei islâmica) (PÉZERIL, 2008, p. 796). De qualquer forma, penso que a conversão para *bayefall*, conforme Audrain (2002, p. 12-13), contribui ao processo de individualização, longe da concepção individualista ocidental de comportamento social, traduz-se para o desenvolvimento de uma subjetivação (força motriz por trás da capacitação do indivíduo), permitindo optar deliberadamente por uma modernidade específica como um ethos africano, a partir de uma invenção local em um sistema de solidariedade comunitária.

Minha preocupação, a partir das pistas de Gilroy (2007, p. 298), não está em uma obsessão modernista pelas origens da designação de *bayefall*, mas em como essa designação se propaga por meios imprevistos e rotas desconhecidas. Essas rotas (em deslocamentos transnacionais) possibilitam que as denominações de *bayefall* ora incluam-me (como uma classificação na irmandade), ora excluam-me (pois eu sou um professor, especialmente pelas atividades intelectuais que desempenho). Já em Touba, como uma cidade sagrada e no período do *Magal*, os *bayefall* não tinham essa conotação pejorativa.

2.2.1 Bayefall no Magal de Touba

Quando eu organizava a viagem ao Senegal, pedidos e orientações dos senegaleses sugeriram que eu conciliasse tempo (outubro) e lugar (Touba): “tu tens que ir no *Magal* em Touba”, “eu não posso ir, então você vai por nós”. Esses pedidos tinham uma dimensão

simbólica, tornando-me mensageiro entre vários mundos, de orar por eles na mesquita durante o *Magal* e, além disso, ao retornar seria portador da *baraka* (BAVA; GUËYE, 2001, p. 423). Quando voltei a Passo Fundo, em setembro de 2021, especialmente para festividades do *Grand Magal* de Touba, os representantes da *dahira* gostariam de fazer uma surpresa aos *mourids*. Era a primeira vez que eu retornava à cidade de Passo Fundo depois da viagem ao Senegal. Eu dava meu testemunho sobre o *Magal* de Touba no Senegal⁴². Passei uma semana nervoso para tentar falar em *wolof*.

Fiquei bastante emocionado e, por conta disto, pronunciei várias palavras de forma equivocada em *wolof*. Os senegaleses, contudo, demonstravam felicidade e, por isso, as gafes pareciam menos importantes. Estavam felizes, pois eu havia cumprido um dos principais rituais para os *mourids*, a peregrinação à Touba, e estava compartilhando com eles minha experiência. Muitos deles não participam do *Magal* em Touba há anos e pareciam (com olhos marejados) representados na minha experiência. Participar do *Magal* de Touba no Senegal permitiu entender, conforme menciona Bava e Guèye (2001, p. 414), como os *mourids* investem e recompõem material, simbolicamente, em suas práticas religiosas, nos rituais que realizam e observar como essas crenças subjetivas alimentam a organização coletiva. Após o testemunho, enquanto almoçava, muitos senegaleses e senegalesas cumprimentavam-me e diziam-se felizes com o meu relato sobre o *Magal* no Senegal. Mostrei-lhes fotos tiradas durante a comemoração no Senegal, como a figura 14 abaixo:

⁴² Diaz (2019, p. 70-71) no *Magal* de 2014 em Caxias do Sul, após viajar mais de quatro mil quilômetros desde Natal (RN), deu seu testemunho sobre o *Magal* de Touba que participou em 2010. A autora menciona que ficou três dias na cidade, surpreendendo-se com a magnitude da mesquita, com os túmulos de Ahmadou Bamba, de Mame Cheikh Ibrahima Fall. Além disso, menciona que todos os moradores deixavam as portas de suas casas abertas aos peregrinos para usar o banheiro, tomar banho, comer, descansar, pois o Senegal é o país de *tèranga* (hospitalidade).

Figura 14 — Grand Magal de Touba na Grand Mousqueé de Touba



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Na mesa do almoço, eu relatava o contexto das fotos (como conheci as pessoas, como estava hospedado em suas casas, a importância do *Magal*), como a da Figura 14 (acima), na mesquita em Touba, e meus olhos encheram-se de lágrimas. Tenho saudades dos lugares, das pessoas, de tudo que vivi no Senegal. As pessoas da mesa também estavam emocionadas, muitas moram em Touba, conhecem o *Magal* no Senegal e sabem de sua importância. Ver as fotos é como transportar sua mente até lá e, como seus ancestrais fizeram, há anos, eles poderiam ouvir essas histórias em suas mentes (BASSO, 1988, p. 110). Os nomes dos lugares não são dados, mas construídos (TRAJANO, 2012, p. 19) e informam sobre as características dos indivíduos e grupos (GUÈYE, 2002, p. 19).

O que o nome da cidade de Touba informa? A palavra Touba, oriunda do árabe, significa arrependimento e bem-aventurança, sendo a cidade um lugar para isso (THIAM, 2010, p. 189). No Brasil, eu sempre ouvia comentários de que a cidade é abençoada por Allah, de como é um lugar que todos deveriam visitar, independente da religião. Essa cidade senegalesa, seguindo as

pistas de Trajano Filho (2012, p. 17), assim como Jerusalém ou Meca, é um lugar que desperta, no espírito, poderosas associações com o sagrado, de efervescência religiosa e memórias. O nome dos lugares, com uma ligação inseparável com localidades específicas, pode ser usado para convocar uma enorme variedade de emoções e associações de tempo e espaço, de história e eventos, de pessoas e atividades sociais, de si mesmo em estágios da vida (BASSO, 1988, p. 103). Touba é considerada um lugar sagrado pelos *mourids* por sua história e construção relacionada à família de Amadou Bamba.

A *muridiyya* fundada por Amadou Bamba, o primeiro negro a inspirar um grande movimento pelo despertar do islã e também como figura excepcional de resistência ao colonialismo francês (DOZON, 2010, p. 6), está constituída a partir da relação com a etnia *wolof* (MONTEIL, 1962). Muhammad ibn Habibullaah, mais conhecido como Cheikh Ahmadou Bamba (ou Serigne Touba), nasceu em 1853, na aldeia de Mbackè, em uma família que teve grande reconhecimento no islã *sufi*. Seus antepassados, tanto do lado materno, quanto do paterno, vieram da região de Fouta, no norte do Senegal (MBACKÈ, 2016). Seu pai, Maam Mor Anta Saly, era um respeitado estudioso do islã, com publicações morais e erudição, sendo nomeado consultor e assessor jurídico do rei de Wolof (Lat Dior). No entanto, ele não aceitou morar na corte real e preferiu viver em outra aldeia, em busca de tranquilidade e estabelecendo uma relação de proximidade com seus alunos, a tal ponto que sua sala de aula estava sempre lotada (*ibid.*).

Diaratoullah Maryam Bousso, mãe de Muhammad, definida como uma mulher piedosa, casta, fiel e submissa ao Senhor, que orava com frequência, jejuava no ramadã, era atenciosa na educação dos filhos, ao conferir-lhes carinho, sentimentos religiosos e pureza que procuravam seguir ativamente (*ibid.*). Em 1886, com a morte do rei Lat Dior, há o desmembramento do reino e Muhammad, gozando de renome de ciência e piedade, migra para Mbackè du Baol, que será futuramente denominada Touba, e espalha a *muridiyya* pela região (MONTEIL, 1962, p. 78). Grande parte desses seguidores são desertores e antigos guerreiros de Lat Dior que, com armamentos bélicos, recusam negociação, conferindo à Amadou Bamba representante da independência e fazendo com que os *wolofs* fossem convertidos ao islã, no final do século XIX (*ibid.*, p. 80).

A expansão da *muridiyya* deve-se, em grande parte, aos reinos *wolof* que viviam um período de instabilidade, na transição do século XIX para o XX, que a partir de seus ensinamentos conseguiram atrair líderes insurgentes e refugiados (THIAM, 2010, p. 54). A sociedade *wolof* estava organizada da seguinte forma: no topo os aristocratas (ocupavam

relações políticas garantindo segurança); em um grupo intermediário, os gerentes (homens livres sem profissão manual que formavam a nobreza — famílias de artesãos), os pobres e os escravos (*ibid.*). Durante os séculos XVII e XVIII, a coabitação com grupos vindos do leste e do sul do país como fugitivos do “comércio negro” (causando muitos saques) para serem vendidos para plantação na América, pesou sobre os *wolof* (NDIAYE, 2009, p. 25). A ‘caça negra’ modificou a população, de um lado, pela desertificação de algumas áreas, tornando-as inseguras para os pobres e, de outro lado, pela concentração de pessoas em reinos poderosos com segurança (*ibid.*). Nessa sociedade, com anseio de estabilidade social, os *wolof* encontraram na irmandade a necessidade de um guia espiritual a quem devessem respeito e obediência (O’BRIEN, 1969, p. 502). A inserção de Amadou Bamba na sociedade *wolof*, a partir desse contexto, estava ancorada na ideia de um *marabout*.

A originalidade do poder marabúptico deve-se em grande parte às condições históricas que marcaram o seu desenvolvimento. A estrutura actual das “comunidades” dos marabus, a sua organização e sua ideologia só podem ser entendidos por referência a este passado, marcado pela ação dessas grandes figuras “messiânicas” como El Hadj Omar ou Amadou Bamba. Os marabus foram as figuras de proa de movimentos sociais reais que surgiram em situações de dominação e de intensa mudança. Esses movimentos constituem tantas reações e respostas às mudanças que as sociedades senegalesas então experimentaram. Devem ser vistas como tentativas de reconstrução social e política, como iniciativas populares para construir outras sociedades ou microsociedades em “um presente detestável”, como disse A. Bamba. (COULON, 1981, p. 15, tradução minha)⁴³.

Os movimentos marabúpticos têm influência de movimentos messiânicos e milenares, visam criar comunidades como sistema de relações entre indivíduos concretos, históricos, particulares e não segmentados por funções e *status*, característica do sufismo (como uma fraternidade indivisível) (*ibid.*). Na *muridiyya*, a relação entre *marabout* e *talibe* (discípulo) define o processo de formação e operação relacionados a uma dimensão histórica (tendo em vista que o islã e sua forma de fraternidade possui uma relevância na África negra e especialmente no Senegal) e uma conjuntura (a partir da metade do século XI, torna-se possível o seu estabelecimento e desenvolvimento no Senegal). Os *marabouts*, especialmente a partir do

⁴³ “L’originalité du pouvoir maraboutique tient en grande partie aux conditions historiques qui ont marqué son développement. La structure actuelle des “communautés” maraboutiques, leur organisation et leur idéologie ne se comprennent que par référence à ce passé, marqué par l’action de ces grandes figures “messianiques” que furent, par exemple, El Hadj Omar ou Amadou Bamba. Les marabouts furent les figures de proue de véritables mouvements sociaux qui virent le jour dans des situations de domination et de changements intenses. Ces mouvements constituent autant de réactions et de réponses aux mutations que connurent alors les sociétés sénégalaises. Ils doivent être vus comme des tentatives de reconstruction sociale et politique, comme des initiatives populaires de bâtir d’autres sociétés ou microsociétés dans “un temps présent détestable”, comme le disait A. Bamba”.

século XVIII, contribuem para um movimento popular pelo islã, não uma religião imposta de cima, mas de rebeldes com protestos populares contra aristocracias governantes que terá consequência na colonização (COULON, 1981, p. 7).

O estudo realizado por Guèye (2002), ao perceber as tensões e conflitos do colonialismo francês no Senegal, fugindo de perspectivas dicotômicas e maniqueísta entre colonizador e colonizado, tem sido referência para compreender a constituição de Touba (como cidade sagrada), a partir das relações de poder negociadas. No final do século XIX, a colonização francesa estava se consolidando no Senegal, com a desarticulação das organizações sociais internas com rivalidades e guerras, divisões territoriais em cantões e círculos e eliminação de lideranças tradicionais (*ibid.*, p. 38). As províncias passaram a ser administradas pelos franceses e aliados locais, tendo o amendoim como base da economia (BABOU, 2002). Nessas negociações com autoridades locais e o colonialismo francês, está grande parte do desenvolvimento da *muridiyya* e a criação da cidade de Touba seria o melhor exemplo (GUÈYE, 2002; MONTEIL, 1962).

A cidade de Touba, fundada em 1888 por Amadou Bamba, como a cidade ideal, é representada por seu poder e beleza de seu trabalho terreno, enquanto figuram promessas de um paraíso no além e que todas as dificuldades seriam superadas lá com milagres (GUÈYE, 2002, p. 18). Em 1924, a administração colonial concedeu, a Amadou Bamba, autorização para construção da mesquita, o que ocasionou um deslocamento de discípulos para sua construção (THIAM, 2010, p. 190).

O surgimento da cidade está relacionado à economia colonial, especialmente pela “[...] bacia do amendoim”, entre administradores coloniais e lideranças *mourids*, de construir por volta de 1920, no meio do mato, uma grande mesquita (ROSS, 2011, p. 2932). Um evento tornou-se decisivo para legitimação jurídica para construção territorial de Touba em 1928, “[...] chamado de contrato de longo prazo”, que tinha duração de 50 anos, na forma de um quadrado com área de 400 hectares, localizado na estrada, concedida pelo governador e reconhecido como origem do estatuto especial de Touba (GUÈYE, 2002, p. 102). Esse contrato marca uma mudança na relação entre as autoridades coloniais e as *mourids*, da hostilidade cautelosa à colaboração entusiástica, definindo a territorialização da cidade ao controle da irmandade (*ibid.*).

É importante lembrar que o cenário em que a autoridade de Amadou Bamba foi se cristalizando, considerando: a) uma alternativa para uma difícil situação social e colonial; e b) a jornada de um Santo *sufi* imitando o profeta para ser seu servo mais fiel, constituiu-se em um

grande empreendimento profético carismático (BAVA; GUÈYE, 2001, p. 414). Com o progresso da *muridiyya* em níveis social e político, o colonizador (e mais tarde a classe dominante senegalesa) fez um esforço para levar esse campo religioso para dentro de sua ação institucionalizando-o (COULON, 1981, p. 7).

As relações entre *marabouts* e governantes foram se estreitando por meio da concessão de bens e acesso à mídia, baseadas em interesses complementares, tendo em vista que eles tornaram-se administradores indiretos, facilitando a comunicação entre as comunidades e reconhecendo a legitimidade do governo; em contrapartida, o Estado destinava recursos (construção de mesquitas), reconhecia os feriados muçulmanos e a concessão de terras (THIAM, 2010, p. 129). A destinação de terras entre a *muridiyya* obedecia ao vínculo familiar como principal motivo para que Amadou Bamba desse de “presente a aldeia”, iniciando a concessão com o estabelecimento de uma hierarquia religiosa modelada na família (GUÈYE, 2002, p. 59)⁴⁴. A família, por conta dessa relação, constitui-se na legitimidade e carisma aos seus descendentes. A família Mbackè foi meu principal de acesso à cidade, especialmente no período da celebração, com a cidade lotada de pessoas.

Eu estava indo à cidade e, como era período do *Grand Magal* (a maior celebração do país), todas as casas estavam cheias, atraindo senegaleses de todas as partes do país (e alguns que se deslocavam de outros continentes) e, também, turistas. Entre as celebrações do calendário da *muridiyya*, nenhuma tem maior destaque e notoriedade do que essa. O *Grand Magal* de Touba, realizado no dia 18 do mês *safar* do calendário muçulmano, celebra a partida de Cheikh Amadou Bamba do exílio no Gabão (MONTEIL, 1962). Bava e Guèye (2001, p. 416), resgatando parte da história da celebração, mencionam que o *Magal* nem sempre foi comemorado com esse significado, nessa data ou local, pois ele sofreu uma evolução gradual ao longo do século. Originalmente Cheikh Amadou Bamba pediu aos seus *talibes* (discípulos) que comemorassem o aniversário de sua partida ao Gabão (em 1895), imposta pelas autoridades coloniais, para tentar romper sua influência e a própria irmandade, marcando o início das provas que o capacitaram (segundo a lógica sufi) às mais altas graças divinas, através do encontro consigo mesmo (*ibid.*). Ao longo desses anos, o *Magal* é um

Feriado religioso onde se encontram canções religiosas, orações, recitações do Alcorão Sagrado, visitas a *marabus*, mesquita, mausoléus, o “poço da misericórdia” e outros locais sagrados. É um momento de alegria coletiva, festas comunitárias e comércio. Ela entrelaça o sagrado histórico, a memória, o interesse individual e o

⁴⁴ É importante salientar que essa relação ente religião e Estado, embora o Senegal seja oficialmente uma república, influencia o poder político até os dias atuais, especialmente em campanhas eleitorais, quando os candidatos buscam apoio ou aprovação dos *marabouts* (BEYE, 2014, p. 48-49).

maravilhoso. Mais do que uma comemoração, é um ato global de captura do poder sagrado da irmandade Murid (a *baraka*) por meio de visitas a seus santos, seus mortos e seus lugares sagrados. (BAVA; GUËYE, 2001, p. 416, tradução minha)⁴⁵.

O *Magal*, assembleia anual dos *mourids*, como uma festa que celebra a história da irmandade e de seu fundador, é uma construção dos seus descendentes (BEYE, 2014, p. 48). A morte de Amadou Bamba, em 1927, marca uma crise na irmandade com muitas mudanças, dentre elas, comemorações transferidas para o dia 19 de *Moharram* (dia de sua morte) pelo seu filho mais velho e primeiro Khalifa Serigne Mouhamadou Moustapha Mbackè, no período de 1928 a 1945, tornando o luto um movimento de mobilização (*ibid.*, p.417).

O aniversário de morte de Bamba tornou-se a principal razão das manifestações de lembrança e de comunhão, mas faltava ritualizar o evento através de uma jornada profética em lugares sagrados, primeiramente em Diourbel (cidade a 30 km de Touba onde Bamba havia morado) e, posteriormente, em Touba (conforme o fundador já havia definido), onde já residiram vários de seus descendentes (BEYE, 2014, p. 417). O *Magal* em Touba, retornando ao 18 Safar (como era inicialmente), atinge seu significado sacrificial, por analogia a Meca, transformando a peregrinação em ação de graça, como um momento de exaltação suprema e reinterpretação dos símbolos. Essas sejam, talvez, as razões pelas quais os senegaleses da *dahira* de Passo Fundo pediram para que eu estivesse em Touba em outubro, para o *Magal*.

Logo que cheguei no Senegal, ainda hospedado em Dakar, passei algumas semanas organizando-me para participar do *Magal*. Na minha primeira visita à cidade de Touba, compreendi o sentido de *Magal* (que em *wolof* significa agradecer). A cidade estava lotada, onde eu poderia ficar? A resposta a essa pergunta, acreditei, primeiramente, que estivesse vinculada às relações que eu construí ao longo dos anos de FMHPF, nos projetos de extensão da UPF. Mas, com o tempo, percebi que a resposta estava mais nos meus vínculos com a *dahira* e, conseqüentemente, com a *hàddiya* (doação), com minha designação de *bayefall* que definiram minha posição social em Touba. A cidade, embora parecesse familiar pelas celebrações que participei no Brasil, ainda era desconhecida.

Meus anfitriões em Dakar também estavam preocupados sobre onde eu ficaria em Touba. Ousmane tinha receio de que, com a quantidade de pessoas na cidade, eu não ficasse

⁴⁵ “Fête religieuse où se retrouvent chants religieux, prières, récitation du saint Coran, visites aux marabouts, à la mosquée, aux mausolées, au “puits de la miséricorde” ainsi qu’à d’autres lieux sacrés. C’est un moment d’exaltation collective, de festins communiels et d’échanges commerciaux. Il imbrique le sacré historique, la mémoire, l’intérêt individuel et le merveilleux. Plus qu’une commémoration, il s’agit d’un acte global de captation de la puissance sacrée de la confrérie mouride (la *baraka*) à travers les visites à ses saints, à ses morts et à ses lieux sacrés”.

bem acomodado. A preocupação deles, além da hospedagem, era referente ao meu deslocamento para uma cidade e família desconhecida. Andrade (2012, p. 198), pesquisando a comunidade Herero na Namíbia, menciona as dificuldades em transitar por locais desconhecidos, pois “[...] entra-se em contato com as forças associadas aquele lugar, ao mundo invisível que a ele corresponde” (*ibid.*, p. 198). Os anfitriões só ficaram tranquilos de que eu poderia sair de sua casa em Dakar ou de que não ficasse na casa de seus familiares em Touba, quando falaram por telefone com Lahat Mbackè. Ao final da ligação, exclamou que meu amigo era um Mbackè! Eu estaria na melhor casa e ele não poderia me prender em sua residência. Ao ficar hospedado na casa da família Mbackè, é como se eu estivesse protegido por Amadou Bamba. Eu seria hospedado na casa da mais tradicional família *mourid*, os Mbackè.

Lahat, como todos os descendentes de Amadou Bamba, é designado somente de Mbackè⁴⁶. Essa família é a detentora de muitas propriedades da cidade. Quando eu passeava pela cidade, constantemente, apresentavam-me as mansões que pertencem a eles. Com uma família tão numerosa, não é difícil que alguém aponte que tal pessoa é Mbackè. Além disso, as casas da família servem de referência para procurar um endereço. Essa riqueza, expressa em propriedades, está constituída na história da família com a *muridiyya*. Touba é um território construído a partir da família Mbackè.

O *Magal* realizado pelos senegaleses em deslocamento fora de África passa por uma recontextualização adaptada ao seu tempo, ou seja, com dispositivos que permitem aos *mourids* acompanhar os eventos em Touba ao vivo e permitem, ao mesmo tempo, às pessoas no Senegal, compreender como a celebração é realizada em outros países (BEYE, 2014, p. 60). O *Grand Magal* era uma celebração que eu já havia participado em Passo Fundo, em 2016 (em um Centro de Tradições Gaúchas — CTG) e em 2017 (em um salão paroquial). A comemoração foi realizada pela *dahira Mouhadimatoul khitma* Touba Passo Fundo, das 7 horas à meia-noite, intercalando atividades de alimentação (café, almoço e janta) e religiosas (orações e cânticos do Corão). A comemoração atraía dois públicos distintos: a) senegaleses *mourids* (e de outras irmandades) de toda a região norte do estado — muitos ônibus ficam estacionados em frente ao local; b) moradores da cidade convidados a participar da celebração e conhecer a *muridiyya*. O convite pode ser feito previamente pelos senegaleses aos seus amigos, colegas de trabalho e de

⁴⁶ Inúmeras vezes eu referia-me aos integrantes da família pelo primeiro nome e era repreendido pelos amigos senegaleses, “Fred, é um Mbackè, tu não podes chamar assim”. Os Mbackè que me recebiam em suas casas não faziam essa distinção, pois a *tèranga* deve estar sempre acima de alguma gafe. A família Mbackè, especialmente em Touba, é numerosa, talvez pelos filhos que Amadou Bamba teve com suas 29 esposas (GUËYE, 2002, p. 151). É importante destacar que, mesmo que o islã oriente o máximo de quatro esposas, Amadou Bamba não excedeu essa orientação, pois se separava de uma para se casar com a próxima (*ibid.*).

estudo, bem como para aquelas pessoas que estejam passando na rua. Touba é reverenciada em imagens que estavam dispostas nas paredes do salão e do CTG, bem como nos cânticos. O *Magal* “[...] é este lugar, este espaço, este momento em que a emoção religiosa atinge o seu clímax e revela, por práticas culturais, sociais e espaciais específicas, as recomposições em jogo dentro deste movimento religioso” (BAVA; GUÈYE, 2001, p. 415, tradução minha)⁴⁷.

Nessa recomposição da irmandade no *Magal*, a cidade de Touba guarda algumas peculiaridades que, para os *mourids*, a tornam única no mundo. Não são permitidas festas — além das celebrações muçulmanas —, bebida alcoólica e jogos. Essas proibições são fiscalizadas por uma polícia financiada pelo Estado, mas estão sob o comando do Khalifa general da *muridiyya* (SALZBRUNN, 2002, p. 220). Não se escuta música alta, o único som, ao se ouvir de longe, é o da mesquita anunciando o horário das orações. Não são vendidos artigos esportivos e, nesse período da celebração, raramente são vistas crianças jogando futebol pelas ruas. Pessoas podem ser multadas ou presas, segundo comentários, embora eu não tenha observado nenhuma abordagem.

Nos dias anteriores à celebração *Grand Magal* de Touba, pude entender o significado de *bayefall*. A primeira casa que fiquei em Touba foi de Lahat Mbackè (descendente de Amadou Bamba), interlocutor que morou em Passo Fundo em 2013. Depois de alguns dias, já ambientado na casa e com seus moradores, tornei-me amigo de Modou, primo de Lahat. Ele perguntava-me sobre a vida no Brasil e sobre o que os senegaleses trabalhavam. Quando ele retornava à casa, às 19h, depois do trabalho em sua loja de acessórios para telefone celular, passeávamos pela *Grand Mousqueé* de Touba.

Em um desses dias, sua prima acompanhou-nos e Modou explicava-lhe que eu era *bayefall* no Brasil. Ela demonstrava alegria ao saber que eu era muçulmano. Porém, informei que eu não era muçulmano. E ela retrucou, “*noy nèkkè bayefall tè do djoulit?*” (“como pode um *bayefall* não ser muçulmano?”). Essa era uma pergunta que eu também me fazia. Era também a resposta dada por muitos amigos quando eu explicava as razões pelas quais eu não era um muçulmano. “Não precisa fazer tudo isso (cinco orações, ramadã), você pode ser *bayefall*”. Modou explicava-lhe que eu fazia *dahira* no Brasil e, tão logo, eu seria um muçulmano. Ele estava se referindo ao que muitos senegaleses já haviam afirmado: de que *bayefall* é a porta de entrada da irmandade.

⁴⁷ “[...] est ce lieu, cet espace, ce moment où l’émotion religieuse atteint son paroxysme et révèle, à travers des pratiques culturelles, sociales et spatiales spécifiques, les recompositions en jeu au sein de ce mouvement religieux”.

Nos dias anteriores à celebração, a cidade já estava congestionada. Muitos parentes chegaram à casa de Lahat e, por isso, ele encaminhou-me para outra residência. Era noite, por volta das 19h, quando duas *yayefall* chegaram para me buscar. Para onde eu iria? Fui orientado para que acompanhasse as *yayefall*, que me guiavam somente por sinais, indicando-me o caminho a seguir. Seriam verdadeiras ou falsas *yayefall*? Era noite e eu estava deslocando-me para um lugar desconhecido, com pessoas nunca vistas.

Entrei em contato, via mensagem por *WhatsApp*, com Lahat, que não me respondeu. Pensei que a casa fosse perto, pois estávamos caminhando, mas, quando pegamos uma charrete, percebi que seria distante. Minha apreensão aumentou quando, ao tentar pegar o telefone no bolso para contatar outro senegalês, as *yayefall* sinalizaram-me que eu não poderia usá-lo. Minha intenção era fugir, mas para onde? Onde é Darou Salam, esse lugar que elas estão levando-me? Por que não querem que eu ligue para ninguém? A charrete seguia, disputando espaço na rua com outros meios de transporte (carros, motocicletas) e pessoas. Quando a charrete parou, para que outro passageiro se sentasse, cedi meu lugar, distanciando-me das *yayefall*. Consegui, dessa forma, longe do olhar delas, ligar para Mamour Ndiaye, que me pediu para falar com as *yayefall*. Posteriormente, entendi que, como havia circulação constante de pessoas nas ruas, as *yayefall* tinham medo de que me roubassem. Estávamos indo para Darou Salam, um dos primeiros lugares onde a *muridiyya* foi pensada por Amadou Bamba. Queriam que eu conhecesse o início da irmandade.

Um congestionamento de charretes fez com descêsemos no meio do trajeto. Os congestionamentos pareciam vir de todos os lados. Caminhões, vans, carros e táxis seguiam em direção ao centro de Touba, enquanto nós buscávamos um transporte em sentido contrário. Com as informações recebidas por Moustapha, as *yayefall* pareciam-me mais amigáveis. Compraram-me água e se ofereceram para carregar minha mochila. Somente aceitei a água. O preço dos táxis, devido à alta procura pelo Magal, estava inflacionado em mais de 100%. As *yayefall*, por isso, negociavam os valores mantendo-me à distância. Depois de muitas tentativas, conseguimos um táxi até Darou Salam.

No contexto da *muridiyya*, Darou Salam (GUÈYE, 2002, p. 59) detém uma dimensão utópica, constituída na apropriação de espaço e tempo, como uma “nova morada” na construção territorial da irmandade. Guèye (*ibid.*) relembra a importância histórica de Darou Salam à fundação da *muridiyya* como irmandade por Cheikh Amadou Bamba. Em entrevista, ele afirmou a sacralização de Darou Salam:

Senhor, Tu conduziste as minhas rédeas a uma terra que Tu escolheste para mim. Nesta terra construí duas casas onde Te adoro de acordo com a fé (iman), prática (Islã) e da maneira certa (ihsân). Dei o nome de Darou Salam e Touba a essas casas, por Sua Graça. Eu peço que você faça essas duas casas, por Sua Generosidade e por nome do meu guia para você, Muhammad (SAWS), ambos das casas de paz e pureza. (*ibid.*, p. 59-60, tradução minha)⁴⁸.

Darou Salam, como origem do espaço territorial *mourid*, é constituído tanto por referentes físicos, regionais e funcionais, ou seja, mesmo que exista um território físico *mourid*, haverá também territórios simbólicos recriados contextualmente (IGLESIAS, 2014, p. 91). A família de Mbackè teve tradicionalmente muitos vínculos com essa aldeia, dois filhos de Amadou Bamba nasceram nela, assim como primos, sobrinhos e *khalifas* (*ibid.*, p. 92). A aldeia de Darou Salam, a partir de uma fundação que associa religião e política, teve sua primeira concessão de terras, feita por Cheik Amadou Bamba, a um familiar seu, assim como aconteceu em Touba. A família de Lahat Mbackè, como descendente de Amadou Bamba, que teve concessões em Touba e Darou Salam, estava disponibilizando que eu pudesse ficar em uma dessas casas.

Chegamos à casa, em Darou Salam (distrito distante 21 km do centro da cidade, onde estava anteriormente), após duas horas de deslocamento. As *yayefall* levaram-me para uma grande sala de estar, onde estavam mais de vinte jovens *bayefall* sentados no tapete, embora houvesse muitos sofás disponíveis, sentei-me no chão, como os demais, e pediram para que eu colocasse minha mochila no sofá. Os *bayefall* haviam acabado de jantar e trouxeram-me comida (batata frita, massa e carne) e uma garrafa de água. Sob insistência dos *bayefall*, comi alguns pedaços, justificando que já havia comido. Os *bayefall* foram se recolher para dormir.

Moussa Mbackè, também descendente de Amadou Bamba, que estava coordenando a casa no *Magal*, informava-me que já estive no Brasil (em São Paulo e Rio de Janeiro). Mostrou-me o colchão onde eu poderia dormir, enquanto sua esposa trouxe-me um lençol. Expliquei minha pesquisa e ele ficou muito interessado. Ressaltou que não deseja mais migrar, pois quer criar seu filho e ficar com sua esposa no Senegal. Durante o *Magal*, divide suas atividades entre a administração da casa e a função de *marabout* em Mbackè, cidade vizinha. A *keur* de Darou Salam é composta por duas grandes salas de estar, quatro quartos, área de convivência no centro, um terraço, uma parte do pátio, utilizada para preparação e cozimento dos alimentos, e

⁴⁸ “Vous avez conduit mes brides jusqu'à une terre que Vous avez choisie pour moi. Sur cette terre, j'ai construit deux maisons où je Vous adore conformément à la foi (imân), à la pratique (islam), et la bonne manière (ihsân). J'ai nommé ces maisons Darou Salam et Touba par Votre Grâce. Je vous demande de faire de ces deux maisons, par Votre Générosité et par le nom de mon guide vers Vous, Muhammad (SAWS), à la fois des maisons de paix et de pureté”.

os dois banheiros com entrada pela área externa da casa. Determinado dia, quando fui tomar banho e esses dois estavam ocupados, conheci outras duas casas anexas, que ficam no mesmo terreno. Ao visitar essas casas, entendi que todos os *bayefall* presentes dividiam-se para dormir entre as três casas. Eu era o único *toubab* (estrangeiro)⁴⁹ na casa e, com o passar dos dias, passei a ser designado, também, como um *bayefall*.

Essa transição de nomeação, realizada no meu primeiro dia, foi marcada pela relação com a alimentação e as crianças. Acordei, após minha primeira noite na casa, com dois meninos deitados nos tapetes e um senhor no sofá. Logo, uma moça perguntou-me se queria tomar café *touba*. Ela trouxe o café e, como canhoto, peguei com a mão esquerda, enquanto ela me orientou para que utilizasse a direita. Com o pão na mão, pediu que a acompanhasse para comer na sala de estar. Pelas 15h, ela perguntou-me onde eu queria comer e pedi para comer com os *bayefall*, no pátio.

Comer junto, como explica Moreira (2019, p. 94) em sua pesquisa com os senegaleses em Porto Alegre, inclui movimentos com um valor comunicativo que se traduz os gestos feitos enquanto se come⁵⁰. Comer junto faz com que a “[...] comida se defina como uma realidade deliciosamente cultural, não apenas em relação à própria substância nutricional, mas também às modalidades de sua assunção e de tudo que gira em torno dela” (MONTANARI, 2013, p. 158). Substância e circunstância coligadas assumem um valor significativo, pois a linguagem da comunidade não pode prescindir de sua concretude (*ibid.*).

Eram quatro grandes pratos de *tiebou guinar* (arroz com legumes e frango), alguns não acreditavam que eu participaria. Não era a primeira vez que eu comia coletivamente no *bol* (grande tigela) com as mãos. Porém, ainda arrancava comentários depreciativos e risadas pelo modo de pegar a comida com as mãos, ou pela forma de sentar-se ao chão. Depois do almoço, os *bayefall* convidaram-me para ficar com eles, em uma sala, ouvindo músicas. Questionavam-me como era o clima no Brasil, se havia emprego para senegaleses. Mostrei a carteirinha da *dahira* que, à circular de mão em mão, causava sorrisos, interrogações (Fred *mourid* ou *bayefall*?) e afirmações (Fred *bayefall*).

No dia seguinte, data oficial da celebração, acordei tarde e notei a casa vazia e silenciosa. A maioria dos *bayefall* já havia deslocado-se às comemorações na *Grand Mousqueé*, no centro da cidade, enquanto as mulheres, com a ajuda de dois meninos, preparavam o almoço. Khady Dioum, *yayefall* esposa do ex-presidente da Associação dos Senegaleses de Passo Fundo, que

⁴⁹ No próximo capítulo abordo as implicações ser um *toubab* (estrangeiro) no Senegal.

⁵⁰ “Comer junto”, como um momento importante às famílias senegalesas, é desenvolvido no capítulo quatro.

desde 2012 está em deslocamento entre Brasil e Senegal, que também estava em Touba, ligou, convidando-me para passar o *Magal* com ela. Pedi que Moussa conversasse com ela, para saber como chegar em seu endereço. Organizei minhas bagagens e Moussa designou um *bayefall* para me acompanhar. O *bayefall* colocou a minha pesada mochila nas costas e seguiu. Pedi que a me desse e ele se recusou, disse que isso era para ele, que é *bayefall*. Era um adolescente baixo e franzino, que parecia não aguentar o peso da mochila. Perguntou-me se eu era *bayefall* e respondi que, no Brasil, nomeavam-me assim.

Para chegar ao destino utilizamos uma *tata* (van) grande e charrete. As ruas estavam interditadas e, por isso, caminhamos para chegar até a *Grand Mousqueé*. No trajeto, ouvia cumprimentos *bayefall* dirigidos a mim: “*jerejeef Serigne Touba*” (“obrigado Serigne Touba”). Sentamo-nos no cordão da calçada para aguardar Khady. Ofereci, ao menino, 5.000 FCFA (cinco mil FCFA) pela ajuda, para que ele pudesse pegar um transporte para retornar à Darou Salam. Agradeceu, e disse que não poderia rejeitar nada que um *bayefall* oferecesse-lhe. O *bayefall* retornou para Darou Salam.

Neste capítulo apresentei como a designação de *bayefall*, definida pelos próprios *mourids* como a porta de entrada da irmandade, também foi a minha para o trabalho de campo. Minha participação na irmandade não foi a partir de um pedido meu ou tampouco dos senegaleses. Foi motivada pelo fato de, ao permanecer todas as tardes e parte das noites de domingo na *dahira*, desejar contribuir financeiramente. A *hàddiya*, como uma contribuição que não se limitava ao dinheiro, circunscrevia outras relações como minha posição social na irmandade. Como um integrante da *muridiyya* não faz as cinco orações diárias e tampouco prática o ramadã? Tinha um lugar social, eu poderia ser um *bayefall*. No Brasil, essa designação permitia-me participar da *dahira*, das viagens para renovação de passaporte em Porto Alegre, da *Journée Khassida* em São Paulo. É com essa posição social que eu embarquei ao Senegal. Naquele país, identifiquei que, para muitas pessoas senegalesas, *bayefall* tem conotações de falsos e verdadeiros. Porém, a designação de *bayefall* não contemplava outras posições que a minha convivência no Senegal me posicionava. No próximo capítulo, abordo como as nomeações de *toubab* e Bamba Fall definiam minhas posicionalidades conforme os lugares e as relações que eu mantinha.

3 NOMEAÇÕES EM DESLOCAMENTOS TRANSNACIONAIS: DE TOUBAB A BAMBA FALL

Ao andar pelas ruas no Senegal, eu ouvia gritos em coro, especialmente de crianças, “*toubab, toubab, toubab*”, enquanto os adultos eram mais discretos, com um apontar de dedos⁵¹. Primeiramente, acreditei que estivessem referindo-se à cidade de Touba (cidade sagrada aos *mourids*), porém, com o passar das semanas, fui percebendo que estavam dirigindo-se a mim. *Toubab* pode ser traduzido para europeu, estrangeiro, branco, não negro, não africano, considerando não somente as características fenotípicas, mas a construção histórica da colonização no país. Eu era um *toubab*? O *toubab*, como uma nomeação, não é universal ou homogênea, pois exige análise contextual, como desenvolvo ao longo deste capítulo.

Neste capítulo, busco compreender como as designações que recebi durante o trabalho de campo no Senegal — *toubab* (estrangeiro, branco, europeu) e a minha nomeação de *Bamba* — são processos interpelativos em permanente construção no contexto transnacional, levando em conta minha raça, nacionalidade, classe social, gênero, a relação com a *keur* e com as pessoas senegalesas. É importante lembrar que essas designações, diferentemente de categorias generalistas ou definidas *a priori*, são situacionais.

A pesquisa desenvolvida no Senegal, como uma etnografia multissituada, não é uma mera reprodução das relações com os senegaleses em Passo Fundo, Porto Alegre ou São Paulo, mas um plano fraturado e descontínuo de movimento e descoberta, no qual essas nomeações (*toubab* e *Bamba Fall*) assumem nuances e contradições que não estão dadas de antemão, contudo, são articuladas interseccionalmente à raça, nacionalidade, gênero, constituindo-se em relações familiares. O capítulo está dividido em duas partes: na primeira, trato da nomeação *toubab* (branco), sob duas perspectivas: a) levando em conta minha nacionalidade (brasileiro), raça (branca) e classe e; b) a partir da ilha de Gorée, como essa nomeação está alicerçada na história de escravização dos senegaleses. Na segunda parte, analiso como a nomeação de *Bamba Fall*, recebida inicialmente em Passo Fundo, foi retomada no Senegal, definindo meu lugar social na *keur* (casa), na família e nas relações com a vizinhança.

⁵¹ Esta situação está presente em vários contextos de pesquisa em Dakar, como Rodrigues Jr (2019b, p. 7) ao circular por bairros populares e Rosander (2015, p. 32) quando deslocava-se sozinha pelas ruas.

3.1 TOUBAB: UM BRASILEIRO COM DINHEIRO

Eram os meus primeiros dias no Senegal e eu estava feliz de ter chegado ao país. De ter encontrado uma recepção tão calorosa da família que me recebeu em Keur Massar, bairro de Dakar. Os amigos senegaleses que tinham emigrado, em deslocamentos por diversos lugares, demonstravam felicidade por eu estar em seu país. Contudo, só essa felicidade que eu sentia por estar ali e a dos meus amigos não era o suficiente para me reposicionar racialmente. *Toubab* era minha posição social, especialmente nos primeiros dias, ao me deslocar pelas cidades senegalesas.

O que passava em meus pensamentos nesses primeiros dias no Senegal? Eu sabia que não seria considerado um senegalês, mas acreditava que poderia ser posicionado como um negro afro-brasileiro pelas relações com os senegaleses, pela posição de *bayefall*. Como? Afrobrasileiro é uma categoria do sistema racial do Brasil, com suas inúmeras dificuldades (MUNANGA, 2004). Mesmo que as relações construídas com os senegaleses no Brasil pudessem posicionar-me em outro lugar social, não seria de um negro no Senegal, havia marcadores de diferenciação, como de classe e nacionalidade que (as técnicas corporais que eu utilizava ao andar pelas ruas) conferiam-me uma posicionalidade que eu precisava identificar.

Como é ser um pesquisador negro em contextos africanos? Rodrigues Jr (2019b, p. 38; 2019a, p. 140), debruça-se sobre as implicações de ser um antropólogo negro “Não ser negão no Senegal”, pois seu corpo destoava daqueles senegaleses (especialmente pelas suas técnicas corporais e roupas), informando que era um estrangeiro, a partir de uma forma de agir no mundo. Pereira (2013, p. 59), em sua pesquisa de campo na cidade de Luanda (Angola), teve as identidades racial e religiosa, configuradas no Brasil, reposicionadas no sistema de classificações angolano. Nesse sistema, percebeu que a identidade religiosa era a chave que “[...] conectava as questões identitárias (étnicas e nacionais) a práticas cotidianas e às articulações de parentesco e vizinhança” (*ibid.*). A autora chama atenção

[...] para a dimensão comparativa, ainda que involuntária, derivada do confronto na pesquisa de campo fora do nosso contexto nacional, que nos obriga ao reposicionamento das referências teóricas e etnográficas já consagradas no país de origem. Este confronto produz um jogo de espelhos identitário, que nos pode tanto revelar como dificultar a percepção de outras formas de classificação social, que à primeira vista podem nos parecer semelhantes, mas guardam importantes distinções. (PEREIRA, 2013, p. 60).

Nossas posições raciais são confrontadas nesse jogo de espelhos identitários em suas diferenciações. A autora (*ibid.*, p. 63) viveu e relativizou as distintas formas da questão racial,

enquanto no Brasil é negra, em Angola oscilava de mestiça a mulata. Rodrigues Jr (2019a; 2019b), assim como eu, no Brasil, considera-se negro, enquanto no Senegal, foi posicionado como *toubab* e mestiço. Nos posicionamentos desses pesquisadores negros em trabalho de campo, em África, eles foram nomeados como mestiços, o que não ocorreu nessa pesquisa⁵². Minha designação racial passava pela nomeação de *toubab*.

Nesses deslocamentos, nos quais a *muridiyya* está inserida com dinamismo econômico e social (BAVA, 2004), eu não estava preocupado na busca de um *mourid* ideal ou *bayefall* original, mas como os sujeitos a partir das posicionalidades de classe, gênero, raça, nacionalidade e religião participam dessa irmandade e, mais do que isso, “[...] como indivíduos e grupos imaginam eles mesmos como membros de uma comunidade [...] além dos limites nacionais ou comunidades regionais?” (ANDERSON; GORDON, 1999, p. 295). A partir da *muridiyya*, como eu sou posicionado no Senegal? Uma resposta inicial, aliado aos marcadores sociais citados acima, estava na história da colonização.

No contexto senegalês, eu não sou negro, pois minha identidade racial naquele país é atravessada pela história da colonização. Nesse sentido, na classificação de *toubab* como colonizador, pairava em meu pensamento as atrocidades cometidas em África.

Quanto a mim, se recordei uns tantos detalhes dessas hediondas matanças, não foi por deleitação morosa, foi porque penso que estas cabeças humanas, estas colheitas de orelhas, estas casas queimadas, estas invasões góticas, este sangue que fumeja, estas cidades que se evaporam à lâmina do gládio, não é a tão baixo preço que nos desembarcaremos delas. Provam que a colonização desumaniza repito, mesmo o homem mais civilizado; que a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o animal, se exercita a tratá-lo como animal, tende objetivamente a transformar-se, ele próprio, em animal. É esta acção, este ricochete da colonização, que importava assinalar. (CÉSAIRE, 1978, p. 23-24).

A colonização destruiu sociedades pelo uso da força, brutalidade, crueldade, sadismo, trabalho forçado, intimidação, pressão, polícia, impostos, roubo, violação, desprezo, desconfiança, arrogância que são irreparáveis (*ibid.*, p. 25). Essa imagem de *toubab* atormentava meus sonhos no Senegal. Eu só queria ser o Frederico, mas parecia impossível. Eu carregou em meu nome, na minha história, meu país que, durante o século XIX, foi o principal importador de pessoas escravizadas de África (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006, p. 58). *Toubab*, mesmo com passado histórico de colonização, tem muitas conotações.

⁵² Há uma bibliografia produzida sobre a mestiçagem em África (CESARINO, 2017; CÉSAIRE, 1978, 1971; DIOP, 1974; LAKIN-SCHULTZ, 2014), mas não é o objetivo desta pesquisa fazer seu aprofundamento.

A designação *toubab*, de uma forma genérica, refere-se ao sujeito de pele branca, com *status* de estrangeiro (com origens ocidentais, especialmente de países da Europa e América do Norte), classe social alta e, além disso, faz referência à história colonial francesa no país (QUASHIE, 2015, p. 763). O termo também pode adquirir um significado mais amplo, com o arquétipo como sinônimo de “[...] agir e pensar como ocidental, sem Deus, mas com *xalis* (dinheiro), sem solidariedade, moderação, hospitalidade” (RICCIO, 2005, p. 118) em contraposição a estereótipos racializados de África, como preguiça, superficialidade, primitividade (QUASHIE, 2015, p. 763).

A classificação *toubab*, a partir da relação entre europeus e africanos, mais do que a divisão de dois continentes, implica na divisão entre duas classes de pessoas: europeus e africanos, colonizadores e colonizados, baseada no caráter totalizador dos sistemas classificatórios. Comaroff e Comaroff (1997, p. 25) afirmam que, apesar da complexidade das sociedades coloniais, esses sistemas tendem a ser percebidos e representados em um dualismo que solidifica a distância entre governante e governado, branco e negro, europeu e não europeu, fundamentando uma gramática que se insinuou na autoconstrução do mundo colonizado e como habitam suas identidades.

A alteridade, não como cortes ontológicos intransponíveis como os utilizados para fazer a oposição entre povos da natureza (floresta) e os civilizados (cidade), é pensada na diversidade característica da formação da sociedade marubo em redes que constituem a paisagem ameríndia (CESARINO, 2008). Os termos *yora* (gente) e *nawa* (estrangeiro) são reversíveis, pois, segundo os interlocutores de Cesarino (*ibid.*, p. 140), “[...] todos somos *nawa*, mas somos *yora* no meio”. Ele estava a informar que os marubo, como os estrangeiros, são compostos por uma diversidade de coletividade. Nesse sentido,

A posição de uma determinada pessoa dentro de uma rede de relações marcada pelo parentesco e pela comensalidade é que a definirá como “gente” (*yora*) em face dos “outros” (outra tradução possível para *nawa*). O par *yora/nawa* não pode, portanto, ser compreendido apenas mediante a oposição “índios/brancos”: seu uso é contextual e posicional; segue, de maneira geral, a lógica da “afinidade potencial” elucidada por Viveiros de Castro e aplicável aos pano. Um branco urbano que passa longas temporadas nas aldeias poderá ser dito *yora* ao integrar o campo do parentesco de seus anfitriões, tornando-se um parceiro de comensalidade e um interlocutor na língua nativa; um marubo que, ao reverso, passa muito tempo nas cidades poderá ser considerado como “estrangeirizado” (*nawayá*) por seus parentes da floresta. (CESARINO, 2008, p. 140).

Mas, o contrário também é verdadeiro. Um rapaz marubo estrangeirizado ao encontrar o antropólogo, dormindo em quarto de hotel e falando seu idioma, pode nomeá-lo de *nawa* e a

si próprio de *yora* (CESARINO, 2008). Essas categorias não são fixas ou estáveis e, como menciona McClintock (2010, p. 27), tampouco estão em isolamento privilegiado, pois só existem em relação social com outras categorias, ainda que em desigualdade e contradição.

O mesmo ocorre com as categorias construídas a partir da colonização, o outro nem sempre é o negro. O outro real para o homem branco é e continuará a ser o homem negro e vice-versa (BHABHA, 1998, p. 98). Uma categoria do período colonial, de uma conjuntura histórica particular, baseada na fixidez de uma ideologia da alteridade, em que a diferença cultural/histórica/racial é um modo de representação fantasiosa (*ibid.*). O *toubab*, nomeação a qual eu estava sendo posicionado, é o outro para os senegaleses.

Em outros contextos africanos, há, também, a construção dessas classificações raciais. O estudo de Zamparoni (1998), em Moçambique, no período colonial português, menciona três designações: os narros (negros), indígenas e mulungos (brancos). Os mulungos tinham incentivos na demarcação e facilidades na titulação das propriedades, enquanto negros e indígenas eram escorraçados das áreas consideradas férteis (*ibid.*). Esses últimos, com domínio da escrita e leitura, tinham acesso ao Decreto que aprovava em regime provisório a concessão de terra, junto ao Ministério da Marinha e Ultramar. O mulungo, ao se interessar por uma terra procurava a Repartição da Agricultura, requerendo-a com a justificativa que era vazia (independente da presença de narros ou indígenas). Como os mulungos tinham recursos financeiros, eles pagavam a demarcação e tinham o título de propriedade que requeriam (*ibid.*). Mulungo é, por conta disto, um sujeito que tem comportamentos ocidentais ou europeus em contraponto à forma de ser moçambicana ou africana. Essa designação de mulungo aproxima-se da noção de *toubab*, como ocidental, moderno e individualista, diferenciando-se do africano, senegalês como solidário e generoso.

Faço-me uma pergunta pensando em minha etnografia, inspirado em Appiah (1993, p. 7), porque um povo colonizado aceitaria a presença do *toubab* compartilhando sua casa? A nomeação de *toubab*, como uma categoria, nos termos de Gilroy (2007, p. 253), não está mais projetada na ideia de uma cultura comum, mas alojada em propriedades especiais discerníveis nos corpos, sendo significada por elas. São corpos que constroem trajetórias próprias que observei em campo, ressaltando como os espaços transnacionais senegaleses demonstram a flexibilidade entre etnia e religião (RICCIO, 2000, p. 20). *Toubab* não é uma posicionalidade fechada e fixa.

A noção de *toubab*, especialmente pelos deslocamentos transnacionais dos senegaleses, vai adquirindo outros elementos como a condição de classe (representado pelo dinheiro e

modernidade) e religião. Esse foi um desafio enfrentado por Eva Rosander (2015, p. 178) em sua pesquisa no Senegal que, ao se definir como uma mulher, toubab, branca e cristã (não muçulmana oriunda de uma sociedade ocidental secular, segundo ela mesma), foi considerada pelos homens senegaleses como uma alma perdida que não alcançaria o Paraíso (até que se convertesse ao islã), causando situações desconfortáveis, como ao visitar autoridades religiosas em Touba, percebia olhares estranhos, informando sua raça e religião (*ibid.*, p. 25).

Eu já estava hospedado na casa de Ousmane Diene, há cinco meses, entre deslocamentos por várias cidades do país, quando fomos ao casamento de sua prima em Refisque (cidade próxima de Dakar). Eu já conhecia muitas pessoas da família de Ousmane e, ao chegar na *keur* do casamento, fui cumprimentado pelas pessoas como Bamba⁵³. Porém, muitas pessoas convidadas ao casamento, que não pertenciam à família, olhavam-me com estranhamento. Percebia que cochichavam apontando-me. Quando fui, juntamente com Mbassa Pouye, comprar cigarros em uma *bitik* (comércio do bairro), passei por um grupo de mulheres convidadas ao casamento que, sentadas em cadeiras sob uma tenda, gritam “*toubab, bonjour*” (“branco, bom dia”). Mbassa olhava-me e ria comentando que elas sabiam que eu não era senegalês e que, provavelmente, achavam que eu era francês. A imagem das convidadas segue abaixo (na figura 15):

⁵³ Nomeação que recebi no primeiro mês de trabalho de campo em Passo Fundo (ainda no Brasil) e que foi novamente designada no Senegal, conforme abordo mais adiante neste capítulo.

Figura 15— Convidadas do casamento



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Em outro casamento da mesma família, as amigas da noiva passavam entre os convidados pedindo dinheiro. Pararam na minha frente e, sinalizando dinheiro com os dedos, pediram “*toubab xalis, toubab xalis*” (“branco dinheiro, branco dinheiro”). Fiz menção de procurar algumas cédulas ou moedas de FCFA (moeda senegalesa) nos bolsos enquanto o Ousmane (distante alguns metros) caminhava ao meu encontro sinalizando para que eu não desse dinheiro. Parou em frente às mulheres e explicou que, como eu era da família, não era um *toubab*. “Ser da família” é definido, em primeiro lugar, com referência às pessoas que residem na casa (WIGGERS, 2020, p. 80).

Posteriormente, solicitei a Ousmane que me explicasse se eu era, ou não, um *toubab*. Para ele, como brasileiro, eu sou um *toubab*, mas, naquele contexto, com as convidadas da noiva, preferiu dizer que eu não era, caso contrário, elas explorar-me-iam em busca de dinheiro. Para Ousmane Diene,

Toubab é todo aquele estrangeiro, brasileiro, estadunidense, francês, inglês, todo europeu, americano que vem ao Senegal. Um africano, um árabe, não é *toubab*, um mauritano até pode ser chamado pelas crianças de *toubab*, mas eu sei, quando ele passar na rua, que ele não é um *toubab*⁵⁴.

Porém, seu tio Mbassa, durante o casamento, explicava-me um ponto de vista diferente: “*toubab moy kou dioguè bitim rèw, nassaràn, bou nit kou nioul ñeuwè Senegal, nit ñi danouy diap ni Senegalè la, wayè bounou guisè ni dou wakh wolof, si lanouy dora khamni ap toubab la*” (“*toubab* é um estrangeiro, colonizador, quando chega um negro no Senegal, a gente pode pensar que ele é senegalês, mas quando a gente vê que ele não fala *wolof*, percebemos que é um *toubab*”).

Ao circular pelas ruas de Guédiawaye, bairro popular de Dakar, as pessoas constantemente chamavam-me de *toubab*. Questionei ao Papa Ndiaye, irmão de Zimo Gueye (senegalês que mora em Passo Fundo), depois de já estar convivendo em sua casa há dois dias, se eu era um *toubab*. Ele confirmava, ao comparar a cor de seu braço com o meu e, além disso, a minha profissão de professor no Brasil: “*Kholal sa couleur lokho bi, yaw ap toubab nga, yaw ap diangalèkat nga si université, yaw amnga khaliss, yaw dèmnga ba Senegal*” (“Olha a cor do teu braço, tu és um *toubab*. Tu és professor da universidade, tu tens dinheiro, tu vieste até o Senegal”). Meu corpo (mesmo vestido com *were wolof* — roupa típica senegalesa) e minha técnica corporal (forma de andar, rir, sotaque brasileiro) informavam que eu era um *toubab*, acionando, nessas pessoas, um código a esse respeito.

Para amigos senegaleses, a noção de *toubab* é uma identidade racial que, ao excluir os africanos, tem um marcador que (mais que meu fenótipo) posicionava-me: a classe social. Esses senegaleses, pelos seus familiares que estão em deslocamento por Passo Fundo, tinham conhecimento de que sou professor da universidade. Essa profissão, de alguma forma, especialmente para um contexto senegalês, conferia-me uma classe social privilegiada.

Os amigos senegaleses e, por vezes, seus familiares, excluía-me dessa designação de *toubab*, por considerá-la pejorativa. Sentiam-se ofendidos quando outras pessoas se referiam a mim como um *toubab*, dando outra conotação ao termo. Tentando entender esses outros sentidos, questionei a Ousmane Diene, após um jantar em sua casa em Keur Massar (bairro popular de Dakar), “*man toubab la*”? (eu sou um *toubab*?), enquanto ele respondeu-me “*yaw*

⁵⁴ “*Toubab moy kèp kou dioguè bitim rèw, brèsilien, etat unis, france, angleterre, bèp europeen, americain bou niouw senegal. Ap africain, ap naar niom dounou toubab, ap mauritanien man nanko wowè sakh khalè toubab, wayè man sa you diarè si mbèdd mi dina khamni dou ap toubab.sa dèr dafa nourok bou mauritanien, wayè*”.

do toubab, toubab bokoul ak ñoun, dou lèkk ak lokho ak ñoun” (“você não é *toubab, toubab* tem nojo da gente, não come com as mãos como nós”). Ou quando me despedia de uma família em Kayar (55 km de Dakar), após passar uma semana em sua casa, o irmão de um senegalês que mora em Passo Fundo explicava-me “*yaw boko ak yènèn toubab yi diakhalo kèneu, danga yatou, damguèy fo ak khalèyi rèkk*” (“você é um *toubab* diferente, não é chato, é generoso, brinca com as crianças”).

A relação com as crianças é um ponto importante do meu reposicionamento de *toubab*. Ao circular pelas ruas, seja em companhia de amigos e interlocutores senegaleses ou sozinho, eu ouvia crianças gritando “*toubab*”, enquanto brincavam pelas ruas. Contudo, em algumas situações, o encontro com um *toubab* poderia passar da brincadeira ao medo. Deslocando-me juntamente com Papa Ndiaye de Mboumba para Dakar (560 km), o ônibus estragou em frente a um vilarejo e ficamos horas na estrada, aguardando o conserto. Era o horário em que as crianças estavam saindo da escola. Eram muitas, correndo à beira da estrada, conversando com os passageiros que aguardavam o transporte. Tentei cumprimentá-las, mas elas tinham medo. Eram extremamente receosas e, ao tentar apertar a mão de uma, ela chorou. Outras ficavam escondidas em meio aos arbustos, amedrontadas. Lembro-me de que Fanon (2008, p. 105), ao encontrar crianças brancas, teve sua presença racializada e, por conseguinte, desumanizada:

“Mamãe, olhe o preto, estou com medo! Medo! Medo!”. E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível. Eu não aguentava mais, já sabia que existiam lendas, histórias, a história e, sobretudo, a historicidade que Jaspers havia me ensinado. (FANON, 2008, p. 105).

Minha relação, diferentemente daquela vivida pelo autor, não colocava em questionamento minha humanidade. A impressão que eu tinha era de que aquelas crianças nunca tinham visto um *toubab*. Papa explicava-me que, como essa região é no interior do país, provavelmente, essas crianças não devem ter viajado para grandes cidades senegalesas (como Touba ou Dakar) para conhecerem *toubab*. Essas crianças, diferentemente dos adultos que acionavam os marcadores de classe social (profissão e dinheiro), embora pedissem dinheiro, estabeleciam outra relação para posicionar-me como *toubab*. A construção dessa posição passava pela minha técnica corporal tal como um espanto.

Em Kaolack, há dois dias na casa de Khadim Toure (senegalês que morou em Passo Fundo), muitas crianças demonstravam medo pela minha presença. As crianças da vizinhança chegavam a um ou dois metros de mim e saíam correndo. Quando eu dava alguns passos ao seu encontro, elas fugiam às suas casas. Com algumas horas, esse medo transformava-se em uma

brincadeira. As crianças moradoras dessa casa saíam pela rua, atrás daquelas que pareciam temerosas, e as traziam ao meu encontro. Não chegavam a chorar, somente tentavam fugir. Com o tempo, essas crianças passavam a me pedir *xalis* (dinheiro). Riam e me cumprimentavam “*toubab bonjour, ça va?*” (“*toubab* bom dia, tudo bem?”). As crianças, como da figura 16, com o tempo passaram a brincar comigo.

Figura 16 — Crianças da cidade de Kaolack



Fonte: Acervo do autor., 2020.

A noção de *toubab*, como uma posição social, foi construída no período colonial no Senegal, especialmente a partir do processo de escravização dos africanos. Para compreender esse contexto e como a categoria *toubab* carrega essas impressões históricas, trago o relato da visita à ilha de Gorée.

3.2 A ILHA DE GORÉE: UM TERRITÓRIO TOUBAB

Estava há um mês do meu retorno ao Brasil, após cinco meses de trabalho de campo, quando visitei a ilha de Gorée. Já ouvira muitos comentários dos senegaleses sobre a ilha, que insistiam em minha visita, citando sua beleza (arquitetura, ladeiras de paralelepípedos). Ao comentar com meus amigos sobre a história de Gorée como uma importante rota do processo de africanos escravizados conforme a literatura retrata (BASSÈNE, 2014, p. 93), o assunto não

se prolongava e, em poucas palavras, a tristeza que a ilha guardava era salientada. Pareciam não querer falar sobre esse período da história do Senegal. E, diferentemente de outros lugares do país, ninguém parecia disposto a me acompanhar, apesar de a ilha ficar a 3 km da costa de Dakar ou a 20 minutos de travessia de navio. As justificativas eram evasivas, na tentativa de colocar empecilhos: a) o preço da viagem de navio em ida e volta, para senegaleses (1500 FCFA) e estrangeiros (5200 FCFA), totalizava em torno de R\$ 50,00 (cinquenta reais): “*dafa sér lol*” (“é muito caro”), “*amouma yorouma khaliss*” (“eu não tenho dinheiro”); b) outras justificativas estavam relacionadas ao meio de transporte: “*man mosouma yék bato*” (“eu nunca andei de navio”), “*dama ragal guédj*” (“eu tenho medo do mar”).

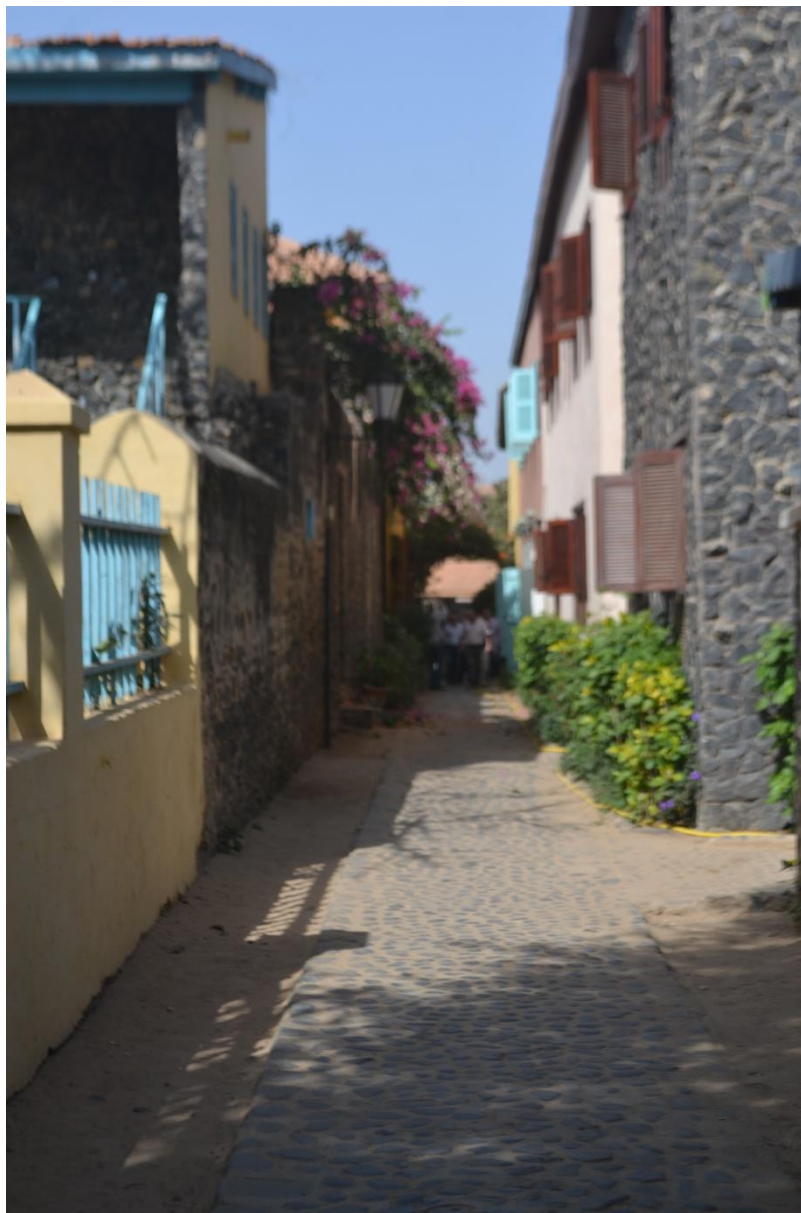
Papa Ndiaye, depois de ter acompanhado-me por várias regiões do país nos últimos meses, observando minha insistência em visitar a ilha, prontificou-se. Ficou encarregado de organizar a viagem, identificando o melhor horário do navio e os valores. Nos encontramos em um posto de gasolina que facilitava o deslocamento, ele partiu de sua casa no bairro de Guédiawaye, e eu de Keur Massar, até o porto no centro de Dakar.

Eram muitos turistas, ou os *toubab*, como o Papa preferiu salientar, e adolescentes uniformizados de escolas públicas, em uma fila de entrada do porto, para apresentação de documentos de identificação junto a um policial. Peguei meu passaporte, ao chegar próximo da nossa vez, e observei que Papa não estava com o documento em mãos ou tampouco fazia menção de procurá-lo. Explicou que havia esquecido, sem demonstrar qualquer preocupação: “*Noy guéné té amo kayit?*” (Como tu sai sem documento?), “*Légui nak nouniy guéné?*” (Como nós vamos agora?), “*Yaw mono dougou, ñioun dounou dém!*” (Tu não podes entrar, nós não vamos!) afirmei preocupado. O policial pegou meu passaporte e autorizou minha entrada, enquanto, pela grade, Papa tentava tranquilizar-me, ressaltando que, na ilha, teriam muitos guias turísticos e intérpretes, e que eu não teria problemas. Eu não estava disposto a viajar sozinho e, caso ele não entrasse, faríamos a viagem em outro dia. Papa chamou o policial em um canto, longe do olhar das outras pessoas, e explicou que estava acompanhando-me e tinha esquecido seu documento. Sua entrada foi autorizada e fomos aos guichês, para compra das passagens de navio.

Papa parecia apreensivo especialmente por ser sua primeira viagem marítima. Mas esse comportamento parecia guardar outras razões que me ajudava a entender os outros amigos e interlocutores, reticentes em me acompanhar. As pessoas da ilha podiam ser divididas em dois grupos: os visitantes (*toubab* e estudantes de escolas públicas senegalesas) e os senegaleses (que são trabalhadores ou moradores de Gorée). Como no navio não havia assento para todos

e, por ser uma travessia curta, muitas pessoas viajam em pé, como nós, segurando-se uns nos outros, ao sacolejar da embarcação. Em poucos minutos, a ilha foi avistada. No ancoradouro, fomos recebidos por um grupo de percusionistas com trajes típicos.

Figura 17 — Ilha de Gorée



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Gorée parecia conviver com dois mundos distintos; de um lado, uma presença europeia, com sua arquitetura e, de outro, o colorido e o islã senegalês. A dimensão europeia era marcada pelos prédios em estilo sobrado com, no máximo, dois pisos (conforme figura 17 acima); ruas

calçadas de paralelepípedos, nas quais os visitantes circulavam sem a interferência dos meios de transportes motorizados, guias e intérpretes a oferecer seus serviços; uma igreja católica localizada no centro da ilha, onde encontrei os *toubab* e freiras fazendo orações, enquanto meu amigo aguardava do lado de fora; o Centro Médico Social da Ilha, vinculado à ordem *Souverain de Malte Au Senegal*, que tem, em seu pórtico, a imagem de Jesus Cristo no colo de uma mulher. Por outro lado, os exuberantes baobás (árvores emblema do país), incrustadas no meio das ruas e praças; nos quintais das casas, os carneiros disputando o vento com as roupas coloridas no varal; artistas nas ladeiras, produzindo telas com reverências aos *marabouts* muçulmanos; madeiras sendo talhadas como carrancas, que são vendidas nos ateliês e nas ruas. Tudo isso reiterava que estávamos em Senegal. Essas duas realidades, presentes em Gorée, identificavam o processo de colonização que o país sofreu.

Em Gorée, durante os 6 meses de trabalho de campo no Senegal, foi a única vez que me senti literalmente um *toubab* e fui observado como tal. A ilha, especialmente por sua história, posicionava-me como um *toubab* e as trajetórias que eu havia construído com a *muridiyya* (especialmente pelo lugar de *bayefall*) pareciam não fazer sentido. Por isso, é importante compreender a relação entre a ilha, a França e o processo de colonização, presentes nessa designação de *toubab*. É relevante pensar que, conforme salienta Trajano Filho e Dias (2018, p. 10), criar categorias é “[...] uma forma de ordenar o mundo e moldar a percepção sobre ele, é também um ato de poder”. Os projetos imperialistas em África, ao estabelecer relações entre categorias, construía uma realidade absoluta (*ibid.*).

Os regimes coloniais representaram empreendimentos grandiosos direcionados a instaurar uma visão de mundo singular, buscando estratégias de imposição de um conjunto de categorias e valores que classificavam as pessoas e as coisas, construindo hierarquias e fornecendo, assim, as bases sobre as quais se sustentavam as práticas de dominação. Esse sistema, nos termos de Said (1990, p. 51), em uma relação entre Ocidente (Europa) e Oriente (África e Ásia), nos primeiros anos do século XX, reforçava a ideia de um conhecimento seguro produzido pelos europeus que já dominavam a maioria da superfície do planeta. Conforme dados de Said (*ibid.*)

O período de imenso avanço das instituições e do conteúdo do orientalismo coincidiu exatamente com o período de inigualável expansão da Europa; de 1815 a 1914, o domínio colonial direto europeu cresceu de cerca de 35% para cerca de 85% de toda a superfície da terra. Todos os continentes foram afetados, nenhum mais que a África e a Ásia. Os dois maiores impérios eram o britânico e o francês: aliados e sócios em algumas coisas, em outras eram rivais hostis. (SAID, 1990, p. 51).

O colonialismo europeu em África, mais do que sistema de exploração econômica e dominação política, foi um modo de percepção do mundo e enquadramento da vida social (TRAJANO FILHO; DIAS, 2018, p. 9) que, como sinônimo de civilização, prometia aos colonizados tirá-los da condição de inferioridade, porém, não disponibilizava os meios necessários para alcançar o que a suposta civilização implicava (DULLEY, 2022, p. 372). Para Comaroff e Comaroff (1997, p. 19), o colonialismo foi, ao mesmo tempo, um processo com implicações econômicas e políticas de tal forma, que se tornam indissolúveis e, desse modo, uma separação poderia ocultar uma realidade. O colonialismo teve um poder destrutivo sobre as civilizações africanas com a “[...] dessacralização do poder, introdução de novos conhecimentos (mídia, escolas), efeitos da industrialização, urbanização, introdução da moeda e culturas industriais, não esquecendo o efeito do Cristianismo” (THOMAS, 1983, p. 56, tradução minha)⁵⁵.

A presença europeia em África Ocidental data do século XV com os espanhóis, holandeses, britânicos e franceses. Devido ao crescimento das capacidades marítimas, está ligada ao interesse comercial com o continente, expansão religiosa e a exploração, que se intensificaram ao longo dos cinco séculos seguintes (WOOTEN, 1993). A relação entre esses países causava inúmeros conflitos na extração de ouro e comércio de pessoas escravizadas. Portugal, inicialmente atraído ao continente para extração do ouro comercializado à Índia, percebeu que esse comércio de pessoas escravizadas interessava aos países europeus e otimizou-o durante os séculos XV e XVI, na África Ocidental, especialmente na região de Senegâmbia (OGOT, 2010, p. 12). Os portugueses, longe de se preocuparem com os conflitos entre os povos africanos ou concepções pecaminosas, fizeram com que eles acreditassem que o comércio os encaminharia à salvação cristã (*ibid.*, p. 8). Os africanos comercializados como mercadoria eram enviados às economias emergentes de América de *plantation* que, pela rivalidade entre estados pré-coloniais, expansão do islamismo e a demanda por trabalho na costa americana, contribuíram para que a captura e o comércio de africanos escravizados se tornassem uma atividade econômica dominante e lucrativa para portugueses, holandeses britânicos e franceses (WOOTEN, 1993).

A França, durante o século XVI, inicialmente restrita às regiões de Cabo Verde e Senegal, roubando os navios portugueses que traficavam com ouro africano ou de mercadorias indianas, expandiu-se com força pela Senegâmbia, com foco nas regiões de Gorée, Joal Fadiout

⁵⁵ “[...] *desacralización del poder, introducción de nuevos conocimientos (medios de difusión, escuelas), efectos de la industrialización, de la urbanización, de la introducción de la moneda y de las culturas industriales, sin olvidar el efecto del cristianismo*”.

e Refisque (OGOT, 2010, p. 21). O objetivo dos franceses era o comércio de têxteis, álcool, objetos de metal e armas de fogo, trazidos da Normandia e Bretanha, e exportação de ouro, marfim, pimenta-da-guiné e azeite de dendê (*ibid.*, p. 21-22). Até o final do século XIX, a participação francesa no comércio de escravizados foi mais modesta que seus concorrentes europeus (britânicos, holandeses e portugueses).

Foi no Senegal que os franceses implantaram-se, de forma sólida, em quatro comunas: Saint-Louis (primeira capital), Dakar (convertida em capital da África Ocidental Francesa, em 1902), Refisque (cidade costeira, enriquecida com o comércio do amendoim) e Gorée (principal porto de tráfico de africanos escravizados entre os séculos XVI e XVIII), que gozavam de status especial (de 1872 a 1887), com organização municipal como de municípios franceses (TOMAS, 2015, p. 231). Com esses territórios, o sistema colonial alcançou seu apogeu e passou a limitar os direitos dos senegaleses, especialmente das 4 comunas, pelo vínculo ao nacionalismo senegalês, que preconizavam a memória colonial e os registros das tradições orais (BARRY, 2000, p. 19-20).

Em 1904, o país foi dividido em dois sistemas: a) administração direta (quatro comunas, suas periferias e o trajeto entre Dakar e Saint-Louis), na qual seus habitantes tiveram a cidadania francesa e; b) administração indireta, para o restante do país (HESSELING, 1985). Foi com a criação da África Ocidental Francesa (AOF), fundada em 1895, que o império francês foi solidificado como organização imperialista, através da extração de recursos valiosos (WOOTEN, 1993) e pouco investimento na melhoria das condições de vida dos moradores das colônias, apesar dos recursos em saúde e educação (HUILLERY, 2008). É importante ressaltar que, conforme Huillery (2008), a França não tem do que se orgulhar em sua presença em África Ocidental, visto que os investimentos realizados foram pagos pelas próprias populações africanas.

Nessa relação da presença da França em África, é importante não cair no maniqueísmo entre colonizador e colonizado, império e colônia, e compreender como essas categorias não são um dado politicamente construído imutável (STOLER, 1989, p. 136). Os projetos coloniais estavam baseados em novas construções do europeísmo em agrupamentos artificiais — demograficamente, ocupacionalmente e politicamente distintos — compostos por colonos brancos, residentes europeus (muitas vezes transitórios) que tinham preocupações sociais e políticas que se chocavam com as formulações da metrópole, portanto, não eram unificados em interesses (*ibid.*, p. 137). Por isso, não podemos esquecer que o imperialismo

[...] surgiu como um projeto ambíguo e contraditório, formado tanto pelas tensões dentro das políticas metropolitanas e pelos conflitos dentro das administrações coloniais - na melhor das hipóteses, questões oportunistas e imediatas — quanto pelas variadas culturas circunstâncias com que os coloniais se intrometiam e pelas respostas e resistências conflitantes com que se enfrentavam. (MCCLINTOCK, 2010, p. 36).

A autora McClintock (2010, p. 37) chama atenção à encruzilhada das contradições em que as estratégias de mudança de poder podem ser encontradas, tanto com objetivos imperiais quanto anti-imperiais, nas instituições de poder como família, lei, exércitos, movimentos nacionalistas.

A *muridiyya*, surgida no grupo étnico *wolof*, como uma dessas instituições de poder, segundo Guèye (2002, p. 39), é mais o resultado do estado colonial do que uma empresa organizada pela irmandade. Ainda nas palavras do próprio autor (*ibid.*), a colonização moldou a *muridiyya* pois “[...] A tentativa das autoridades coloniais de impedir seu desenvolvimento tem, em todos os casos, reforçado esse sentimento de ‘resistência’ à ordem colonial e contribuiu para o seu sucesso”(*ibid.*, tradução minha)⁵⁶.

A irmandade constituía uma gama de fiéis, oferecendo uma nova modalidade (nova memória e imagens) para as comunidades camponesas, que romperam e foram drasticamente investidas por militares coloniais pela luta dos *wolof*, epidemias do tráfico atlântico de pessoas escravizadas (DIOUF, 2000, p. 682). A irmandade desenvolveu sua própria fórmula de desenvolvimento, baseada no amendoim em crescimento — o produto da agricultura colonial francesa — e fortemente enraizada nos valores locais, estabelecendo formas portuárias dissidentes em relação ao modelo imperial francês, em outras palavras, por um lado, ela assumiu a resistência comprometida com a ordem colonial, adotando sua hierarquia e estruturas de comando, por outro, evitou a política colonial de assimilação (*ibid.*).

O desenvolvimento da irmandade, quando o sistema estatal *wolof* estava se desintegrando, também pode estar vinculado não apenas no movimento religioso, mas também em uma estrutura de autoridade, pois a substituição por uma administração colonial dificilmente seria aceita, o que implicaria no deslocamento, assim como muitas pessoas de classe baixa e os escravizados encontraram segurança em um novo sistema de proteção liderado por Amadou Bamba (O'BRIEN, 1969, p. 503). Por isso a dificuldade em estabelecer a demarcação entre quem eram os governados e quem governava na colônia (STOLER, 1989, p. 155). Essa história da colonização francesa e de como as irmandades muçulmanas estabeleceram suas estratégias de resistência está presente na ilha.

⁵⁶ “La tentative des autorités coloniales d'empêcher son développement a, dans tous les cas, renforcé ce sentiment de «résistance » à l'ordre colonial et a contribué à son succès”.

Na ilha de Gorée, “[...] o poder colonial lançou o início de uma política de patrimônio baseada no desenvolvimento turístico de um circuito de visitas, a abertura de museus e o cenário em valor de monumentos históricos” (BOCOUM; TOULIER, 2013, p. 6)⁵⁷. A ilha, desde a metade do século XX, tem se tornado um dos principais destinos turísticos do país, especialmente por sua memória, representada nos museus administrados pelo Instituto Francês de África Negra (IFAN) (*ibid.*, p. 5). É importante compreender o turismo na ilha de Gorée, na perspectiva de Hartman (2021, p. 244), como veículo da memória e como as necessidades econômicas dos estados africanos moldam, afetam e influenciam nossa compreensão da escravidão, de modo a produzir uma memória coletiva do passado.

É interessante comparar o discurso do ex-presidente do Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, proferido na ilha de Gorée (ver LULA, 2005), em 2005, para perceber outro ponto de vista sobre as relações com o continente africano. O ex-presidente de um país colonizado, e não colonizador, mesmo que tenha sido comprador de africanos escravizados, foi à ilha para reconhecer a dívida histórica com a África. Ele creditou aos africanos escravizados a construção do Brasil e, embora afirme que não tenha responsabilidade direta por esse processo escravizatório, pediu perdão. Ao observar a ilha e analisar o pedido de desculpas de Lula, sou tomado pela concepção panafricanista de igualdade e solidariedade que unificaria os negros transnacionalmente. Essas ideias não aspiram, embora possam estender o turismo aos antepassados aos lugares de memória, como a ilha de Gorée, a Salvador (Bahia/Brasil) é como se pudessem envolver a ideia de permanente reterritorialização ou como se houvesse uma conexão residual com a África depositada ali, tal como uma associação mítica e sentimental que necessita de restauro (GILROY, 2002, p. 23).

De qualquer forma, mesmo com os riscos de conhecer Gorée tomado por esses sentimentos, penso que os regimes patrimoniais atuais e como eles propagam emoções são uma boa maneira de fazer essa observação (SILVA, 2021, p. 440), distanciando-se da perspectiva de conhecer a ilha como um passeio turístico, pois não podemos esquecer as atrocidades cometidas pela colonização e o poder nefasto do imperialismo europeu. Podemos compreender Gorée, como sinônimo de terror e amargura, não deve se tornar um lugar esquecido, pois traz a marca de sua dignidade esmagada, sofrimento físico e mental (UNESCO, 1985, p. 26), a partir de uma “[...] interpretação científica e potencialmente pós-eurocêntrica da história da África” (BARBOSA, 2012, p. 2). Ou, além de tudo isso, considerar “[...] a possibilidade do luto como

⁵⁷ “[...] *le pouvoir colonial a jeté les prémices d’une politique de patrimonialisation basée sur le développement touristique d’un circuit de visites, l’ouverture de musées et la mise en valeur de monuments historiques, sans négliger le caractère marin du site*”.

uma contranarrativa às exclusões da história nacional dos EUA e à apreensão pessoal e apropriação dos recursos narrativos disponibilizados pelo turismo” (HARTMAN, 2021, p. 256).

Figura 18 — Forte de Saint-Michel



Fonte: Acervo do autor, 2029

O forte de Saint-Michel (conforme a figura 18) se transformou no *Musée Historique de Gorée*, guardando grande parte da história do Senegal antes do período da colonização francesa. O museu impressiona, não só pelos 8 poderosos canhões apontados para o mar, mas pela quantidade de artefatos arqueológicos e de história das irmandades muçulmanas no Senegal (em fotos, desenhos, objetos e roupas). Amadou Bamba está representado em várias fotos e textos que exemplificam sua história e luta contra políticas antimuçulmanas e *antimarabouts*. Os colonizadores franceses temiam que Amadou Bamba se transformasse em uma arma revolucionária, o que culminaria em uma guerra santa (DIOUF, 2000). Como estratégia, o governo realizou inúmeras vezes sua prisão e deportação para a região Mayombé do Gabão, no período 1895 a 1902. Nesse intervalo, os franceses exilaram Amadou Bamba por duas vezes: na primeira, não sabiam muito bem quem ele era e tampouco tinham informações sobre a

muridiyya, deixando-se influenciar pelas lideranças *wolof*, pois temiam uma *jihad* armada; na segunda, sem confiar na velha aristocracia senegalesa, foram mais moderados e caminharam na construção de um entendimento, representados na economia colonial do amendoim (IGLESIAS, 2014, p. 106). Ao voltar para casa, em um navio, foi exaltado por uma multidão entusiasmada e a *muridiyya* se expandiu; no período de 1903-1908, foi novamente deportado para Maurîtânia; de 1909 a 1912, ficou em prisão domiciliar em Diolof e, por mais quinze anos, em Diourbel, até que veio a morrer em 1927 (MBACKÈ, 2016).

Um dos objetivos do projeto de colonização do continente africano era de criar formas de controle do deslocamento das pessoas, seja para satisfazer os interesses internos do colonizador, como as riquezas naturais, seja para expansão do tráfico transatlântico (BAKEWELL, 2007). Uma estratégia adotada foi a tentativa de apagar as imagens de Amadou Bamba. Desse modo, a única fotografia que restou foi encontrada nos arquivos da administração colonial francesa (MONTEIL, 1962), na qual ele está vestido com um manto branco que cobre grande parte de tronco e cabeça, deixando visível somente os pés com sandálias e os olhos, em referência ao período que esteve exilado na Maurîtânia. Ao sair do museu, Papa (o amigo que me acompanhava) convidou-me para tomar banho de mar, em uma tentativa de me desviar da *Maison des Esclaves*, porém eu desejava aquela visita.

A *Maison des Esclaves*, juntamente com o forte de Saint-James, é um dos locais da ilha onde há cobrança de ingresso. O segundo andar da *maison* estava em reforma e, por isso, conhecemos somente o térreo. Seguimos um para cada lado, a fim de investigar o que cada um buscava na *maison*. São muitas galerias escuras, que se assemelham a senzalas, interligadas por celas divididas para homens, mulheres e crianças. Cada cela com chão de terra batido é escura, com pouca luminosidade, mesmo com o sol externamente, como um único ponto de luz de 1 cm. Em algumas dessas celas podiam ser observadas correntes.

Figura 19 — Porta do nunca mais



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Ao fundo da *Maison*, com vistas para o mar, está localizada “*le port de non retour*” (porta do “não retorno” como na figura 19). A porta, apesar da beleza da vista, guarda muita tristeza. Muitos corpos, de pessoas que morreram nas senzalas, que estavam doentes ou que não podiam ser comercializados como escravizados, eram atirados ao mar, como alimento aos peixes. É um clima pesado. Os guias turísticos explicavam que o Brasil era um dos principais destinos das pessoas escravizadas. O Brasil foi o país do continente americano que praticou a escravização em larga escala, dos 11 milhões de pessoas africanas deportadas às Américas, 44% (quase cinco milhões), em um período de mais de três séculos (1550-1856), tiveram o território brasileiro como destino (ALENCASTRO, 2010, p. 5). E, além disso, no século XIX, o Brasil ainda era a única nação independente que importava pessoas escravizadas de África (*ibid.*, p. 6). É muito recente.

Deu um aperto no peito ao ouvir o guia, por dois motivos: a) pensar como meus ancestrais sofreram com a escravização; b) por outro lado, ser brasileiro e ter nascido em um país que foi construído a partir desse processo. Fechei os olhos e, ao tocar as paredes das celas e me aproximar das correntes que aprisionavam os africanos, senti arrepios como estivessem ali, mesmo com os passar dos anos. Era incontrolável não chorar e caminhei pelas galerias enxugando os olhos com frequência, pois, tal como Fanon (2008, p. 105), me senti responsável pelo meu corpo, pela minha raça e por meus ancestrais. Nas sociedades africanas, assim como a ilha de Gorée, não podemos nos interpelar “quem eu sou”, pois um problema é sempre coletivo, ou seja, a interpelação correta, seguindo as pistas de Appiah (1983, p. 76), seria “quem somos?” Eu sou um brasileiro, sou de um país que, embora não teve seu império em África, importou africanos escravizados.

Sentei-me ao chão e, com as lágrimas escorrendo de meus olhos, observei Papa encarando-me com pena. Pedi que me deixasse ali por alguns instantes. Eu precisava ficar sozinho. Quanto sofrimento nesse processo escravocrata! Ao ser arrancado de África, o negro foi desestabilizado e forçaram-no a romper suas ligações com o passado africano e a buscar novos estilos de vida (CARNEIRO, 1968, p. 94). Entendi a razão pela qual o ex-presidente Lula — mesmo não incluindo o século XIX, período em que o país teve grande participação no comércio escravocrata em larga escala (ALENCASTRO, 2010) —, ao se referir à porta do não retorno, ficou tão emocionado e se desculpou: “[...] milhões deixaram este continente e sabe Deus quantos milhões saíram por esta porta. A porta do ‘não retorno’ é como se fosse a própria morte. Ou seja, eu vou, sem saber, ou melhor, tendo consciência de que não tenho retorno” (LULA, 2005). Nossas lágrimas, a minha e talvez a do ex-presidente, “revelam que o tempo da

escravidão persiste nesta interminável espera, isto é, esperando a liberdade e ansiando por uma maneira de desfazer o passado. As temporalidades abrasivas e incomensuráveis do “não mais” e do “ainda não” podem ser vislumbradas nessas lágrimas” (HARTMAN, 2021, p. 256). Essas lágrimas, impulsionadas pelo contexto que a porta do não retorno na *maison* parece suscitar, não diminuem as dores da escravização e tampouco amenizam o racismo presente nas relações sociais. As lágrimas em pouco tempo dissipam-se.

Na *maison*, considerando as explicações do guia e o contexto da colonização francesa, cercado de *toubab*, senti-me um deles (um colonizador, um branco, um estrangeiro), que tanto escravizou os senegaleses. A *maison*, como uma oportunidade de testemunho e de lembrança que centralizam a presença marginalizada do comércio transatlântico de pessoas escravizadas, fornece um espaço público para lamentar “[...] em que o pesar preto não é feito de material de entretenimento nacional e interesse lascivo, uma vez que nem as milhões de vidas perdidas (...) nem o legado duradouro da escravidão ainda não foram reconhecidos” (*ibid.*,).

É nesse contexto que, muitas vezes, apesar das relações já construídas com os senegaleses no Brasil, eu era posicionado como um *toubab*. Não questionava esse lugar social, apenas buscava entender suas circunstâncias. Porém, ao participar da convivência da *keur* (casa) e de todas que as relações envolvidas, a posição de *toubab* não parecia designada para esse lugar. Na *keur* é que sou nomeado de Bamba Fall, eu tenho um nome senegalês.

3.3 BAMBA FALL: UMA NOMEAÇÃO SENEGALESA

“Qual teu nome?”, “Fred ou Frederico”. Essa interpelação eu respondia com facilidade na Universidade de Passo Fundo ou nas atividades do Fórum de Mobilidade Humana. Esses nomes pareciam percorrer toda minha existência, pois, na legislação brasileira, o nome da pessoa é imutável e refere-se ao nome próprio (PINA-CABRAL, 2008b, p. 7). Durante a pesquisa de campo, esses nomes não pareciam suficientes. Os senegaleses, ainda no Brasil, questionavam-me: “tu não tem outro nome?”, “Não, sou Frederico ou Fred”, respondia, mas esse nome dizia pouco sobre os meus lugares na pesquisa. Entretanto, a adoção de um novo nome parece obscurecer a identidade, especialmente em uma nova carreira de um sujeito longe de sua própria aldeia (MIGEOD, 1917, p. 38). As interpelações, seguindo as pistas de Dullely (2022, p. 372), são feitas para definir os termos pelos quais um sujeito pode ter um lugar e qual será esse lugar a partir de uma equivalência (quase sempre imperfeita) entre um nome e um lugar.

Essas nomeações de Fred ou Frederico, especialmente em uma etnografia multissituada entre Senegal e Brasil, não definiam meu lugar nesses contextos etnográficos. Nos estudos antropológicos, as práticas de nomeação às pessoas, presentes em grande parte das culturas, com riqueza e variedade, mudam em cada contexto, são formas de fazer a “[...] individuação e assinalar uma posição no sistema de relações sociais (a família, o clã, a localidade, a casta, o Estado)” (TRAJANO FILHO, 2008, p. 103). “Qual é o seu nome?”: a resposta, em muitas sociedades, fica na dependência, pois as pessoas têm vários nomes ao longo da vida: um nome ainda no útero da mãe, na infância, como adulto, na velhice e após a morte (SCOTT *et all*, 2002, p. 7). Lembro-me que também tive vários nomes. Na infância, eu era o Gugu (pois era o filho caçula); na adolescência (pela magreza), era Fredinho; para alguns familiares (pela aparência com meu pai), era nomeado de Cilinho. Ninguém tem um só nome e tampouco o usa sempre da mesma forma e, por conseguinte, as pessoas com as quais nos relacionamos também não pensam as mesmas coisas sobre nossos nomes (PINA-CABRAL, 2008b, p. 1).

Na fase adulta, até 2018, minhas nomeações pareciam circunscritas a Frederico, Fred, mano, amigo, tio e professor. Com a pesquisa, eu fui assumindo outras designações, como *bayefall* (como salientei no capítulo anterior) e *toubab* (no Senegal), que definiram minha posicionalidade em campo, pois, conforme menciona Souza (2014, p. 72), o nome é uma ponte que a liga a pessoa ao grupo. Os nomes tornam-se importantes para classificar seres que possuem poucas coisas que o distinguem, por isso uma sociedade utiliza “[...] um código de classificação para dizer algo, abrindo uma fresta para áreas mais recônditas da vida social” (RAMOS, 2008, p. 60). Ser posicionado como *toubab* definia meu lugar no grupo, porém não me individualizava naquele contexto.

Em Passo Fundo, em fevereiro de 2019, quando eu estava já há um mês em trabalho de campo, com algumas resistências à minha participação na *dahira*. Explicava minha pesquisa com a ajuda de amigos senegaleses (Moustapha Diouf e Assguede Ndiaye) que me conheciam do FMHPF e das atividades de extensão da UPF, mas sentia que havia reservas à minha presença. Dentre as pessoas que demonstravam cautela, estava Tapha Diagne⁵⁸. Ele observou-me ao longo de um mês, tentando entender minhas intenções de pesquisa e, ao mesmo tempo, buscar informações sobre meu comprometimento com a irmandade. Determinado dia, pediu que me sentasse no chão, ao seu lado, e me ofereceu café *touba*. Conversava com uma senegalesa por chamada de vídeo e convidou-me a participar. A chamada feita para o Senegal

⁵⁸ Tapha Diagne emigrou do Senegal em 2009, juntamente com dois amigos, passando por São Paulo, Argentina até se estabelecer em Passo Fundo. Ele foi um dos primeiros senegaleses a chegar na cidade e sua primeira casa foi a Mama África.

era com Khady Dioum, uma senegalesa *yayefall* que morou por muitos anos em Passo Fundo (casada com Mamour Ndiaye, ex-presidente da Associação dos Senegaleses na cidade) e que, ao ver-me, ficou feliz. Quando reencontrei Khady na *dahira* (meses depois daquela chamada e três meses antes de viajar ao Senegal), ela informou-me que “[eu] disse para todos os *mourids*, Fred está há muito tempo com a gente. Muita gente já veio aqui na *dahira* e foi embora, o Fred continua aqui há muitos anos”. Entendi que Tapha estava buscando referências sobre o meu grau de confiabilidade, pressuposto fundamental para o trabalho de campo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004).

Nas semanas seguintes, mais descontraído, Tapha Diagne perguntou-me se já tinha um nome. Estranhei o questionamento, e ele informou-me que eu precisava de um nome senegalês. Pensaria e, assim que soubesse, diria-me. Passou o restante do encontro observando-me, até que fez sinal para que fosse ao seu encontro interpelando-me: “tu tem cara de Bamba, tu gosta desse nome?”. “É um nome bonito e forte, relacionado a Cheikh Amadou Bamba, o que muito honrava-me pela escolha”, respondi. Raramente esse nome foi novamente utilizado na *dahira*, porém, incrivelmente, esse nome foi me dado, mais uma vez, por uma família em Touba, no Senegal.

Já fazia alguns dias que o *Grand Magal* de Touba havia acabado, mas a cidade ainda borbulhava com os resquícios da celebração. Grande parte das pessoas que se deslocaram à Touba já estavam retornando para suas cidades. A casa de Abdoulahat Fall, embora seja espaçosa, tinha muitas pessoas durante o *Magal*, o que dificultou minha hospedagem naquele período. A *keur*, como muitas casas do país, ainda contava com a presença das crianças que tinham ido à celebração. Nos próximos dias, elas retornariam à *daara* (escola corânica) e só voltariam à *keur* em julho, na *tabaski* (festa do carneiro). A casa, ainda em clima de celebração pela presença das muitas crianças, estava muito alegre.

A casa ampla, com 7 quartos, abrigava muitas pessoas. Um desses quartos (uma suíte), de um irmão de Abdoulahat que mora em Dakar, tornou-se o meu. A família é composta por muitas pessoas, além da matriarca Mame Awa e seus 6 filhos (Abdoulahat, Assane, Bayezale, Modou, Aliou, Moustapha, Omar) e 1 filha (Khady), que habitam a casa. Os irmãos Assane, *boroom kër* (com a morte de seu pai ele passou a ser autoridade da casa), Bayezale e Aliou possuem 2 lojas de especiarias no centro da cidade e hospedam, na casa, dois funcionários (Thierno, com 14 anos e Ibrahima, com 32). Moustapha está em deslocamento pela Itália e sua esposa, cunhada e sobrinha também vivem na *keur*. Assane, Fatou (esposa), Modou (filho) e Mamia (sua filha) moram com eles. Abdoulahat, que reside em Passo Fundo, mora com sua

esposa nessa residência. A casa costumava ter quinze pessoas, mas sempre havia mais pessoas dormindo ou fazendo as refeições. Mesmo com essa quantidade e com a circulação de pessoas, o quarto que dormi parecia ocupado somente por mim. A essa casa, eu voltei três vezes, na última, sem a presença de Abdoulahat, que havia retornado ao Brasil.

Na segunda vez que retornei a essa casa, com intimidade dos integrantes da família, sendo recepcionado por Modou (um menino de três anos), que correu ao meu encontro pelo meio da rua, tendo meu quarto, eu já sentia que tinha uma *keur* em Touba. Eu voltava com Abdoulahat, de Dakar, após irmos à embaixada do Brasil buscar informações sobre a migração de Omar Fall (seu irmão) para o país (conforme relatei na introdução desta tese). A tristeza de Abdoulahat, pela frustração do projeto de migração de seu irmão, foi amenizada pela alegria ao ver toda a família, no quintal, em volta de um *bol* de *thiebou guinar* (arroz com legumes e frango), jantando. Nem subi para deixar minha bagagem no amplo quarto que costumava hospedar-me (conforme na figura 20), localizado no andar superior da casa. Enquanto buscavam um banquinho para que eu me sentasse, deixei a mochila em um canto e um lugar em torno do *bol* se abriu.

Figura 20 — Meu quarto na casa de Abdoulahat Fall, em Touba



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Com o jantar finalizado, enquanto as mulheres, ao recolherem o *bol*, especulavam informações sobre nossa visita à embaixada, Abdoulatat convidava-me para assistir televisão no quarto de seus irmãos Bayezale e Assane. Sentei-me no chão, juntamente com as crianças que haviam nos seguido. Sua esposa, acompanhada de sua mãe, chamou Abdoulatat em seu quarto. Ela foi informar de maneira rápida o que todos já sabiam, sobre as dificuldades de Omar migrar documentado ao Brasil. Em pouco tempo, essa informação já circulava na família. Tive dúvida se desejavam, ou não, que Omar migrasse. Se, por um lado, havia expectativa de melhores condições financeiras, ocasionadas pelas remessas, por outro lado, seria mais um familiar que viveria distante. Será que Omar, assim como Abdoulatat, ficaria quase 7 anos sem retornar ao Senegal? Mame Awa, que já tem um filho em deslocamento pela Itália e Abdoulatat no Brasil, estava mais tranquila do que no jantar. Khady, a filha mais jovem de Mame, veio ao meu encontro, abraçando-me por ter ajudado a família com essa informação, diretamente da embaixada brasileira.

Abdoulatat não queria mais tocar no assunto da embaixada, tentando assistir ao jogo de futebol do *Paris Saint Germain*, perguntava-me como estava a reputação do jogador Neymar no Brasil. Nosso diálogo em português, com ele nomeando-me como Frederico ou Fred, reiterava minha designação de *toubab*, distanciando-me daquela *keur*. Grande parte da família (especialmente as crianças e as pessoas mais jovens) parecia disposta a aprender a nomeação de Frederico ou Fred. Eu os orientava sobre a pronúncia e era alvo de zoação pelo meu sotaque informar a posição de *toubab*⁵⁹. Mame (sua mãe) estava intrigada com essa nomeação e, depois de mais de uma hora, tentando pronunciar meu nome para me oferecer água e melancia disse que, a partir daquele dia, eu seria chamado de Bamba Fall. Não entendi, no primeiro momento, a seriedade da nomeação e ri. Quando me explicaram as razões da escolha do nome percebi a importância.

A nomeação de Bamba dada a mim tinha dois significados importantes à família de Abdoulatat Fall: primeiro, Bamba é uma referência a Amadou Bamba, fundador da irmandade a qual a família é devota; segundo, Fall é o sobrenome que identifica a família, o que me incluía como integrante dela. Abdoulatat pediu que voltasse a usar o nome Frederico (ou Fred) somente ao retornar ao Brasil. “*Nga tudd?*” (“Qual teu nome?”) foi a pergunta que me fizeram as pessoas da família durante o restante da noite e que prosseguiu nos próximos dias. “Fred” ou

⁵⁹ Machado (2003), em sua pesquisa em Porto (Portugal), percebeu que os portugueses identificavam os brasileiros e brasileiras pelo sotaque que implicava em diversos sentidos. As brasileiras logo que eram identificadas, sofriam assédio sexual (como uma humilhação). Também poderia significar falta de civilidade, como representação portuguesa sobre o Brasil. E, além de tudo isso, poderia ser vantajoso para trabalhar em bares e locais com música, pela ideia de brasilidade.

“Frederico” era uma resposta repreendida com humor. “*Maa ngi tudd Bamba*” (“meu nome é Bamba”) era a resposta que arrancava sorrisos, abraços e passeios pela cidade.

Qual a relação entre minha nomeação e Amadou Bamba? Os nomes próprios não são marcas sem significado e sua distribuição no interior de uma população não se faz de forma aleatória, tendo em vista que a sua variedade é suficiente para eliminar as confusões causadas pelas interações, mas constituem “um indício seguro do carácter socialmente significativo das práticas de nomeação” (ROWLAND, 2008, p. 18).

As práticas de nomeação da sociedade mongol, investigadas por Humphrey (2006), indicam um caminho perigoso entre nome e pessoa. Entre os mongóis, o nome é parte da pessoa e isso implicava em ser e não ser nomeado. Cada pessoa só deve ter um único nome e nenhuma outra conhecida daquele mundo social deve ter o mesmo. Esse não serve somente para individualizar, mas para criar um sujeito e indicar o valor social atribuído pelo doador do nome ao nomeado (*ibid.*, p. 160). As práticas de nomeação da sociedade senegalesa vão por outro caminho da mongol. Para os senegaleses, o nome não cria o sujeito, mas confere a ele outra posição.

Com a nomeação de Bamba Fall, não é criado um Bamba, mas um Bamba Fred. É como se Bamba fosse uma camada de nomeação que me conferisse uma nova posição social. A constituição dos nomes senegaleses, resgatada por Diao (1987, p. 15), dá pistas para entender a escolha de minha nomeação Bamba e o contexto de um nome como Frederico. O nome senegalês é composto de: a) um patronímico, ou apelido, remanescente do passado, da tradição, determinante para pertença a uma família e a sua perpetuação que permite que o indivíduo seja identificado, ele é único; b) herança das tradições religiosas, em homenagem a um profeta, santo ou pessoa querida que, anteriormente ao nome, podem ser utilizados títulos correspondentes, como Serigne e Cheikh (*ibid.*,).

Por outro lado, levando em conta as consequências da escravização dos africanos e da colonização, encontram-se, no Senegal, muitos nomes estrangeiros que, segundo o autor (DIAO, 1987, p. 30), foram integrados por conta da *tèranga*. Nomes senegaleses com sobrenomes que fazem referência à origem de família francesa (Bassirou Johnson), anglo-americana (Lucien Lemoine), portuguesa (Étienne Carvalho), síria (Hussein Weizani) não são raros (*ibid.*,). No meu caso, além do Bamba Fall, o nome senegalês, em muitas situações, tinha como referência à minha nacionalidade (Bamba Brasil) ou meu nome brasileiro (Bamba Fred).

A professora Marta Jardim, durante a banca de qualificação, mencionava que eu deveria interpelar-me sobre as condições dessa nomeação para além da honra do nome fazer referência

a uma liderança religiosa importante para aquela família. Fiquei pensando, a partir da noção de *tjotjog* (encaixar-se) entre os javaneses, descrita por Geertz (2008), na relação entre a minha nomeação e a história de vida de Amadou Bamba.

Geertz menciona que existe, no senso comum em Java, uma congruência simples e fundamental entre o ethos e a visão de mundo, entre o estilo de vida aprovado e a estrutura da realidade adotada, de tal maneira que uma completa e empresta significado à outra (2008, p. 95). Essa concepção entre os javaneses é invocada como *tjotjog*, no sentido de encaixe, como a chave na fechadura, um remédio na doença e, da mesma forma, nome e carácter, trazendo sorte. No *tjotjog*, mais importante que os elementos isolados, é a relação que estabelece harmonia. Nas palavras do próprio autor, “[...] *tjotjog* é uma ideia peculiarmente javanesa, mas a noção de que a vida assume um significado verdadeiro quando as ações humanas são afinadas de acordo com as condições cósmicas é muito difundida” (GEERTZ, 2008, p. 95). Embora eu duvidasse desse encaixe entre Bamba (de Fred e Amadou), alguns amigos não. A convicção deles estava fundamentada em uma relação íntima entre visão de mundo (através das atividades desenvolvidas junto ao FMHPF e na UPF na luta pelos direitos dos imigrantes em Passo Fundo) e estilo de vida adotado para realização do trabalho de campo (morando na Mama África, seguindo os senegaleses em seus deslocamentos em viagens pelo Brasil — por São Paulo, Porto Alegre e cidades próximas de Passo Fundo —, adotado a designação de *bayefall*, bem como pelo Senegal acompanhando suas famílias).

Nas primeiras semanas de trabalho de campo no Senegal, em minha primeira visita à cidade de Touba, no período que antecedia ao Grand Magal, fiquei na casa de um amigo senegalês que morou em Passo Fundo. No protocolo de hospitalidade, o hóspede em primeira visita na casa tem precedência em relação aos moradores e convidados habituais, excluindo esses do lugar de honra que é destinado ao estrangeiro (PITT-RIVERS, 2012, p. 508).

Figura 21 — Meu quarto na casa de Lahat Mbackè, em Touba



Fonte: Acervo do autor, 2019.

O quarto (conforme a figura 21) que me hospedei, como uma suíte, pertence ao seu irmão e à cunhada gestante. O irmão passou a dormir na casa de sua segunda esposa, a gestante em um colchão no quarto da sogra com uma criança de três anos (sua filha). A gestante demonstrava constante cansaço e dificuldade para se levantar. Era constrangedor que eu estivesse morando naquele quarto enorme e ela dormindo em um colchão no chão. Estava sentindo-me mal com aquela situação, e Mamour Ndiaye (ex-presidente da Associação dos Senegaleses de Passo Fundo), mesmo em deslocamentos por outros países, ajudava-me nos contatos do trabalho de campo, explicou-me em conversa por *WhatsApp*:

Você não está incomodando, eu falei com eles [a família] ontem, está tudo bem [...], eu posso encontrar outra casa para você ficar, mas a cidade está lotada para o *Magal*. Vai ser sempre assim, em toda a casa as pessoas vão te dar o quarto, as casas estão cheias, mas os corações não, você é um convidado de Serigne Touba [Amadou Bamba].

Bamba passou a ser meu nome e aprendi a ser nomeado por ele. Butler (1997, p.33) afirma que a constituição linguística do sujeito pode ocorrer sem o conhecimento desse sujeito, tal como uma terceira pessoa, em que a interpelação pode funcionar sem o retorno. Essa relação, entre Fred ser nomeado de Bamba, fez-me pensar em uma cena apresentada por Butler:

Imagine a cena bastante plausível em que alguém é chamado por um nome e se vira apenas para protestar contra o nome: "Não sou eu, você deve estar enganado!" E então imagine que o nome continua a forçar-se sobre você, para delinear o espaço que você ocupa, para construir uma posicionalidade social. Indiferente aos seus protestos, a força da interpelação continua a funcionar. A pessoa ainda é constituída pelo discurso, mas em uma distância isolamento. Interpelação é um endereçamento que regularmente não atinge a sua marca, requer o reconhecimento de uma autoridade ao mesmo tempo que confere identidade por meio de convencer com sucesso que o reconhecimento. A identidade é função desse circuito, mas não o preexiste. A marca que a interpelação faz não é descritiva, mas inaugurativa. Procura introduzir uma realidade em vez de relatar uma existente; acompanha esta introdução por meio de uma citação de convenção existente. (BUTLER, 1997, p. 33, tradução minha)⁶⁰.

A interpelação, segundo Butler (1997), não é um ato com conteúdo verdadeiro nem falso e tampouco tem a descrição como tarefa principal. O objetivo da interpelação é indicar e estabelecer “[...] um sujeito em sujeição, para produzir seus contornos no espaço e no tempo”, com efeito de sedimentar sua posicionalidade (BUTLER, 1997, p. 34, tradução minha)⁶¹. A nomeação feita por Tapha Diagne, ainda na *dahira* em Passo Fundo, em fevereiro de 2019, e reiterada por Mame Awa em Touba, ao me deslocar da condição de *toubab* (como um estrangeiro), foi inaugurativa da minha posicionalidade na *keur*. Ser Bamba Fall não exigiu documento para sua comprovação, é uma performatividade que me conferia um lugar social nas famílias senegalesas e, mais do que isso, nas relações oriundas dela.

A partir dessa nomeação, em toda a cidade ou família, eu informava: “*maa nga tudd Bamba*” (“meu nome é Bamba”). Nos primeiros dias, ao informar que meu nome era Bamba, olhando para os lados, eu tinha a impressão de que alguém apareceria desmentindo-me: “*Mom Frederico la tudd*” (“O nome dele é Frederico”). Com a intimidade, ao saberem que no Brasil fui designado de *bayefall*, eu apresentava minha carteirinha da *dahira* de Passo Fundo. Esse

⁶⁰ “Imagine the quite plausible scene in which one is called by a name and one turns around only to protest the name: “That is not me, you must be mistaken!” And then imagine that the name continues to force itself upon you, to delineate the space you occupy, to construct a social positionality. Indifferent to your protests, the force of interpellation continues to work. One is still constituted by discourse, but at a distance from oneself. Interpellation is an address that regularly misses its mark, it requires the recognition of an authority at the same time that it confers identity through successfully compelling that recognition. Identity is a function of that circuit, but does not preexist it. The mark interpellation makes is not descriptive, but inaugurative. It seeks to introduce a reality rather than report on an existing one; it accomplishes this introduction through a citation of existing convention”.

⁶¹ “a subject in subjection, to produce its social contours in space and time”.

documento, no qual consta o nome Frederico, em nenhum momento, pareceu entrar em contradição com Bamba. Algumas vezes, como na *mèyga* (banca de comida de rua), era interpelado se eu tinha outro nome além do Frederico. Bamba passava a ser a nomeação utilizada, muitas vezes adicionado à minha nacionalidade como brasileiro. Sweet (2019) menciona que um dos seus interlocutores, ao evitar a divulgação do nome ou outra identidade social, isolava-se de possíveis rotinas de criação de relações sociais, pois “[...] revelar o próprio nome é abrir-se a uma miríade de possíveis conexões sociais baseadas em um nome compartilhado” (SWEET, 2019, p. 3, tradução minha)⁶².

Com a nomeação de Bamba, diferentemente de quando eu informava Frederico ou Fred, não havia questionamentos ou pedidos para que repetisse. Essa nomeação colocava-me em relações diferentes com a *keur*, a partir da *tèranga* que “[...] possibilita a inclusão do estrangeiro na família e na comunidade, seja a incorporação na visita de um hóspede ou resulta na integração permanente na família como parentes fictícios” (MILLS, 2011, p. 1, tradução minha)⁶³.

Sweet (2019, p. 56), em sua etnografia em Taabe e Kedougou (no sudeste do Senegal), nos anos de 2014-2016, menciona que quando perguntavam seu nome e ele utilizava Nikolas era novamente interpelado se tinha outro nome, como Souleymane Diallo, que havia recebido de uma família. O autor comenta que é comum, entre os senegaleses, a prática de nomear os visitantes ocidentais que permanecem longos períodos no país (*ibid.*).

A nomeação de Bamba Fall criava os laços de parentesco com essa família através da *tèranga* em suas diversas formas de condução. A hospitalidade e a alimentação, com a partilha de longo prazo de alimentos com o espaço da vida, criam um parentesco que não existia (CARSTEN, 2004, p. 139). Sentia-me daquela família e eu era Bamba Fall. Por isso, é importante mencionar que a

A performatividade da nomeação é necessária porque a arbitrariedade da classificação está repleta de instabilidade. A nomeação evidencia a necessidade de uma reencenação constante e, portanto, também a possibilidade de falha na iteração reiterar, ou seja, não iterar o mesmo em detrimento da diferença. (DULLEY, 2022, p. 373, tradução minha)⁶⁴.

⁶² “To reveal one’s name is to open oneself up to a myriad of possible social connections drawing on a shared given name”.

⁶³ “makes the inclusion of the stranger into the family and the community possible, whether that incorporation lasts only for the duration of a guest’s visit or results in the stranger’s permanent integration into the family as fictive kin”.

⁶⁴ “The performativity of naming is necessary because the arbitrariness of classification is filled with instability. Naming makes evident the need for constant re-enactment, and therefore also the possibility of iteration’s failure to reiterate, that is, its failure to iterate the same to the prejudice of difference”.

O sucesso da nomeação depende da convenção que ela está inserida, como uma tentativa de estabilização que traz consigo uma contradição e a possibilidade de subversão (*ibid.*), pois a identidade está sempre ameaçada pela “[...] natureza necessariamente social do processo de constituição de significado (PINA-CABRAL, 2008a, p. 9). E, além disso, fazer alguém “[...] ver o que ele é e, ao mesmo tempo, lhe fazer ver que tem de se comportar em função de tal identidade”, implicando em seus limites (BOURDIEU, 2008, p. 100). A nomeação de Bamba Fall colocava-me em um desafio: como exercer a agência dessa nomeação para as outras pessoas dessa família (que não estão cotidianamente na casa), para outras famílias que visitaria, aos seus vizinhos/vizinhas, aos senegaleses/senegalesas que estavam visitando o Senegal? Para eles, eu sou um *toubab* ou Bamba Fall? Sem meus amigos senegaleses, que retornaram para o Brasil, essa nomeação será enunciada?

No final de novembro, dias antes de Abdoulat Fall (filho de Mame que me nomeou) retornar ao Brasil, eu organizava-me para voltar à Dakar e fui convidado para os aniversários de Bayezale Fall — seu irmão —, que faria 23 anos, e Modou — o sobrinho —, de 5 anos, em 20 de dezembro. Retornei para Dakar e, durante algumas semanas, entrei em contato com Abdoulat (que já estava em Passo Fundo), perguntando se seria conveniente estar na casa sem sua presença. “Meu irmão te convidou para o aniversário dele, ele quer você lá. Também é o aniversário de Modou, ele gosta muito de você. Toda a família vai estar lá, você tem que ir. Eu também queria ir para comemorar com eles, mas não posso”, afirmou ele. Entendi que seria importante participar dos aniversários, sob pena de colocar em risco a *tèranga* deles. Eu não era mais Frederico (ou Fred), eu era Bamba Fall.

Eles queriam Bamba Fall no aniversário. Com o auxílio de Mbassa (tio do meu anfitrião em Dakar), fui ao bairro de Medina (bairro da região central de Dakar) comprar os presentes. Modou é uma criança muito alegre, que ficaria feliz com um conjunto de carrinhos. Para Bayezale, era mais difícil. Pensei que, ele sendo *bayefall*, gostaria de *ndiakhass* (roupa colorida típica dos *bayefall*) ou *kruz* (terço *bayefall*). Ele já havia mencionado que pratica karatê e também cogitei comprar-lhe um quimono. Mbassa ponderou sobre meus presentes para Bayezale. Se é *bayefall*, deveria ter esses acessórios (como eu realmente já havia observado) e não encontrei o quimono. Caminhamos sem encontrar algum presente e, como viajaria em dois dias, tinha poucas opções.

Chegar ao aniversário sem um presente poderia pôr em risco minha generosidade, uma característica importante da *tèranga* e, mais do que isso, reposicionar-me como um *toubab*. Mbassa orientou-me para que desse dinheiro como presente. Estranhei. Explicou-me que no

Senegal é comum as pessoas presentear com dinheiro pois “*yall na Yalla yokk seeni xéwël, seeni terànga*” (“Deus te abençoa com felicidade e garante que você tenha mais para compartilhar”). No retorno para casa, passamos na *bitik* de Aliou e compramos um envelope, no qual o dinheiro foi colocado. Qual o valor de um presente? 10.000 FCFA (dez mil FCFA) pode soar ofensivo e pouco? Dar dinheiro como presente aos amigos próximos, diferentemente da minha cultura que poderia prejudicar o relacionamento, bem como da cultura inglesa de Hann (2013, p. 69), não é considerado pejorativo.

No dia 19 de dezembro, após o café da manhã, Mbassa acompanhou-me até a *garage bayefall* — uma rodovia na qual as pessoas aguardam o transporte para o interior do país, com dois tipos de veículos: ônibus ou carro. Esse último, que parte quando os veículos com 7 ou 4 assentos são ocupados, chega direto ao destino. O ônibus, com 2 fileiras de 2 assentos e uma terceira fileira que se transforma no quinto banco, desloca-se parando em várias localidades, ou seja, não é direto. A viagem entre Dakar e Touba (de 186 km) podia variar de 4 a 7 horas, em virtude das inúmeras paradas, nas quais os vendedores ambulantes circulam pelos veículos, a vender carregador de celular, frutas, biscoitos, água, café. A viagem de ônibus, com o interesse antropológico, parecia mais interessante nas primeiras horas. No final da viagem, com o cansaço nas pernas, pelos bancos apertados, prometia a mim mesmo que só faria viagens de carro. Cheguei em Touba às 19h, já noite, com quase 7 horas de viagem. Sempre procurava avisar o horário de chegada em uma casa, mas com ônibus era quase impossível cumprir.

O trajeto entre a *garage* de Touba e a casa de Abdoulahat eu fazia caminhando. As crianças brincavam na rua enquanto os adultos estavam em frente às casas conversando. O portão da casa de Abdoulahat estava encostado. Abri discretamente para não causar barulho e encontrei parte da família jantando *maphe* (arroz e carne com legumes e molho de amendoim). Modou saiu do entorno do *bol* e veio correndo abraçar-me. Peguei-o no colo e fui interpelado pelo seu pedido de presente de aniversário. Sua espontaneidade foi rapidamente repreendida por sua tia, convidando-me para comer. Mame, Khady e a mãe de Modou estavam em um casamento e Bayezale no karatê. Mamia, após o jantar, de posse da chave, acompanhou-me ao meu quarto. Comentava que todos estavam aguardando minha chegada. Relatava a expectativa para festa com muitas crianças, frutas, bolos, doces, balas, sucos. Ao abrir o frigobar do quarto, mostrou-me os sucos que estavam guardados. Puxando-me para fora do quarto, mostrava-me que a festa aconteceria no terraço, com muita gente dançando. Perguntei sobre o aniversário de Bayezale e, sem dar importância, disse que também seria no outro dia.

Bayezale, quando chegou ao ser informando que eu estava na casa, sem acreditar, veio ao quarto gritando “Bamba, Bamba Fall!”. Foi jantar e, logo, as mulheres chegaram do casamento, com belos vestidos e lenços na cabeça. Khady, ao me ver brincando com Modou, chamou-me para comer *vermicelle* (macarrão bem pequenininho com frango assado), que trouxeram do casamento. Comemos novamente. Fui ao quarto de Bayezale e lhe parabeneizei, entregando o envelope. Ele chamou toda família para que visse o envelope. Ficou extremamente feliz e registrou um vídeo para suas redes sociais ressaltando que eu tinha *dox ak sa gox* (fazia coisas pelos outros).

Acordei no dia do aniversário, em 20 de dezembro, com uma movimentação não habitual. Não tinha água no banheiro e desci com galões, para pegar na torneira do pátio. Havia faltado água e as crianças e mulheres estavam buscando no poço de uma vizinha, pois os homens já haviam saído ao trabalho. Acompanhei Mamia com dois galões, sob protesto das mulheres para que deixasse isso com elas. O dia estava quente e as inúmeras vezes que fizemos o trajeto para buscar água, para fazer o almoço, pareciam intermináveis.

Fatou (mãe de Modou e esposa de Assane) fez *thiebou jeen* (arroz com legumes e peixe) para o almoço. Comi junto com as mulheres e crianças no quintal. Uma mulher e seu filho, parentes de Fatou, comeram conosco. A criança, entre os pedaços de *thiebou jeen* dados pela mãe na boca, chorava de dor. Tinha bolhas enormes nas pernas que causavam irritação e coceiras, decorrentes de chá de *attaaya* quente. Fatou, como já tinha dado-lhe remédios para dor de cabeça, perguntava-me se eu não tinha algo para colocar naquelas feridas. Eu tinha uma sacola com alguns medicamentos e ofereci uma pomada que poderia amenizar o sofrimento. A mãe ficou muito agradecida e as outras mulheres começaram a relatar seus problemas, na tentativa de que eu pudesse ter um remédio para resfriado, irritação nos olhos, dores nas costas.

Mamia convidou-me para ir com ela arrumar o terraço para o aniversário, enquanto as mulheres fritavam *fataya* (pastel de massa caseira com molho de cebolas). Colocaram uma esteira no meio do terraço, rodeada de cadeiras plásticas, mas aquele espaço contava somente com a iluminação diurna e, assim, à noite, seria difícil fotografar. Mudamos a posição da mesa e cadeiras para frente da porta dos quartos, onde havia luminárias. Ao fundo, como cenário, colocamos uma cortina com uma mesa no centro e a esteira no chão. As crianças foram, à medida que chegavam, sentando-se. Modou, com *were wolof* azul, recebeu os presentes dos convidados. Khady pedia para que ele posasse com os presentes e amigos em minha direção, para as fotos (conforme a figura 22 no parábéns). Ele estava entediado, queria brincar e não ria.

Quando começaram a servir os bolinhos e suco, os meninos que jogavam bola na rua subiram ao terraço.

Figura 22 — Parabéns no aniversário de Modou



Fonte: Acervo do autor, 2019.

As pessoas dançavam ao som de músicas *mourids*, com uma batida bastante envolvente. Era impossível ficar parado e, em poucos minutos, eu também estava dançando, arrancando risos dos convidados que me apontavam como *toubab*. Assane, pai de Modou, chamava-me para que fizesse as fotos com seu filho. Ao anoitecer, quando os homens (da família e amigos) chegaram do trabalho, fizemos mais fotos. Thierno (que também mora na casa e é funcionário na loja de especiarias), como chegara do trabalho não quis tirar fotos. Bayezale, que fugiu para tomar banho, também não tirou fotos. Enquanto a noiva que, havia se casado no dia anterior, estava muito feliz e pedia, a todo momento, que fizesse fotos suas. Fallou (um amigo da família), após fazer suas fotos com Modou, convidou-me para ir à sua casa comer *fataya* e me apresentar aos seus amigos *bayefall*.

No caminho, em frente à escola de karatê de Bayezal, encontramos seus amigos. “*Kan moy bi toubab?*” (“Quem é esse *toubab?*”), perguntou um deles. Fallou explicou que eu era Bamba Fall, morava na casa do Bayezale e que iríamos na sua casa comer *fataya*. Ele também

tem interesse de migrar ao Brasil, dizia que tinha muitos amigos e vizinhos que estavam lá, ganhando muito dinheiro. Na casa, grande e luxuosa, com um alto pé direito, estavam sua esposa, irmã e filhos (uma menina e um menino). As mulheres, que tinham acabado de comer, trouxeram um *bol* de *fataya* para nós. Fizeram menção de trazer talheres e pratos para mim. Agradei e, ao lado de Thierno, sentei-me no chão para comer. Foi uma visita rápida e, ao final do *bol*, Thierno disse que precisávamos voltar para casa. A saída, mesmo que repentina para mim, foi proposital. Ele recebeu mensagem da família por *WhatsApp*, que informou que o jantar estava pronto e deveríamos voltar. Nas relações da *tèranga*, é importante observar os protocolos da alimentação, a comida que você recebe na chegada de uma *keur* é a comida de *tèranga* (como a *fataya*, nessa casa), diferentemente daquela servida no *añ bi* (almoço) ou *reer bi* (jantar). Nenhum dos alimentos deve ser rejeitado, mas o *añ bi* e *reer bi*, no qual as mulheres dedicam grande parte do dia em sua preparação, exigem *lekal bubah* (comer bastante) e, além disso, que se fique mais tempo em volta do *bol*⁶⁵.

O *reer bi*, de frango assado com alfaces, estava servido em dois *bols* (divididos por gênero) no quintal. Frango, como uma das carnes mais nobres, indicava que era comida de festa, em comemoração ao aniversário de Bayezale e Modou. A discussão era em torno da viagem ao *Magal* de Porokhane (a 175 km de Touba, quase na divisa com Gâmbia), a qual toda a família participaria. É uma celebração em homenagem à Diara Bouso, popularmente conhecida como Mame Diarra (mãe de Amadou Bamba), na cidade de Porokhane, onde ela foi enterrada. Eu já havia participado do *Magal* de Porokhane, em março de 2019, promovido pela *dahira* de Passo Fundo. Naquela celebração, denominada de *Magal* de Mame Diarra, as *mourids* (tanto as brasileiras casadas com senegaleses, quanto as senegalesas) relatavam a importância de Mame Diarra, sendo venerada como uma divindade. Uma dessas mulheres, que também é *yayefall*, falava de Mame Diarra com muita emoção, tendo em vista que recebeu o mesmo nome dela.

Nos últimos anos de vida de Amadou Bamba, por volta de 1920, o interesse por sua mãe aumentou como modelo de mulher e figura ideal de piedade (ROSANDER, 2015, p. 44). É importante salientar que, desde 1948, em sua primeira edição, o *Magal* de Porokhane tem assumido (assim como o *Magal* de Touba) dimensões políticas, atraindo multidões para visitar os locais sagrados em dois ou três dias (*ibid.*). Mame Awa (a matriarca), como uma das mais entusiastas para que eu fosse ao *Magal* com eles, pedia que eu chegasse em Touba no dia 4, para viajar com eles no dia 5, podendo voltar à Dakar no dia 6. Eu disse que pensaria a respeito e posteriormente confirmaria. Bayezale, em comemoração ao aniversário, não queria dormir

⁶⁵ A *tèranga* e as formas que é realizada na *keur* será desenvolvida no capítulo quatro.

cedo e me convidou para passear: “*dêga beugga dém diakka wala dahira?*” (você quer ir à mesquita ou na *dahira*?). Estavam fazendo *dahira* na rua, a poucos metros da sua casa, do terraço, podia-se ver e ouvir os *thiantes*. Assane, que desejava dormir, reclamava do barulho.

Fui com Thierno à *dahira* enquanto Bayezale recebia uma ligação de felicitação pelo aniversário. Sentei-me ao chão, sob o tapete, e observei olhares estranhos e cochichos sobre a minha presença. Eu era um *toubab*, mesmo vestindo um *were wolof*. Eu acenava um cumprimento aos *mourids* e *bayefall* com a cabeça, e não recebia resposta. Somente quando cumprimentaram Bayezale, que me apresentou como Bamba, é que ganhei cumprimentos. Ao retornar para casa, por volta de meia-noite, fui despedir-me daqueles que não encontraria em casa no outro dia. De Adan, que ensinava Mamia a recitar o Corão. De Mame, que viajaria cedo para Dakar.

A nomeação de Bamba Fall, que recebi em Touba, me conferia outra posicionalidade nos deslocamentos pelas *keur* no Senegal. As crianças das casas em que morei, assim como seus amigos, mantinham um estranhamento no toque ao meu corpo. Passar as tardes na frente das casas brincando com elas, com o jogo de ludo e fazendo apito, era meu principal passatempo. A utilização das mãos para construir um apito foi a estratégia de aproximação com as crianças. O som era alto, então, elas queriam saber como eu fazia. Tinham dúvidas se eu escondia nas mãos algum instrumento, porém, só poderiam aprender caso chegassem próximo. Em pouco tempo, estava rodeado de crianças, aprendendo a fechar as mãos em forma de concha, para produzir o som. O jogo de ludo no celular era outra estratégia que eu utilizava para me aproximar das crianças, e ficávamos por horas entretidos em frente às casas. Quando uma criança, ao ver-me pela primeira vez, juntava-se ao grupo para jogar, falava “*dokhaal toubab*” (“joga *toubab*”), até que as outras a interrompiam, “*qui dou toubab, qui Bamba la*” (“ele não é *toubab*, ele é Bamba”).

Entre as brincadeiras, eu percebia que meu corpo causava fascinação, percebida sensorialmente. Meus cabelos, quando tinham mais de cinco centímetros, atraíam a atenção das crianças, que passavam horas com seus dedos deslizando neles⁶⁶. O movimento dos dedos no cabelo produzia nelas inúmeras sensações, que as faziam rir e chamar outras, para que também sentissem. A bermuda e a camiseta, diferentemente de quando eu usava *were wolof* (roupas típicas senegalesas), permitia às crianças acesso aos pelos das pernas e braços. Também ficavam fascinadas com os pelos, mas demonstravam sensações diferentes daquelas do cabelo.

⁶⁶ Um cabeleireiro do bairro de Keur Massar (em Dakar), nas primeiras vezes que frequentei, reclamou da dificuldade em cortar meu cabelo, pois a máquina deslizava rapidamente.

As mãos das crianças não tocavam meus braços e pernas, mas, sim, os pelos. Com os olhos fechados e rindo, brincavam em deslizar a mão nos pelos, sem tocar nos braços e pernas. Os adultos, ao observarem essas cenas, pediam para que as crianças me deixassem em paz. Esses toques em meu corpo não eram algo que me incomodavam, mas eram estranhos.

Os adultos passaram a me chamar por Bamba e a registrarem, em seus telefones, o meu número em diversas variações, como Bamba *Brésil*, Bamba Fall, Bamba *Bayefall*, Bamba Fred. Além disso, eles me convidavam para casamentos, inauguração de aniversários, mesquita, batizados, caminhadas pelos bairros e para cuidar das crianças.

O cuidado das crianças é uma construção coletiva, que recai sobre todos da *keur*. No bairro de Keur Massar, em Dakar, está localizada a residência de Ousmane Diene, minha principal casa no Senegal. Eu deslocava-me cumprimentando os vizinhos e comerciantes, “*yang si diam?*” (“como você vai?”), “*leep diam?*” (“tudo bem?”). Mbassa Pouye, irmão de Khady e tio de Ousmane, levava-me para conhecer os pontos turísticos da cidade, inauguração de mesquita, o comércio do centro de Dakar. O mais interessante desses deslocamentos era o próprio bairro de Keur Massar, onde passávamos para comprar ração e pasto ao carneiro e fazer pequenas compras na *bitik* (mercadinho do bairro). Mbassa, ao me apresentar como um amigo brasileiro, lembrava que eu morava em sua casa. Ao final da tarde, pelas 17h, era o horário que ele buscava Ibrahima na escola. Ele, mesmo que Khady (a mãe da criança) estivesse em casa, acabou assumindo essa tarefa. Uma das explicações era a de que os pais estavam mimando-o, trazendo-o no colo ou comprando doces para ele. Com Mbassa, sob protesto, pedindo colo, ele fazia parte do percurso caminhando. Porém, fugir dos doces era mais difícil. Na volta para casa, ele passava na *bitik* para comprar cigarros e cedia aos pedidos de Ibrahima por um doce. Comprava dois ou três, dava um à criança e escondia os demais para outra situação.

Um mês depois, quando eu organizava o retorno de uma viagem à Touba, Ousmane pedia-me para que confirmasse o dia e horário que chegaria em casa. Gostariam que eu chegasse pela manhã, antes das 9h, quando ele ainda não tivesse saído ao trabalho, ou na terça, quinta ou sábado, dias em que Coumba Diop (sua esposa) não vendia seus cosméticos e *lingeries* pelos bairros de Dakar, pois Mbassa (seu tio) estava trabalhando de motorista e saía de casa às 6h, retornando somente às 21h. Caso não pudesse chegar nesses dias e horários, a chave ficaria na casa da vizinha, no andar térreo do sobrado.

Cheguei em casa às 8h30 de uma quarta-feira, após sair de Touba às 5h, de carro, e encontrei Ousmane tomando café *touba*. Juntei-me a ele, acompanhando-o, enquanto Coumba dava banho em Ibrahima. Não puderam ficar muito comigo e, enquanto pegavam suas bolsas,

explicavam-me que na geladeira haviam deixado um prato de *domada* (arroz e frango com molho) e logo saíram correndo para levar Ibrahima à escola. Coumba tinha intenção de retornar em torno das 17h ou 18h para pegar Ibrahima, mas, naquele dia, havia atrasado-se, e Ousmane enviou-me mensagem, pedindo que buscasse ele na escola. Questionei se havia avisado a professora e, estranhamente, ele disse que não era necessário. Fechei a casa e caminhei pela rua preocupado. O que eu direi à professora? E se ela não quiser entregá-lo? Se Ibrahima não quiser vir comigo?

No trajeto, encontrava várias crianças com o uniforme da escola (conforme a figura 23). Muitos familiares estavam na porta da escola, aguardando suas crianças. Na minha vez, quando a professora me olhou, eu simplesmente falei, “Ibrahima”. Ela virou-se e foi procurá-lo. Ibrahima, ao ver-me na porta, veio ao meu encontro. Nos despedimos da professora e seguimos. Peguei sua mochila, mas ele queria levá-la. Fazia menção de que queria colo, mas, conforme Mbassa fazia, preferi que caminhasse. Geralmente, fazíamos esse trajeto um ao lado do outro, com ele fugindo e brincando com os cabritos que estavam nas ruas. Algumas vezes, para desviar de sua bisavó (Diouma) que vendia verduras, frutas e brinquedos em uma esquina, levava-o no colo, fazendo um desvio no trajeto. Ele, como conhecia o caminho de volta até a casa, seguia pelas ruas desconhecidas chorando. Era constrangedor caminhar (quase correndo) com uma criança chorando nos braços. Sentia-me um sequestrador. Parecia que, a qualquer momento, alguém parar-me-ia, interpelando-me minha relação com Ibrahima. Seu choro terminava quando identificava sua rua e os meninos que jogavam bola em frente à sua casa.

Figura 23 — Amigos de Ibrahima voltando da escola



Fonte: Acervo do autor., 2019.

Em casa, havia orientações a serem seguidas no cuidado com Ibrahima, como: trocar o uniforme da escola e o calçado por bermuda e chinelo; aquecer no micro-ondas sua refeição (geralmente um arroz com peixes e legumes); deixá-lo brincando, sem se descuidar, até que sua mãe chegasse. Muitas vezes, enquanto eu estudava no quarto, em vez de brincar, ele preferia deitar-se na cama e, assim, adormecia. Com o tempo, nos dias em que eu estava em Keur Massar, mesmo que sua mãe ou avó estivessem em casa, eu passei a buscá-lo na escola.

Eu não perguntava mais se era necessário buscá-lo, tampouco as pessoas pediam-me. Por isso, algumas vezes, quando eu estava organizando-me para ir à escola, buscá-lo, as mulheres interrompiam-me. Desejavam que eu o buscasse mais tarde, pelas 18h, pois elas precisavam sair. Coumba e Khady, juntamente com algumas vizinhas, participariam da *dahira* de mulheres de Keur Massar. Khady, como uma das coordenadoras, foi antes para organizar um evento, enquanto Coumba aguardava a vizinha do térreo. Às 18h, ainda ouvindo a voz de Coumba na vizinha, gritei: “*damay diéli Ibrahima sa ecole*” (“eu vou buscar Ibrahima na escola”). “*Leep diam*” (“tudo bem”) respondeu-me. Na porta da escola, nem perguntava mais por Ibrahima, a professora olhava-me e já o chamava. Um dia, ao retornar para casa no trajeto

rotineiro, observei Coumba (sua mãe) conversando com as amigas em frente a uma casa. Peguei ele no colo, desviando seu olhar. Uma delas gritou para Coumba informando-a que eu estava com seu filho na rua. Ela, rapidamente, entrou em uma casa, escondendo-se. Quando passamos, as mulheres nos cumprimentaram e rimos com aquela situação, pois Ibrahima não conseguiu identificá-la. Eu caminhava pelas ruas do bairro, com ele, sendo cumprimentado e cumprimentando como Bamba.

Neste capítulo, abordei as nomeações (*toubab* e Bamba Fall) recebidas durante o trabalho de campo e como elas definiam meu lugar social. A designação de *toubab*, como uma posição social, não era definida somente pelo meu fenótipo (negro de pele clara e cabelos ondulados), mas, também, pela condição de classe (pessoa com dinheiro). Uma pessoa que se desloca do Brasil ao Senegal para passar seis meses é classificada com alguém possui dinheiro. Eu era um *toubab*, também, pela minha nacionalidade, pois sou brasileiro e nasci em um país que foi um dos maiores importadores de pessoas escravizadas.

Mas, como um *toubab* mora na casa, faz oração, come no *bol* e brinca com as crianças? Eu precisava ser nomeado de tal forma que me individualizasse para aquelas pessoas, definindo meu lugar social. Um nome senegalês deslocava-me de *toubab* e definia minha posição nas relações familiares. Um lugar para um homem que passava grande parte do dia na casa, como salientei, era cuidar e brincar com as crianças. Neste capítulo, concluo que a nomeação *toubab* é uma construção social de raça, menos baseada em uma essência que demarca as fronteiras entre nós (brasileiros ou franceses e americanos) e eles (senegaleses e africanos), do que as formas de comportamento e de relacionamento com as pessoas senegalesas. No próximo capítulo, abordo como os senegaleses e senegalesas em deslocamento transnacional habitam a Mama África e a *keur* e como a *tèranga* está presente nesses lugares.

4 MAMA ÁFRICA E A KEUR SENEGALESA: HABITAR COM TÈRANGA

“Vem morar com a gente, lá tem *tèranga!*” era uma afirmação que eu ouvia dos senegaleses nos primeiros dias de trabalho de campo em Passo Fundo. Quando eu aprofundava as tratativas sobre as despesas (aluguel, contas de luz, água, internet e alimentação), pensando em uma divisão dos custos, era reiteradamente interrompido: “você não vai pagar nada, isso é *tèranga*”. Morar sem pagar? Não entendi. Preferi, para dar conta dos prazos, mesmo à contragosto de alguns, morar na pensão, e identifiquei outras formas do exercício da *tèranga*. Em contrapartida, as tratativas para moradia no Senegal obedeceram aos princípios da *tèranga* (que, grosso modo, poder ser definida como hospitalidade), a tal ponto que rejeitá-la seria uma ofensa aos meus interlocutores, amigos e suas famílias.

Neste capítulo, apresento os dois lugares que me hospedei durante o trabalho de campo, a pensão Mama África e a *keur* (casa) senegalesa. Primeiramente, para compreender essas habitações das pessoas transmigrantes, abordo as concepções de casa e as formas de habitar nos estudos antropológicos, identificando a *tèranga* (hospitalidade e honra) como um código de conduta que vaza para os lugares habitados pelos senegaleses e senegalesas em deslocamento transnacional. Na Mama África, procurei compreender as tensões dos senegaleses que, ao viverem na pensão, têm sua moralidade muçulmana confrontada pelas pessoas que ingerem bebidas alcoólicas. Esse lugar podia ser denominado com *toubab* (branco, ocidental), onde encontram-se os desvios como relações sexuais, álcool, tabaco, drogas (FALCÃO, 2016, p. 187). Morar na pensão também colocava os senegaleses em novos arranjos de gênero, pois, no Senegal, não desempenhavam atividades domésticas (cozinhar e lavar), mas, no Brasil, passam a fazê-las. Também abordo a importância do quarto que, assim como aquele presente na *keur*, não possui somente a função de dormir, mas um espaço social de também receber amigos e familiares para tomar café *toubab* ou chá de *attaaya*. A casa e espaço doméstico não podem ser confundidos com espaço meramente familiar (BRIGHTWELL, 2015, p. 64), como é o caso da Mama África.

No Senegal, procurei compreender a *keur* (casa) como um lugar habitado transnacionalmente pela *tèranga* em diversas formas de cuidado à distância. Primeiramente, abordo como minha autorização para visitar a *keur* foi conferida pelo *boroom kër* (chefe da família), muitas vezes em deslocamento, demonstrando preocupação com os recursos financeiros para que minha visita tivesse *tèranga*. Na administração da *tèranga* da *keur*, com os homens quase sempre ausentes, há uma sobrecarga de trabalho às mulheres, que cozinham,

lavam e limpam para os familiares e hóspedes. E, por último, como o quarto senegalês, que geralmente não é individual e, com a hospedagem de um visitante, implica em um arranjo da família para outros cômodos, bem como dos senegaleses que visitam suas famílias.

4.1 CASA DE TÈRANGA E A HOSPITALIDADE

Meu olhar, neste capítulo, está orientado para pensar como é morar com os senegaleses e senegalesas na pensão e na *keur*, onde a *tèranga* está presente, e as implicações de gênero, considerando minha posição social de homem. Carsten (2004, p. 76) chama a atenção que, durante seu trabalho de campo, a casa era um domínio feminino, onde as mulheres passavam grande parte do dia, enquanto os homens estavam envolvidos com atividades na rua. Porém, a autora relembra que essas demarcações fixas de gênero e espaço são problemáticas, tendo em vista que são noções fluidas (*ibid.*). Não é demais lembrar que, considerando que a migração senegalesa é majoritariamente composta por homens que se deslocam ao Brasil, as mulheres quase não apareciam na Mama África e, em contrapartida, estão na *keur*.

Morar com os senegaleses e senegalesas, seja na pensão ou em visitas às suas famílias no Senegal, tinha o objetivo de, seguindo as pistas de Miller (2001, p. 2), observar diretamente os processos pelos quais uma casa e seus habitantes se transformam. Carsten e Hugh-Jones (1995, p. 7) salientam que aqueles que pesquisam casas estão inseridos em um labirinto de convenções espaciais, cujas linhas são facilmente arrastadas e pisoteadas por pés estrangeiros. Nesse labirinto, especialmente em contextos internacionais, a casa parece uma alienígena, com objetos e pessoas desconhecidas (sem saber quem é quem, o que faz, onde vive) até que sua presença desapareça em segundo plano, inserida no contexto (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995, p. 4). Nesse sentido, em um lugar onde não estamos habituados, é importante entender as noções de casa.

A noção de casa é fundamental à análise das formas como os senegaleses habitam seus deslocamentos e dois autores clássicos (LÉVI-STRAUSS, 1981; BOURDIEU, 1999) orientaram por muitos anos nossas análises. Lévi-Strauss (1981), ao se dedicar ao estudo de sociedade das casas, exerceu grande influência nos estudiosos dessa temática. Para o autor (LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 154), a casa constitui-se como uma “[...] pessoa moral detentora de um domínio composto simultaneamente por bens materiais e imateriais e que se perpetua pela transmissão do nome, da formatura, dos títulos em linha real ou fictícia”. A casa, mais do que um espaço, é um patrimônio que se mantém através de um jogo duplo de abertura, à história e

à exploração das contingências, e fechamento, garantindo a conservação das posições e títulos (*ibid.*, p. 19).

Bourdieu (1999), em uma abordagem funcionalista, concebe a casa dos *kabyle*, na Argélia, relacionando sua arquitetura com o universo cultural. Considerando a planta baixa da casa, o autor (*ibid.*) analisa seu interior, a partir das relações de oposição e de complementaridade e com o exterior e as crenças *kabyle*. A disposição da casa está estruturada em um sistema simbólico de oposição entre humanos e animais, homens e mulheres, escuro e claro, fora e dentro, úmido e seco, noite e dia e casa e rua. A mesma dicotomia se apresenta na divisão por gênero: a) no feminino, as atividades biológicas (comer, dormir, procriar); b) no masculino, as atividades públicas e na rua.

Em uma abordagem que se distancia dessas citadas, estão autores como Pina-Cabral (1991) e Bestard (1998), identificando a casa como unidade social primária. Bestard (1998) traz inúmeros exemplos de sociedades nas quais o conceito de casa pode ser utilizado à análise do parentesco e organização social, para além da relação sexual ou união na mesma carne. A casa, entendida “[...] como uma associação de pessoas a uma propriedade e a um costume, a casa representa uma unidade social primária formada por uma unidade de parentesco, baseada na bilateralidade, e por uma unidade de residência e comensalidade, baseada em um fundo comum” (*ibid.*, p. 180, tradução minha)⁶⁷.

A unidade social primária, utilizada por Bestard e definida por Pina-Cabral (1991), é como se espera que essa unidade se reproduza e se relacione com unidades idênticas. Essa imagem está subjacente às afirmações dos informantes sobre a sua própria sociedade, tem uma existência de longa duração (não está sujeita a mudanças do gênero da moda) e está presente em todo o tipo de manifestações culturais (PINA-CABRAL, 1991, p. 110–111). A utilização da noção de unidade social primária considera elementos eleitos como fundamentais, pois, cada contexto cultural é a base de sua unidade social primária (WIGGERS, 2013, p. 158).

Quais são os elementos fundamentais da unidade social primária? Em muitos contextos etnográficos, como na Europa e América, o nascimento e a consanguinidade definem uma pessoa; enquanto em outros, está baseada em diferentes pertencimentos, como a convivência e a comensalidade, fazendo com que a casa se configure como “[...] o símbolo central da solidariedade duradoura, em detrimento a outros símbolos de parentesco usualmente acionados, como sangue, conjugalidade ou filiação” (BESTARD, 1998, p. 1980). Por isso, as questões

⁶⁷ “[...] *la casa entendida como una asociacion de las personas a una propiedad y una costumbre. la casa representa una unidad social primaria formada por una unidad de parentesco, basada en la bilerateralidad, y por una unidad de residencia y comensalidad, basada en un fondo comum*”.

relativas ao parentesco não estão centradas em como um grupo social se organiza a partir da filiação ou aliança, mas em “[...] descobrir como uma substância é criada, como uma identidade é mantida e como essa relação é estabelecida” (*ibid.*, p. 170, tradução minha)⁶⁸. Para Bestard (1998, p. 180) e Wiggers (2020), é um elemento central do parentesco.

A noção de relação não se constrói a partir de uma perspectiva da relação entre consanguinidade e afinidade, mas por meio de círculos concêntricos ligados entre si pelo princípio da filiação. Esta última é quem dá origem às relações entre as diferentes unidades uterinas que são simbolizadas em toda a casa (BESTARD, 1998, p. 199, tradução minha)⁶⁹.

A casa, na abordagem dos autores, fundamentada na solidariedade duradoura, é um lugar privilegiado à constituição desse sentimento. Porém, essa noção de unidade primária, a qual associa pessoas a uma residência que se reproduz e é produzida de forma idêntica, mesmo que esteja aberta para outros contextos etnográficos nos quais estão seus elementos de convivência, comensalidade substancializada, que podem ser incluídos, ainda não permite aos sujeitos a agência nesse lugar.

Meus dados etnográficos apresentam uma casa que não pode ser concebida como unidade social primária ou reproduzida de forma idêntica, sem restrições de consanguinidade, filiação, prédios e muros. É uma casa fluída, que deságua para além do terreno, bairro, cidade e aos deslocamentos transnacionais dos senegaleses. É suspeita, a noção de uma casa estável com uma natureza imóvel (MILLER, 2001, p. 8). Latour e Yaneva (2017, p. 107) concebem que um edifício (que, aqui, inclui também a casa) nunca está em repouso em sua real essência material, podendo juntar suas dimensões simbólicas, humanas, subjetivas ou icônicas, pois os modelos, desenhos e edifícios são alterados e melhorados, simultaneamente.

Os autores (LATOURE; YANEVA, 2017, p. 108–109) ressaltam as vantagens de abandonar a concepção estática dos edifícios, concebendo-os como um fluxo em transformações: a) a primeira, o abandono das divisões subjetiva e objetiva; b) a segunda, tratar as coisas em sua materialidade ativa, complexa, surpreendente, contraintuitiva e fantasmagórica; c) a terceira, em que as diversas demandas humanas poderiam se encaixar no

⁶⁸ “[...] descubrir cómo se crea una substancia, como se mantiene una identidad y cómo se establece esta relación”.

⁶⁹ “La noción de emparentamiento no construye a partir de una perspectiva de la relación entre consanguinidad y afinidad, sino a través de círculos concéntricos vinculables entre sí por medio del principio de filiación. Este último es quien da lugar a las relaciones entre las diferentes unidades uterinas que se simbolizan a través de la casa”.

mesmo espaço ótico do edifício pelo qual tanto se interessam, pois um edifício é sempre uma “coisa”, como uma reunião contestada de muitas demandas conflitantes.

A casa, que em muitos deslocamentos transnacionais mantém centralidade na constituição das relações de parentesco, é produzida na co-substancialidade dos parentes, pois eles se entrelaçam em seus projetos migratórios (MACHADO, 2007, p. 4). Isso implica, por conseguinte, em novos tipos de práticas, tradições e dinâmicas familiares, muitas vezes rearticulando padrões e códigos de comportamento que já existem na cultura de origem do migrante (GASPARETTI, 2011, p. 215).

De que casa estou referindo-me neste trabalho? Brah (2005, p. 1), considerando que já teve casa nos quatro continentes, questiona se o sentido da casa, para alguém que vive na/em diáspora, está em um emaranhado histórico de uma infinidade de biografias. O autor interpela-se “onde está a casa?” Aquela casa com um sentido de lar, como um lugar mítico, ficou na imaginação diaspórica: é um lugar sem volta, mesmo que possa visitar o território geográfico, visto como lugar de origem. A casa constitui-se em uma experiência vivida em uma localidade com

[...] seus sons e cheiros, seu calor e poeira, noites amenas de verão, ou a excitação da primeira nevasca, noites de inverno trêmulas, céus sombrios e cinzentos no meio do dia... tudo isso, mediado pelo cotidiano historicamente específico das relações sociais. Em outras palavras, a experiência variada das dores e prazeres, os terrores e contentamentos, ou os altos e monótonos da cultura vivida cotidiana que marca como, por exemplo, uma noite fria de inverno pode ser experimentada de forma diferente sentada ao lado de uma lareira crepitante em uma mansão em comparação ao ficar amontoado em torno de uma fogueira improvisada nas ruas da Inglaterra do século XIX. (BRAH, 2005, p. 189, tradução minha)⁷⁰.

A casa, mais do que lugar de origem, é o local da experiência vivida, de onde decorrem os sentimentos de enraizamento do mundano e do inesperado da prática cotidiana que transmite família, parentes, amigos, colegas e vários outros significativos (BRAH, 2005, p. 4). Considerando os deslocamentos transnacionais contemporâneos, nos quais os sujeitos definem lugares de assentamento, e não de destino (SCHNAPPER, 2010), é importante ampliar esse conceito de casa. As viagens globais e estilos de vida nos deslocamentos possibilitam que as

⁷⁰ *“Its sounds and smells, its heat and dust, balmy summer evenings, or the excitement of the first snowfall, shivering winter evenings, sombre grey skies in the middle of the day... all this, as mediated by the historically specific everyday of social relations. In other words, the varying experience of the pains and pleasures, the terrors and contentments, or the highs and humdrum of everyday lived culture that marks how, for example, a cold winter night might be differently experienced sitting by a crackling fireside in a mansion as compared with standing huddled around a makeshift fire on the streets of nineteenth-century England”.*

conexões para casa possam ser feitas em recriações virtuais e visitas, não em um movimento de retorno (COHEN, 1997, p. 166).

O autor (COHEN, 1997, p. 123) propõe pensar que a casa não é mais um lugar localizado, por que: 1) padrões de migração internacional não mais unidirecional (migração para), com assentamento permanente e adoção de cidadania exclusiva, mas fluxos assíncronos, transversais e oscilantes, com visitas, estudos, trabalhos, contratos temporários e turismo; 2) as diásporas não são formadas por um evento traumático, mas por muitas causas só percebidas em um período histórico extenso.

As perspectivas apresentadas ajudam a pensar a casa das pessoas senegalesas nesses deslocamentos transnacionais assentada em muitos lugares. As motivações dos deslocamentos dos senegaleses, longe de um fato traumático (LEVINE, 1976), está orientada por uma migração laboral (SAKHO; DIAGNE; SAMBOU, 2017; TEDESCO, GRZYBOVSKI, 2013; HERÉDIA, GONÇALVES, 2017a, 2017b; HEIL, 2017; ESPIRO, ZUBRZYCKI, 2013; DURANDO, 2020), não é somente por seu aspecto econômico-financeiro (no capítulo seis desenvolvo esse argumento), pois a remessa, com a transferência de dinheiro, cria e reforça relações sociais (CARLING, 2014, p. S225).

Para Bryceson e Vuorela (2002, p. 3), essas novas configurações de famílias transnacionais, como aquelas que vivem algum tempo separadas, ainda se unem e criam algum sentimento de bem-estar, além das fronteiras. Essas famílias, conforme as autoras (*ibid.*), constituem-se em um fenômeno elusivo, espacialmente disperso, com enorme capacidade de mutação em redefinições espaciais, emocionais e materiais. Nesses deslocamentos transnacionais, a casa é compreendida como

[...] um lugar onde as linhas de seus residentes estão fortemente entrelaçadas. Mas essas linhas não estão mais contidas dentro da casa, como fios contidos dentro um nó. Em vez disso, eles seguem além dela, apenas para serem apanhados por outras linhas em outros lugares, como são os fios em outros nós. Juntos, eles formam o que chamei de emaranhado. (INGOLD, 2011, p. 149).

As casas são concebidas como lugares delineados pelos deslocamentos e não pelos limites externos dos movimentos, por isso, as pessoas não estão confinadas a um determinado lugar ou a sua experiência circunscrita nos horizontes de uma vida vivida apenas lá (*ibid.*). A casa, nesse emaranhado, coloca desafios à descrição etnográfica dos deslocamentos transnacionais dos senegaleses, que precisa ser orientada pelos movimentos observados e narrados e, ao mesmo tempo, pelos adensamentos da *tèranga* nesses lugares. Não se pode residir dentro de uma referência de grade, pois, como menciona Malpas (2018, p.26), o local de

morada requer uma abertura, uma dimensionalidade. Esses lugares não podem ser concebidos como um pano de fundo imóvel à ação ou experiência e tampouco uma estrutura a parte que incorpora os outros elementos (MALPAS, 2018, p. 172).

O caráter do lugar como limitado, e também como contido e contendo (através da maneira como os lugares são incorporados ou aninhados em outros lugares, mesmo enquanto incorporam outros lugares e coisas por sua vez), é por si só suficiente para criar uma estrutura complexa, e esta é uma complexidade além daquela associada ao lugar, pois engloba a estrutura diferenciada de subjetividade e objetividade, dimensionalidade e atividade. (*ibid.*, tradução minha)⁷¹.

Dentro de cada lugar, pode-se olhar para fora e encontrar uma extensão maior, pois eles se abrem para outros contextos e revelam outras coisas. Como menciona Malpas (2018, p. 172), toda casa tem seus cômodos, cantos e recantos, todo jardim tem manchas e recantos, toda cidade suas ruas e bairros. Penso nos emaranhados de fios que ligam a Mama África e a *keur*, de tal forma que um contexto etnográfico ilumina o outro. Nesse sentido, penso a *tèranga* presente na *keur* das famílias dos senegaleses que estão em deslocamento por Passo Fundo escorre pela pensão, através de suas atividades cotidianas e rotineiras. Por esse motivo, foi fundamental residir na casa dos senegaleses e não em uma habitação alugada.

Morar com os interlocutores também foi a estratégia adotada por Lopez (2019, p. 21) para desenvolver seu trabalho de campo junto aos imigrantes e refugiados muçulmanos, que realizavam o corte *halal* em um frigorífico em Santa Catarina, o que permitiu, através da convivência diária, acompanhar de perto o cotidiano e perceber questões importantes. Machado (2003, p. 18), durante seu trabalho de campo em Portugal, salientou que a experiência de ser hospedado na casa de uma família portuguesa permitiu compreender a migração brasileira, a partir do ponto de vista dos portugueses. Viveiros de Castro (1985, p. 59), em sua pesquisa com os Araweté, como não havia casas disponíveis nas áreas que preferia morar, decidiu ocupar uma pequena casa abandonada próxima do rio, permitindo receber as visitas que desejasse e conversar sem que vizinhos indiscretos ouvissem (*ibid.*).

Porém, é importante não tratar a moradia com os interlocutores como a única alternativa aos estudos de família. Jardim (2006, p. 14), ao desenvolver sua etnografia com famílias indianas (hindus) em Moçambique, embora passasse grande parte do dia na casa de seus interlocutores, optou por morar em dependências alugadas ou cedidas por estrangeiros, como

⁷¹ “The character of place as bounded, and also as both contained and containing (through the way in which places are embedded or nested within other places, even while embedding other places and things in turn), is alone sufficient to make for a complex structure, and this is a complexity over and above that associated with place as it encompasses the differentiated structure of subjectivity and objectivity, dimensionality, and activity”.

uma *guest house*. A decisão da pesquisadora levou em conta a dificuldade dos hindus em acomodar hóspedes em seus edifícios e não ser identificada com as residências de hindus (*ibid.*).

Minha intenção ao morar com as famílias senegalesas era para perceber como a *tèranga*, como um dos principais aspectos da socialidade senegalesa, estava presente na casa. Mas ela não é restrita à casa, você faz *tèranga* recebendo pessoas em sua casa (cedendo quarto, oferecendo refeições), visitando a família e amigos (em cerimônias de casamento, batizado, aniversário), ajudando alguém, conversando, dedicando seu tempo, oferecendo presentes e, mais do que isso, não é somente sobre dar essas coisas, mas sobre fazer esses atos com generosidade. O ato de dar, na ideologia da generosidade, não é um ato desinteressado pois há uma expectativa de retribuição (LANNA, 2000, p. 176). Essas trocas, para Mauss (2003, p. 303), são contraprestações feitas não para pagar um serviço e coisas, mas para manter uma aliança proveitosa e que não pode ser recusada.

Para compreender a dinâmicas das relações dos senegaleses em deslocamento nas casas, quero retomar a afirmação “vem morar com a gente, lá tem *tèranga!*”. O que rege esse princípio senegalês que impede que o hóspede colabore financeiramente com os custos de moradia e alimentação em uma casa?

O princípio da generosidade é um elemento importante para compreender a *tèranga*. A minha disponibilidade em acompanhar os senegaleses pelas viagens a Porto Alegre (para confecção do passaporte junto a comitiva do governo senegalês), a São Paulo (para *Journée Khassida*), aos domingos na *dahira mourid*, às aulas de português, eram formas de *tèranga*, pela generosidade. As palavras de Mostapha Diagne, tesoureiro da *dahira* no período do trabalho de campo em Passo Fundo, ao final de uma aula de português exemplificam essa generosidade.

Eu expliquei para todo mundo [os *mourids* da *dahira*] que a gente nunca vai poder pagar a aula de um professor da universidade. Você está sempre aqui com a gente no domingo, vai com a gente para todo lugar, sempre ajuda no que a gente precisa. Você tem coração bom. Tem *tèranga*.

A *tèranga* é uma forma dos senegaleses se relacionarem entre si e com as outras pessoas, que nos ajuda a entendê-los nos deslocamentos transnacionais. Essa forma de generosidade dos senegaleses tem perpassado vários estudos realizados tanto nos deslocamentos transnacionais, quanto no Senegal. No conjunto de estudos sobre os deslocamentos transnacionais dos senegaleses, poucos colocam a *tèranga* no centro da análise, na maioria das vezes, ela tangencia

como característica de solidariedade e hospitalidade. Destaco alguns estudos que abordam a *tèranga*.

Moreira (2019), em sua etnografia em antropologia da alimentação com senegaleses em Porto Alegre, pensa como as identidades nacionais são percebidas através da comida e das práticas culinárias entre a comunidade de imigrantes senegaleses, nomeando-a de “comida de *tèranga*”, tendo em vista que a cozinha senegalesa e as práticas comensais são delineadas não apenas por restrições e prescrições alimentares do islamismo sufista, mas por essa noção que é realizada mesmo fora do Senegal. Gasparetti (2011) analisa como os senegaleses na Itália enviam seus filhos para serem criados pelos parentes, orientados pela *tèranga*. Para a autora, a *tèranga* é um conceito senegalês que eleva ao extremo a ideia de reciprocidade, pois suas implicações vão além da hospitalidade, considerando que *tèranga* significa abrir as portas da casa para qualquer hóspede para entrar, alimentar-se, abrigar-se e ser tratado como membro da família pelo tempo que julgar necessário (*ibid.*).

Riley (2016), em uma etnografia exaustiva nas casas senegalesas, elucida os significados de *tèranga*, especialmente nos projetos de vida das mulheres. A autora salienta que a *tèranga*, embora os homens estejam envolvidos na ideologia (como narrativa nacional), na prática, exige o envolvimento íntimo das mulheres no trabalho doméstico. Ela menciona que *tèranga* pode ser realizada hospedando, visitando, dando presentes, aberto e generoso com os outros, bem como a maneira pela qual esses atos são conduzidos e as intenções por trás deles (*ibid.*, p.12). Nessa tese, diferentemente dos estudos sobre *tèranga* apresentados acima, que estão localizados em lugar específico, compreendo esse princípio senegalês multissituado pelos deslocamentos dos senegaleses.

Compreendo a casa de *tèranga*, embora de forma não restrita as suas dimensões na *keur*, inspirada no pensamento de Ingold (2011), como uma malha que vai entrelaçando as vidas dos senegaleses que estão em deslocamento com a de seus familiares (no Senegal ou em outros países), nos lugares que vão assentando-se, como na Mama África. Não são somente organismos e pessoas dando nós em uma rede, mas nós em um tecido de nós, em que os fios constituintes, à medida que são amarrados com outros fios, em outros nós, compreendem a malha (*ibid.*, p. 70). São fios de uma malha costurada a muitas mãos, em vários lugares habitados pelos senegaleses, como na Mama África.

4.2 MAMA ÁFRICA: UMA CASA MODOU (MIGRAÇÃO)?

“Eu já cheguei, prepara o chimarrão”, era o aceno de Odete (administradora da pensão), entre 8 e 9h da manhã, para que eu fosse à cozinha conversar. Grande parte dos moradores já havia saído ou estava dormindo no andar superior, e ela não gostava de se sentir sozinha. Com um cigarro na mão, em direção à varanda, para que a fumaça não entrasse na cozinha, contava do trajeto de carro para deixar o filho na escola e o marido no camelódromo. Estava sedenta por um chimarrão.

A chaleira de água já estava no fogão, enquanto eu preparava a erva-mate na cuia. Sentávamo-nos nas cadeiras em frente à mesa, com visão do corredor de acesso à rua, tomando chimarrão. Nesse horário, também preparavam seu café os moradores que trabalhavam no comércio ambulante. Logo chegavam aqueles que trabalharam na madrugada e que seguiriam para seu descanso. Eu comia um pão com manteiga e tomava uma xícara de café preto, que alternava com o chimarrão, enquanto, no fogão, os senegaleses preparavam seu *ndekki* (café da manhã).

Massamba Seye, que chegara do trabalho, em um mercado atacadista, durante a madrugada, fazia seu *ndekki* com macarrão e café preto, que eram consumidos no quarto, no andar superior. Madiba Gasama, costureiro que vendia seus produtos como ambulante pelas ruas da cidade e passava as manhãs na casa, cortando e costurando tecidos, fazia seu *ndekki* tranquilamente, assistindo ao noticiário da televisão. Estendia um pano de prato sobre a mesa, sua xícara de chá, descascava batata inglesa em rodela bem finas, que eram cozidas com ovos.

Abdou Sarry, assim como Madiba, um dos primeiros senegaleses a residir na pensão há mais de 10 anos, também tomava *ndekki* com muita calma, uma xícara de chá-verde e verduras. Esses momentos com a presença de Madiba rendiam muito debates sobre migração, política e economia, enquanto Abdou permanecia concentrado em sua refeição, orando com um *kruz* (terço *bayefall*) nas mãos. Abdou, ao finalizar o café, dirigia-se a seu quarto, pegava o carrinho que comportava relógios, pulseiras, correntes, carregadores de celular e se colocava atrás da porta que dá à rua da pensão. Permanecia por cinco a dez minutos, pedindo a Cheikh Amadou Bamba por proteção para seu dia e para sua família que está no Senegal. Odete sabia que interrompê-lo nesse momento o deixaria com uma falta de humor insuportável, que duraria por alguns dias. Nosso chimarrão durava até as 10h, em torno de uma hora, até que não houvesse mais ninguém nos espaços coletivos da casa. Essa era a minha rotina nas primeiras horas do dia.

4.2.1 A administração de quem mora na pensão: sem bebidas e armas

Morar na pensão, em nenhum momento, implicou na apresentação de qualquer documento de identificação. Pensei que Odete estivesse constrangida de pedi-los, mas, ao longo dos meses, percebi ser uma prática. Quando ocorria um conflito, ela relembrava que deveria, como a antiga administradora, registrar, logo na entrada, o nome do morador e seu respectivo documento. Porém, isso nunca aconteceu. Não foram poucas às vezes que, ao longo do dia, deparei-me com pessoas desconhecidas na cozinha. Elas poderiam ser novos moradores que estavam chegando na pensão; alguém que alugou o quarto por diária; pessoas que, ao utilizar os serviços da *lan house* Bra-Sen, usavam o banheiro ou alguém que desejava informações sobre quartos para alugar.

A administração da casa ficava a cargo de Odete de segunda a sexta-feira e durante o dia, enquanto, nos feriados, finais de semana e à noite, sob responsabilidade de Zelmane Diaby, senegalês que morava no quarto 1. O livre acesso à casa acontece porque ela fica grande parte do dia com a porta aberta; nesse sentido, a porta é fechada somente das 23h (quando Zelmane retornava da aula) às 7h. Duas vezes, precisei sair após as 23h e relutei, porque Zelmane, ao trabalhar o dia inteiro como pintor e à noite cursar mecatrônica num instituto federal, estava cansado. Os moradores, com poucas semanas de casa, pediam a chave, mas eram orientados para, a qualquer horário, sem problemas, bater na janela do quarto dele. Zelmane era sempre solícito nessa tarefa.

A proximidade do quarto de Zelmane com a porta fazia com que suas noites fossem tensas. Qualquer batida na porta, aliada ao latido do cachorro do vizinho, fazia com que seu sono não fosse tranquilo. A porta possui um vidro que permite a identificação das pessoas sem abri-la. O morador que dava entrada na casa durante o dia, ao retornar depois das 23h, podia não ser identificado por Zelmane. Para sanar essa dúvida, precisava estar em constante contato com Odete, para que deixasse entrar somente pessoas autorizadas. Os questionamentos “qual é o seu nome” e “qual é o número do seu quarto?” eram feitos na tentativa de identificar o possível morador. Mas, esse não é o principal problema das noites de quem administra a casa. A proximidade com a rodoviária e vilas do entorno fazia com que muitas pessoas procurassem quartos. Determinada vez, uma mulher, que esteve durante o dia buscando informações de um quarto, retornou bêbada às 3h. Estava alterada e não foi permitida sua entrada, mas ficou chamando por Odete, até nos acordar.

No dia seguinte, quando relatamos o ocorrido para Odete, ela explicou que não gostava de ter mulheres como inquilinas, por que estavam sempre criando confusão, “meu sonho é alugar só para senegaleses, mas como ficam quartos vagos, eu alugo para quem procurar”, lamentava.

As facilidades de locação do quarto na Mama África, ao mesmo tempo que livravam os senegaleses das amarras de um contrato imobiliário (e até mesmo das dificuldades com o idioma português), colocavam-nos em situações que consideravam perigosas, como pessoas armadas ou alcoolizadas.

No Senegal, pessoas que bebem cerveja (ou qualquer outro tipo de bebida alcoólica) não são bem-vistas. Para essa situação, há o termo “*kuy naan di nëbbu, boo màndee feeñ*” (“você pode beber escondido, mas se você ficar bêbado todos saberão”). Em uma das casas que fiquei em Dakar, uma família católica abriu um comércio de bebidas alcoólicas em frente à residência, e os moradores aconselhavam que ficasse longe daquele estabelecimento. Os clientes do bar tomavam o cuidado de levar as compras em sacolas não transparentes. Meus amigos senegaleses, sabendo que, no Brasil, eu costumava beber (especialmente cerveja), questionavam-me se eu estava sentindo falta, e se dispuseram a me levar em um local distante e discreto. Exigiria tanto trabalho para beber sozinho que descartei a sugestão. Quando fiquei hospedado em cabanas no deserto de Lampoul, cercado de inúmeros *toubab*, o senegalês que me acompanhava interpelava-me se eu tomaria uma cerveja. Essa foi a única vez, depois de mais de cinco meses de trabalho de campo, que bebi.

Na cozinha da Mama África e nos seus corredores, havia avisos sobre a proibição do consumo de bebidas alcoólicas, porém, isso não significa que moradores não chegassem bêbados. Isso é um problema para os senegaleses da pensão, que cogitavam, com frequência, a mudança de moradia. “Isso não é bom para a gente que é muçulmano, a gente não gosta da bebida, até o cheiro é ruim, isso não é certo”, reclamava Saliou Toure. Essas restrições às bebidas alcoólicas estão relacionadas a um preceito moral presente no Corão (surata 5, versículos 90-91):

Ó fiéis, as bebidas inebriantes, os jogos de azar, a dedicação às pedras e as adivinhações com setas, são manobras abomináveis de Satanás. Evitai-os, pois, para que prospereis. Satanás só ambiciona infundir-vos a inimizade e o rancor, mediante as bebidas inebriantes e os jogos de azar, bem como afastar-vos da recordação de Deus e da oração. Não desistireis, diante disso?

O autor muçulmano Nabil Attawil (2012, p. 19), ao comentar os prejuízos da ingestão contínua do álcool, afirma que a bebida transforma a personalidade, tornando o fiel instável,

com prejuízos à inteligência e à memória e, além de tudo isso, incapacitando-o de prover a seu lar e família. Em uma noite, Aminu Ngom (morador recente da pensão e há três meses no Brasil) estava incomodado com um novo morador bêbado, enquanto cozinhava frango, tentando desvencilhar-se do odor de cachaça que ele exalava. As frases desconexas para explicar sua fome e ausência de dinheiro foram rapidamente compreendidas por Aminu, a fim de se livrar daquela situação. O consumo de bebida nunca foi um impedimento ao compartilhamento de alimentos, mas nos colocava em situações constrangedoras.

Dias depois, pelas 21h, fui responder ao chamado de Alexandre Moraes, morador passofundense e servente de obras, que disse “vem fazer a ocorrência policial”⁷², pois acabara de ocorrer um assalto em frente à pensão. Seu Alberto Silva, aparentando uns 60 anos, residente no quarto 4, relatava que, enquanto fumava seu cigarro, foi surpreendido por dois adolescentes. Um chegou por trás, lhe dando um golpe denominado “gravata”, enquanto o outro pegou sua carteira, fugindo rapidamente. Alberto desejava um telefone emprestado para telefonar à polícia.

Seu Alberto foi indicado para morar na pensão por um amigo de Odete e Chico (seu marido), que pagou um mês de aluguel adiantado, lembrou-me ela. A construção civil é o ramo de trabalho dele, mas, por conta do álcool, não tinha mais exercido a profissão de pedreiro e vivia das remessas feitas pelo patrão, a partir de uma dívida que possuíam. Esse é o dinheiro que ele utilizava para se manter.

Em um domingo, ao final da manhã, enquanto tomava sol na frente da pensão com Cheikh Sene, Alberto, visivelmente bêbado, foi retirado por seu patrão do carro: “coloquem ele no quarto”, solicitou e partiu. Não trocava dois passos e se sentou na porta. Ofereci ajuda, fazendo sinal para que Cheikh ajudasse-me, mas a proximidade com o álcool era um empecilho para ele. Estendi a mão, “vamos seu Alberto”, chamando-o, mas preferiu seguir sozinho, segurando-se pelas paredes.

A proximidade dos nossos quartos, um em frente ao outro, aumentava a minha preocupação com Alberto. O cheiro de cigarro, apesar das orientações para que se fumasse somente na área de serviço, exalava do seu quarto, mesmo ele acreditando que a fumaça se dissipasse pela janela. Preocupava-me que, na casa de madeira, ele pudesse ter deixado o cigarro aceso. Bater à sua porta questionando-o, “seu Alberto, o senhor está bem?”, tornou-se corriqueiro. Preocupação compartilhada pelos demais moradores, especialmente sobre sua

⁷² Essa era uma piada que rolava na pensão que, pela profissão de professor, tudo que envolvia escrita, documentos, livros, justiça ficava sob minha responsabilidade.

alimentação. Cada um que preparava uma refeição compartilhava com ele, convidando-o à cozinha ou levando-lhe um prato até o quarto, quando não tinha condições de caminhar.

Ao meio-dia, Fallou compartilhava seu almoço em um prato, tendo em vista que o álcool dificultava comerem juntos. Odete, lembrando que Alberto recebera dinheiro de seu patrão, pedia para que não lhe dessem comida, como uma forma de educá-lo. Cheikh, como os demais senegaleses, sem levar em conta o pedido dela, continuava a levar o prato de comida ao quarto dele: “na nossa religião [o islã] não podemos comer sabendo que alguém passa fome, eu não sei o que ele faz com o dinheiro, se ele me pedir dinheiro para cachaça eu não posso dar, porque Allah tira meu emprego, mas para comida sempre tem”, explicava ele. O ato realizado por Cheikh estava relacionado a uma dimensão religiosa da *tèranga*, como dever de todo muçulmano. A distribuição de alimento, como uma obrigação na *tèranga*, tem uma dimensão religiosa como um subsídio à comunidade espiritual (SOW, 1998, p. 53).

Cheik, no dia seguinte, relatou que não voltava ao Senegal há mais de cinco anos e, ao entregar o prato de comida ao seu Alberto, estava pensando em sua família, para que alguém fizesse isso por ela. Esse posicionamento do senegalês estava orientado pela *tèranga*, onde cabe, a pessoas honradas, compartilharem alimentos, independentemente de seu relacionamento. Alberto chegava cada dia mais bêbado, caía pelos corredores, o que causava muita preocupação. No final de semana, o quarto ficou fechado e não sabíamos o destino dele. Na segunda-feira, Odete informou que ele havia despedido-se dela: “ele foi trabalhar numa casa de recuperação para dependentes químicos, lá teria comida e hospedagem gratuita”. Nunca soubemos mais nada dele. A proximidade do álcool, ou pessoas que o utilizem, era uma das justificativas acionadas à saída da pensão. Porém, a mudança para outra moradia não era garantia para esse distanciamento.

A presença em locais que tinham álcool também era um conflito para senegaleses que, em seus deslocamentos pela região norte do Rio Grande do Sul, nunca moraram na Mama África. Abdoulaye Mbaye, que já foi gerente de um bar no centro de Passo Fundo e encarregado da lavadeira de um motel, em entrevista, ao ser questionado sobre as implicações de exercer atividades laborais nesses lugares, ressaltava que:

[...] normalmente, eu não deveria fazer isso, não só porque eu sou *mourid*, todo muçulmano não pode servir bebida alcoólica para as pessoas. Mas, Deus é grande, no início eu fazia tudo isso, agora isso está melhorando, agora eu não mexo com bebida, assim fica melhor, estou servindo menos bebida. Agora eu fui promovido e estou fazendo mais coisas que não precisam mexer com bebida, é melhor. Tem um piá [homem jovem] que faz os drinks, aí eu não me envolvo com esse tipo de coisa⁷³.

⁷³ Entrevista com Abdoulaye Mbaye em 2019, em Passo Fundo.

Ele procurava salientar como tem procurado manter distanciamento das bebidas alcoólicas, apesar de considerar o estabelecimento ainda um desafio moral para um muçulmano. Em contrapartida, outro senegalês, ao trabalhar em uma casa noturna da cidade, mantém uma relação diferente com as bebidas. Em entrevista ele afirmava que “na nossa religião não pode beber nem fumar, os *marabouts* (lideranças muçulmanas) falam para gente o que é certo, isso não pode, tem essas regras e tem que seguir”. Para ele, é muito difícil cumprir as orientações considerando que, ao trabalhar em uma boate, também não é aconselhável estar nesse local. Considerava que, mais importante que o respeito a essas restrições, é ter o coração limpo: “não adianta fazer as orações, não beber e fumar e ter um coração ruim com inveja das pessoas, isso é pior”. Por isso, ele acredita que ao longo da vida, ou no juízo final, Deus possa cobrá-lo dos pecados cometidos ou livrá-lo por conta do seu bom coração.

Na pensão, além da bebida, havia o temor das armas de fogo. No Senegal, eu nunca ouvi tiros e tampouco presenciei assaltos, apesar de recomendarem sempre cuidado com o celular, notebook e mochila⁷⁴. Como não há nenhuma identificação com documentação na pensão, sempre havia o temor de que algum morador portasse uma arma de fogo. Um senhor, aparentando uns 60 anos, que ocupou o quarto 23 por três dias, era raramente visto pelas áreas de convivência (sala e cozinha). Nesse período, sua van, veículo que utilizava para transportar equipes de futebol de salão amador, ficou estacionada na frente da pensão, com o vidro dianteiro aberto. Com uma mala na mão, aparentando um revólver calibre 38 na cintura, reclamava que tinham arrombado seu veículo à noite, à procura do rádio, que ele havia escondido no banco. Afirmava, com a mão na cintura, que se visse os assaltantes eles não sairiam vivos. Questionou a mim e Cheikh se poderia deixar a chave do quarto conosco. O senegalês, com os olhos arregalados, apontou para a cozinha no final do corredor, onde estava Zelmane Diaby. Ele pegou a chave e, mesmo com a insistência do locatário para que fizesse a revisão do quarto, somente agradeceu.

Odete, ao realizar a limpeza dos quartos, serviço já incluso no valor do aluguel, tinha algumas surpresas. Todo dia, ao sair da casa, interpelava-me: “quando quiser que eu limpe o quarto, deixe a chave”. Não queria dar trabalho e, somente depois de um mês, deixei a chave. Na limpeza, encarregava-se de trocar roupa de cama e passar cera no chão. O quarto ficava

⁷⁴ Alan Kaly, em um estudo comparativo sobre os “meninos de rua” em Salvador e Dakar, exemplifica como essas sociedades se relacionam com aqueles que cometem roubos. Na sociedade senegalesa, o ladrão é concebido a partir da solidariedade, tendo em vista que raramente está armado, como um destabilizador da família e do grupo social. Enquanto na sociedade brasileira, a presença do ladrão, que provavelmente está armado, coloca em risco a vida das pessoas (KALY, 2005, p. 312).

muito cheiroso. Nas limpezas, Odete tinha surpresas. Um passo-fundense de 22 anos, que trabalha em uma rede de supermercados, foi trazido pelos seus sogros para morar na pensão. Residiu por quase um mês no quarto 7, mas tinha intenção de morar no andar superior. Um quarto ficaria disponível ao longo do dia, por isso, deixou a chave com Odete para que fizesse sua mudança. Eram poucos pertences que, sem dificuldade, foram levados ao novo quarto. Nessa mudança, encontrou, no fundo do roupeiro, uma faca: “olha o tamanho disso, é uma arma, é muito perigoso, só vou devolver quando ele for embora da pensão”, mostrou-me espantada. Nesses momentos, novamente Odete reiterava seu desejo em locar quartos somente aos senegaleses, porque não bebiam e eram religiosos. Esse espaço doméstico, ao qual muitas pessoas em deslocamento vão adotar, conforme Brightwell (2015, p. 67), observou os imigrantes brasileiros em Londres, é negociado diariamente para acomodar as necessidades diárias de vários moradores tanto nas áreas comuns (cozinhas, sala e banheiro) como nos quartos que podem ser compartilhados.

4.2.2 Limpeza e comida: “eu gosto de cheiro de limpeza, mas cozinhar não é para mim”

A limpeza da pensão era definida por Odete, respeitando turnos e andares da casa. Pela manhã, limpava o andar térreo, que compreende o corredor, cozinha, banheiros e a área de serviço. O corredor com assoalho de madeira, constantemente elogiado pelas vizinhas, é o orgulho de Odete, “eu gosto desse chão bem vermelho e cheiroso”. A área de serviço constantemente era alvo de reclamações por ela, ao chegar. No Senegal, como veremos adiante neste capítulo, a lavagem de roupas é uma atribuição exclusivamente das mulheres, por isso, esses senegaleses nunca tinham lavado suas roupas até chegarem ao Brasil. Na pensão, precisavam aprender a lavar suas roupas, porém, nem todos utilizavam os dois tanques da área de serviço.

Na pensão, os senegaleses destinavam dois baldes para a lavagem de roupas, um com água e sabão e outro somente com água. Sentados em uma cadeira, curvavam-se para esfregar as roupas na água ensaboada e, logo após, enxaguavam no outro balde. Esse procedimento é realizado inúmeras vezes a depender da quantidade de roupa suja, fazendo com que o chão ficasse todo molhado. No outro dia, pela manhã, Odete logo identificava, pela sujeira, que lavaram roupa no chão, reiterando o pedido para lavarem as roupas no tanque. No Senegal é que entendi essa dinâmica de lavagem, conforme desenvolvo mais adiante neste capítulo (no subitem 4.3.2)

Nas manhãs em que eu ficava em casa, era constrangedor ter de acessar esses espaços, como ir ao banheiro. Embora ela não reclamasse, eu fazia de tudo para me limitar ao quarto. Algumas vezes, ela era interrompida por um cliente da *lan house* Bra-Sen que desejava utilizar o banheiro, ou pessoas que procuravam informações sobre quartos para locação. Odete enchia, no tanque da área de serviço, por várias vezes, um balde de água misturada com sabão em pó. Esse balde é utilizado para lavar os dois banheiros (piso, box, vasos e pia) e a cozinha. O fogão e as duas geladeiras eram os eletrodomésticos que mais lhe exigiam esforço e tempo. As geladeiras eram repletas de panelas com comida, uma de cada morador. A limpeza da cozinha sempre era priorizada, a fim de liberá-la para o almoço.

Ao meio-dia, Fallou Toure, que trabalhava em uma serralheria nas proximidades, e Aminu Ngom, em um mercado mais distante, retornavam para o *añ bi* (almoço). Nesse horário, na maioria das vezes, não se cozinhava, apenas se aquecia a comida que ficava em uma panela na geladeira. A comida da panela, colocada na mesa, era compartilhada, isto é, cada um com uma colher. Essa era uma regra que sempre Fallou e Aminu utilizavam ao me oferecer a colher, porém, às vezes, eu ainda ficava constrangido. Por isso, nessas ocasiões, eu acompanhava Odete e seu marido em um restaurante próximo. Quando voltávamos para a pensão Odete se dirigia ao seu quarto, algumas vezes, acompanhada de seu marido, para repousar. Eu voltava ao quarto ou ficava na cozinha, assistindo ao noticiário.

O turno da tarde, com grande parte da casa vazia, era um bom horário para cozinhar, porque não havia disputa pelas bocas do fogão ou pelos utensílios de cozinha disponíveis. Massamba Seye, após o descanso do trabalho noturno em supermercado atacadista, descia à cozinha com panela, mantimentos (óleo, arroz, macarrão, frango) e bule, para passar o café. Eu pegava minha panela, arroz e frango (ou carne), para fazer minha refeição. Massamba era um amigo para troca de receitas culinárias; ensinava-me a fazer o *thiebou guinar* (arroz com legumes e frango), enquanto eu o orientava a colocar o macarrão somente após a água ferver. Nessas trocas, um acabava comendo a refeição do outro.

A alimentação nos remete a um conjunto articulado de classificação e de regras que ordenam o mundo e lhe dão sentido, por isso, compreender a alimentação exige atender às categorias de alimentos que a cultura elabora e reelabora, aos produtos, aos hábitos (CONTRERAS, 2007, p. 13). O cuidado no consumo de alimentos preparados por não muçulmanos é sempre uma preocupação dos muçulmanos (LOPEZ 2019; FERRAZ 2015). O corte *halal* significa sacrificar o animal eliminando da “forma correta”, através do escoamento

do sangue, todas as impurezas, de forma a garantir que a carne do animal sacrificado se torne pura e permitida ao consumo dos muçulmanos (LOPEZ, 2019, p. 80).

Quando eu convidava os senegaleses para compartilhar o almoço, percebia que só aceitavam quando observavam os ingredientes colocados. Como na cidade há muitos senegaleses que trabalham em frigoríficos nesse processo de corte, eles identificam, na gôndola do supermercado, sua procedência. Massamba tomava o cuidado de ler a embalagem do frango certificando-se que havia sido abatido segundo os princípios islâmicos. Em Caxias do Sul, eles tomavam o cuidado de comprar carne diretamente de senegaleses que trabalham nesses frigoríficos (MONTEIRO, 2018, p. 214). Cozinhar em casa, considerando o alto custo de vida, foi a estratégia dos imigrantes brasileiros em Londres (BRIGHTWELL, 2015, p. 69). No caso dos imigrantes senegaleses na Mama África, cozinhar em casa, além da economia, como no caso acima, era uma estratégia adotada para se certificar que os ingredientes eram *halal* (permitido).

Outras vezes, dirigia-me até a *lan house* e chamava Ousmane para almoçar comigo. Ousmane é um senegalês que morou na pensão anos atrás e tentava retornar. Para ele, o principal problema do meu almoço não era a procedência dos ingredientes, mas o arroz *al dente*, que ele considerava sempre duro.

O cheiro de comida, que tomava conta do corredor, era um sinal para que Odete saísse de sua sala e iniciasse a limpeza do andar superior. Separava o balde, cera vermelha e sabão em pó, que eram misturados na torneira do banheiro daquele andar. Essa limpeza, segundo ela, não lhe tomava muito tempo, pois eram somente banheiro e corredor, sendo que logo já estava na cozinha. No entanto, o tempo de limpeza podia variar, em virtude da limpeza dos quartos, como relatei anteriormente, já incluída no valor do aluguel. O cheiro da limpeza confundia-se com o dos incensos, que ela distribuía pela pensão.

No final de tarde, quando uns estavam retornando do serviço e outros preparando-se às aulas noturnas, podíamos conversar e comer juntos. Odete mencionava que, em outros períodos, após a limpeza, dirigia-se ao camelódromo para ajudar seu marido nas vendas. Com a minha presença, estava conversando mais com os senegaleses, permanecendo até mais tarde. Tornou-se rotineiro que, nesse horário, fizéssemos duas formas de bolo (uma de chocolate e outra de aipim) ou uma bacia de pipocas. No inverno, quando muitos adoeciam, ela costumava deixar pronto chás de limão com mel. Aos domingos, ligava-me perguntando se o chá tinha acabado ou se alguém tinha ficado com frio.

Os senegaleses, ao observarem os bolos e pipocas, mesmo identificando os sabores, desejavam saber minuciosamente os ingredientes, para identificar se havia algum considerado *haram* (proibido) ou se eram todos *halal* (permitido). As principais proibições alimentares do islã referem-se à proibição de carne de porco (bem como sua gordura), serpentes (comestíveis somente no deserto), rãs, crocodilos, insetos e lagostas (CONTRERAS, 2007, p. 19). Consumir, mesmo que acidentalmente, alimentos que contenham *najis* (substâncias proibidas), também era a preocupação de interlocutores paquistaneses no estudo de Lopez (2019, p. 87). Gelatina, pão francês e lasanha de queijo fabricados no Brasil podem conter um ingrediente oculto, como a banha de porco, considerada *haram* (FERRAZ, 2015, p. 90–91).

A cozinha, especialmente a partir das 18h e aos finais de semana, era um território senegalês. As risadas altas e o odor dos temperos afastavam aqueles menos receptivos à interação. Odete salientava que não gostava de cozinhar e não tinha aptidão para tarefas culinárias. Na sua casa, também não cozinhava, pois, durante o dia, comiam fora e, à noite, costumavam jantar na casa de sua mãe, que mora próximo. Os senegaleses estranhavam, mais do que ela não fazer comida para os moradores da pensão, o fato de ela não cozinhar para seu marido e filho e, além disso, preferir as atividades de limpeza.

Nessa divisão sexual do trabalho no Brasil, assim como no Senegal, há um entrelaçamento entre casa e mulheres. O trabalho doméstico que, em sentido concreto de lavar, passar, cozinhar, limpar e arrumar, significa, aliado à maternidade, o substrato fundamental da construção a identidade feminina, o que define um jeito de ser mulher em infindáveis atividades domésticas (SARTI, 1994, p. 136)⁷⁵. É importante considerar que o espaço doméstico, como quarto e cozinha, são principalmente o meio do amor feminino (definido pela paciência e paixão), enquanto o amor masculino está implicado no ambiente de trabalho fora de casa (TAN, 2001, p. 163). Os senegaleses, orientados pela *tèranga* e pelas relações de hospitalidade da *keur*, estranhavam como Odete, embora desempenhasse com maestria as atividades de limpeza, não se dedicava à preparação do alimento de seu filho e marido.

As cozinhas, definidas por Maciel (2001, p. 150), como “[...] práticas alimentares diversificadas que compreendem não apenas certos itens alimentares consumidos mais frequentemente, mas, sim, um conjunto de alimentos que se relacionam às representações coletivas, ao imaginário social, às crenças do grupo enfim, a suas práticas culturais”. As cozinhas, como uma complexificação do ato alimentar, envolvem a preparação, combinação de

⁷⁵ No subitem 4.3.2, abordo as funções da mulher na *keur* e sua responsabilidade nas práticas de *tèranga*.

elementos, sua composição, transformação do alimento em comida. Para os senegaleses que aprendem a cozinhar no Brasil, a cozinha é um lugar de domínio das mulheres.

No Senegal, cozinhar é uma tarefa desempenhada especialmente pelas mulheres, por isso, as minhas tentativas de aprender os pratos senegaleses eram frustradas, pois não consideravam que eu os aprenderia. Os senegaleses que moravam na Mama África sempre relatam que nunca cozinham no Senegal e que aprenderam a desempenhar essa atividade no Brasil, “eu nunca cozinhei no Senegal, sempre tinha uma mulher que fazia a comida, eu não sabia nem cortar uma cebola ou fazer um arroz” (Massamba, morador da pensão).

O ato de cozinhar, como não é uma atividade que os senegaleses desempenham em seu país (HANN, 2013; GASPARETTI, 2011, RILEY, 2016), remetia diretamente à saudade das mulheres da *keur* (mãe, esposa e irmãs), pois a comida guarda emoção, memória e sentimentos de aconchego, segurança e família (MACIEL, 2001, p. 151). Essa memória da comida pode trazer tanto nostalgia (de quem esteve visitando a família há poucos meses), quanto tristeza (de quem não sabe quando visitará os familiares).

Apesar de todos cozinhareem, somente alguns aventuravam-se ou eram escolhidos para fazer a comida aos demais. Cheikh Sene, o senegalês mais humorado da Mama África, não gostava de cozinhar, porque isso o fazia lembrar de sua família (esposa, mãe), que não via há cinco anos, pela ausência de documentos. Contudo, era encarregado de fazer as compras do mercado e de animar a hora da refeição. Por essas razões, é importante considerar que a quantidade de comida nunca é somente para uma pessoa ou refeição, mas é definida pela capacidade da panela. Isso fica mais evidente nos finais de semana.

O almoço, como a refeição que reúne todos os senegaleses da casa, ganhava relevância aos feriados e finais de semana. Em um feriado de *Corpus Christi*, às 10h, o odor de temperos exalava pela casa, pois Babacar Seck estava cozinhando e lembrou-me: “estou fazendo *thiébou guinar* para todo mundo”. O *thiébou guinar* (arroz com legumes e frango), assim como o *thiébou jeen* (arroz com peixe), é um dos pratos típicos do Senegal, muito consumido pelos senegaleses, no Brasil, pelo baixo preço do frango, em comparação ao peixe⁷⁶.

Para Babacar, que voltara há um mês à pensão, após uma visita de três meses ao Senegal, cozinhar amenizava a saudade que sentia de seus filhos e esposas. Ele é um habilidoso cozinheiro e isso era nítido pelos mais de dez senegaleses (moradores da pensão ou não) que aguardavam seu *thiébou guinar* (arroz com legumes e frango). Ao meio-dia, em frente à pensão,

⁷⁶ O *thiébou jeen* é o prato emblema dos senegaleses e, conforme os interlocutores de Moreira (2019, p. 66), é a comida típica evocada.

estavam todos aqueles que moravam nela tomando sol e, em virtude das baixas temperaturas do inverno, eu compartilhava o chimarrão que, apesar de considerarem amargo, aceitavam, por amenizar o frio. O sinal para o almoço foi dado às 14h, quando os senegaleses se dirigiram aos banheiros e à área de serviço para ablução, a fim de, posteriormente, fazerem a *djouli* (oração) nos quartos⁷⁷. Às 14h30, Babacar anunciou que o *añ bi* (almoço) estava pronto. Fallou Toure circulou pelos quartos, chamando a todos, e, ao passar na minha porta, gritou “a gente está te esperando, vem comer”.

Nos acocoramos com um dos joelhos ao chão, em torno de duas formas de alumínio com o *thiébou guinar*, divididos em dois grupos de sete pessoas. Eles comiam com as mãos e me ofereceram uma colher, porém, rejeitei, por que queria aprender a comer como eles. A ideia de comer compartilhadamente no chão, em uma tigela à moda senegalesa, em oposição aos pratos na mesa como uma prática europeia ou branca, é uma marca de uma casa que não é assimilada ao *toubab* (PFEIL, 2020, p. 76-77). Como canhoto, peguei a comida com a mão esquerda e Massamba ressaltou a proibição de comer com essa mão “na nossa religião a mão esquerda é errada, você pode escrever com a esquerda, mas sempre tem que comer e beber com a direita, nunca pode comer ou beber com a esquerda”⁷⁸. Madiba Gasama estava espantado: “ah, já está comendo com as mãos, como um senegalês”. Eu e Massamba continuávamos comendo sozinhos, eu, sentado no sofá, pelo cansaço, na posição das pernas. Babacar já estava limpando o fogão e, quando finalizado o almoço, lavei a louça (formas e panelas), enquanto Massamba varria o chão. Aminu, que estava no Brasil há apenas três meses, pedia informações sobre as aulas de português que eu ministrava na *dahira*. À noite, procurei Babacar, para que pudesse contribuir com os custos do almoço e explicou-me: “Eu não fiz o almoço para cobrar de ninguém, é para todo mundo comer, assim é no Senegal. Quem faz [comida] serve para todo mundo comer, ninguém cobra, nunca se paga”.

Ele estava se referindo a *tèranga*, com o compartilhamento do alimento sem se preocupar quem contribuiu, quanto custou, pois, seu principal objetivo é a comensalidade que se faz no *bol* (grande tigela) no sentido de “comer junto”. A comida senegalesa, que raramente come-se sozinho, é sempre compartilhada na bacia na comensalidade de comer junto (MOREIRA, 2019, p. 93)⁷⁹. Porém, os ingredientes e utensílios às comidas não ficam somente na cozinha, eles estão presentes também nos quartos da Mama África.

⁷⁷ O horário das orações varia segundo a posição solar, por isso, no Senegal, o almoço ocorre, após a oração *dhuhr*, por volta das 14h. No Brasil, a *dhuhr* ocorre geralmente ao meio-dia. De qualquer forma, quando podem, eles seguem a orientação do Senegal.

⁷⁸ Na segunda parte deste capítulo, trato das implicações de utilizar a mão esquerda na alimentação.

⁷⁹ No subitem 4.3.2, aprofundo essas dimensões da comensalidade coletiva na casa senegalesa.

4.2.3 Quarto

O quarto senegalês era o cômodo que mais me impressionava na pensão. Guardava-se tudo no quarto. Aqueles objetos que costumamos alojar na cozinha ou banheiro estavam nele. Ao entrar em um quarto que dois senegaleses dividiam, questionei um deles: “tudo que você tem está aqui nesse cantinho?”, “Não, isso aqui não é nada meu, tudo que eu tenho está no Senegal”, respondeu-me. Tudo que estava no seu quarto, assim como algumas coisas que lhe dei ao sair da pensão, não são suas, ganhou de alguém e espera tão logo dar para outra pessoa. A figura 24 dá a dimensão de como as coisas estão alojadas no quarto.

Figura 24 — Quarto da pensão



Fonte: Acervo do autor, 2019.

No quarto, guarda-se toda a sua vida no Brasil, circunscrita naquele perímetro, mas que não se restringe a ele. Os fios de sua *keur* estão deslocados transnacionalmente e, para que possa refazê-los, é preciso deixar as coisas daquele cantinho para alguém. Sonha com o dia em que,

com a documentação regularizada e o dinheiro da passagem, possa fazer isso⁸⁰. É importante perceber como esses fios estão ancorados no quarto da pensão cotidianamente.

Esse cômodo não fica restrito às paredes da Mama África, pois, nas pistas de Malpas (2018, p. 112), ele tem um caráter aninhado em muitos lugares que permite ver sua especialidade ou dimensionalidade, a partir de uma forma particular de unidade diferenciada que desempenha um papel particularmente importante na organização da memória. A ordenação dessa memória (seja aquela baseada nas experiências locais ou particulares; seja aquela formal, em uma acepção mais geral ou impessoal), na concepção do autor, depende da ordenação dos objetos tanto espacial quanto temporal (*ibid.*). Os quartos, sob essa perspectiva teórica, são lugares localizados em termos particulares, onde os objetos estão e não como um sistema de coordenadas (*ibid.*).

Os objetos não estão ancorados em um passado nostálgico. Não é um lugar de memória, com fotos e imagens da família. Tal como imigrantes africanos radicados em África do Sul, não há um esforço para criar uma atmosfera doméstica em local de acomodação com fotos, presentes, artefatos ou objetos pessoais em espaços definidos (MARSCHALL, 2019, p. 8). A localização dos objetos, no quarto senegalês, está aninhada na *keur*, mas não é uma reprodução de sua ordenação no Senegal. Os objetos no quarto, como aqueles destinados à comida e à limpeza da casa, que naquele país estão designadas às mulheres (mães, esposas, filhas e irmãs), passam a ser ordenados pelos arranjos e rompem a demarcação de gênero.

A Mama África é uma pensão localizada em uma casa mista de dois andares. Os 24 quartos e o corredor são de madeira, enquanto a cozinha e os banheiros são de alvenaria. No primeiro piso, ficam 10 quartos, a cozinha/sala e dois banheiros. Logo na entrada da pensão, no quarto 10, fica a sala de Odete, com as chaves dos quartos para locação, material de limpeza, roupas de cama, monitores das câmeras de segurança e um sofá para seu descanso. O quarto 11 é um depósito das proprietárias da pensão. No segundo piso, estão 14 quartos, um deles amplo, para casal, e um banheiro.

Morei no quarto 8, localizado no andar térreo, próximo à cozinha, que tinha lençóis e fronhas limpas, mesa com toalha e cadeira com forro e janela para o milharal no quintal da vizinha. Os quartos 5, 6, 7 e 8, pela proximidade com a cozinha, não eram os mais silenciosos; o que parecia um problema para Odete que, com o passar das semanas, oferecia com frequência um outro mais distante. Prefери, contudo, permanecer nesse quarto, pela proximidade com a cozinha, facilitando a convivência com os moradores.

⁸⁰ Quando eu escrevia a versão final da tese, ele, ao obter sua documentação, estava visitando sua família.

Um quarto de pensão não é feito somente de cama e roupeiro, pois tem um espaço dedicado para guardar utensílios de cozinha e banho. Para as refeições, cada um sai de seu quarto com panelas, talheres e mantimentos, em direção à cozinha. Em outros momentos, quando se deseja utilizar o banheiro, as pessoas saem do quarto enroladas em toalhas e, nas mãos, portam sabonete, escova de dente e creme dental. Fui ao centro da cidade comprar esses utensílios (potes, panelas, talheres, abridor de latas, jarra), dos quais não dispunha mais.

Sair do quarto para os outros cômodos (cozinha ou banheiro) era como sair de casa. Odete, na primeira vez que tomei banho, pediu-me para que não deixasse a porta do quarto aberta pois tinha computador e telefone. Não havia desconfiança dos moradores, mas, sim, na circulação constante de outras pessoas. Observei que os quartos, além da fechadura, contavam com uma trâmela para o cadeado e eu precisava de um. Sair do quarto, durante o dia, para qualquer atividade, especialmente aquelas fora da pensão, exigia atenção e cuidado.

Quanto mais distante for o quarto da cozinha ou do banheiro, é exigido todo um aparato de deslocamento na casa. Um togolês que trabalha em um frigorífico, das 4h às 14h e mora no quarto 14, descia para cozinhar com todos os utensílios em um balde. Na cozinha, existem alguns utensílios de uso comum, como panelas, talheres e tábua de corte, porém, eles não são os únicos necessários para cozinhar. Por isso, quem mora nos quartos próximos da cozinha, como o meu, tem constantemente alguém batendo à sua porta, solicitando empréstimos de óleo, detergente para louça, esponja, talheres, isqueiro ou fósforos. Ou, além disso, o morador de pernoite ou aquele que esteja se adaptando à casa, que não sabe o que a casa oferece, bate à nossa porta.

Qual o sentido do quarto senegalês na pensão? A função dos quartos não é somente para dormir, não é uma característica da acomodação dos senegaleses somente na pensão. É uma lógica de quarto presente na dinâmica da *keur* (conforme desenvolvo no item 4.3.3). Ao mergulhar no quarto senegalês na pensão, não estou restrito às paredes desse cômodo ou da Mama África. Dependendo do quão amplo eu penso, conforme Malpas (2018, p. 112), posso entender as ligações de uma variedade de locais na minha localização atual.

Eu pagava um valor pelo aluguel do quarto e esse é o preço que os moradores costumam repassar aos interessados. Porém, com o tempo de moradia, os valores são negociáveis. O valor do aluguel pode ser dividido entre duas pessoas, de tal maneira que cada um pague a metade. O quarto privativo é uma raridade da trajetória de vida dos senegaleses. Nesses deslocamentos, desde sua cidade natal para Dakar e, posteriormente, até o Brasil, ter um quarto somente seu não era comum. No Senegal, aqueles que saíram de sua cidade na área rural rumo a Dakar, não

encontravam disponibilidade em aluguéis acessíveis e ocupavam o mesmo quarto entre sete jovens do sexo masculino (MELLY, 2009, p. 54). Nos deslocamentos dos senegaleses, aqueles que estão assentados, pelo código da *tèranga*, devem garantir a hospitalidade do recém-chegado (RICCIO, 2000, p. 147). Essa hospitalidade, porém, poderia colocar em risco as práticas religiosas tão caras aos muçulmanos.

Alguns senegaleses colocavam restrições à divisão do quarto. Aminu Ngom, no período que estava sem emprego e com poucos meses no Brasil, com dificuldade de comunicação, precisou dividir com o togolês. Acreditava-se que, pelo idioma francês, seriam bons colegas de quarto. Era o período do Ramadã, jejum muçulmano, e Aminu estava incomodado ao ver o togolês (não muçulmano) não seguindo as mesmas restrições alimentares. Informou à Odete, com tradução de Massamba, que não queria mais morar com o togolês, somente com outro senegalês.

Cheikh Sene, morando na pensão há cinco anos no quarto cinco, precisou dividi-lo para continuar pagando somente a metade do valor. Abdou Sarry, desde que chegou à Passo Fundo, há dez anos, vivia entre deslocamentos pela região norte do Estado, vendendo mercadorias como ambulante, queria voltar a morar na pensão. Como comercializava suas mercadorias na proximidade do camelódromo, no qual Chico (marido de Odete) tem uma banca, procurou negociar, com ele, o quarto. Odete sondava os moradores, para ver em qual quarto o colocaria; porém, ele gostava de morar perto da cozinha. O único quarto disponível para divisão era o de Cheikh. O desafio era um conflito de personalidades, enquanto Cheikh é brincalhão, Abdou é reservado e de poucas palavras.

Alguns dias depois, ao final da tarde, senti um cheiro forte de detergente e o barulho de vassoura. Abdou, com a ajuda Cheikh, fazia uma faxina no quarto, colocando suas malas e caixas no corredor. Nos próximos dias, foi trazendo armários, botijão de gás, e fogão, que ganhara em doação para o quarto. Cheikh, com preocupação: “Eu não vou ter lugar para dormir”.

A forma como Odete administrava a pensão, negociando os aluguéis (considerando os baixos salários que os senegaleses recebem e a necessidade de fazerem remessas ao Senegal), com a limpeza que respeita os horários de descanso diurno daqueles que trabalham à noite, proibindo o consumo de bebidas alcoólicas, conversando com os senegaleses ao final do dia, conferia a ela o status de *jeegu puso*. A mulher *jeegu puso*, como aquela que mantém a casa como um lugar agradável e harmonioso, desempenha essas funções de diversas maneiras, como

limpando e administrando os conflitos, para que todos estejam confortáveis nela (HANN, 2013, p. 150).

Conforme Fallou Toure, “ela é muito legal, quer a gente aqui e cuida de gente, sabe. Ela quer a gente morando aqui, por isso que pintou a casa, agora tem duas geladeiras. A gente não pode sair e deixar ela sozinha”. A *jeegu puso*, não obstante, também desempenha outras duas funções primordiais: *boole can ak wax ju neex* (conversa agradável) e *waan* (cuidado com a cozinha) (HANN, 2013, p. 154). O bom humor de Odete, ao conciliar interesses (na divisão dos quartos) e dificuldades financeiras (especialmente no pagamento dos aluguéis), era um exemplo de seu *boole can ak wax ju neex*. A *jeegu puso* também está relacionada ao *waan*, mas Odete não gostava de cozinhar, o que, muitas vezes, coloca em suspensão sua condição de costurar as relações na pensão. É importante pensar que a nomeação *jeegu puso* na pensão é iluminada pelas relações na *keur*, como trato a seguir.

4.3 KEUR DE TÈRANGA

4.3.1 As boas-vindas de *boroom kër*: à distância ou presencial?

Desde que defini a data de viagem ao Senegal, procurei a casa da família de um amigo senegalês assentado em Passo Fundo que pudesse hospedar-me. Nenhum estaria em Dakar no período de minha chegada, mas colocaram suas casas à disposição. Nas cidades em que me hospedei, havia contatos prévios, feitos com senegaleses que estão no Brasil, para que pudesse ficar em suas casas, mas, somente em cinco famílias, a visita se deu com a presença deles. A convivência na Mama África, a participação na *dahira* e as relações como *bayefall* criavam, com a *keur*, uma familiaridade que impossibilitava qualquer negociação, tanto antes da viagem, junto aos senegaleses no Brasil, quanto com as famílias no Senegal, para divisão dos custos da moradia.

A minha visita na *keur* era autorizada pelo *boroom keur* (o chefe da família) e eu gostaria de conhecê-lo para agradecer sua hospitalidade. Esse era o meu primeiro objetivo ao chegar na casa. Porém, com o desenvolvimento do trabalho, fui percebendo que raramente eles estavam na *keur*. O *boroom kër* é uma posição social na casa senegalesa que não ouvi falar no campo no Brasil e só compreendi no Senegal.

Os estudos sobre os senegaleses em deslocamento pelo Brasil (FIGUEIREDO, 2020; LOPEZ, 2019; MOREIRA, 2019; ROSSA, 2018; DIAS, 2018; DIAZ, 2017; TEDESCO, 2017; GONÇALVES e HERÉDIA, 2017) e em outros países (RICCIO, 2000, 2008; BABOU, 2002;

REIFSEN, 2017; MOCELLIN, 2017; BAVA, 2004; DIOUF, 2000) não mencionam *boroom kër*. A ausência dele nesses estudos está justamente na relação que ele estabelece com a *keur* no deslocamento transnacional. É uma presença que é sentida lá e, aqui (nos lugares de assentamento), não faz muito sentido. É importante compreender que o *boroom kër* não é um sujeito ausente da *keur*, pois ele desempenha um cuidado transnacional.

Baldassar, Wilding e Baldock (2010, p. 276) se questionam se a proximidade é uma condição necessária à prestação de cuidados e, mais do que isso, como a distância afeta a capacidade das pessoas de cuidar. O cuidado transnacional pode ser realizado em diversas formas, como envio de dinheiro, apoio emocional e moral, em diferentes graus, e formas de comunicação e interação (chamadas telefônicas, cartas, e-mail, redes sociais) e troca de cuidado (BALDASSAR, 2007, p. 275). Esse cuidado transnacional vai estar presente em várias etnografias (CANALES, 2004; RICCIO, 2005; COHEN, 2011; ROJAS; SAAB; TAYLOR, 2013). São estudos que vão se contrapor a ideia de que a família dispersa pela emigração, em muitos casos, reforça-se uma estratégia de que os emigrantes pretendem regressar, pois são profundamente dependentes de seu agregado familiar na origem para reforço de sua identidade e integridade (PINA-CABRAL, 1986, p. 80). Os vínculos, no contexto das famílias transnacionais, não estão restritos a um momento isolado de retorno triunfal, mas de cuidados constantes que se fazem à distância (através de remessas de materialidades) pelas responsabilidades assumidas.

Um amigo senegalês, no ano de 2019, em entrevista, lembrava que a responsabilidade com a família permanece em qualquer lugar que estejam os senegaleses em deslocamento. Mencionava que acompanha os filhos com as responsabilidades e que, embora seu irmão, que é professor, cuide das tarefas escolares, a responsabilidade financeira é sua. De tudo o que ganha no Brasil, ele retira aluguel e comida e o restante é destinado como remessa à família. Seus pais já faleceram e sua esposa mora na casa dos pais dela. Dois filhos seus moram com seu irmão, pois estudam e a menor deles mora com sua esposa. Essa narrativa sobre a necessidade da remessa e a responsabilidade pelo sustento da casa como exclusividade dos homens é bastante difundida, tanto no Brasil, quanto no Senegal.

A ideia de que os pais investem trabalho e recursos econômicos na família (TROVÃO, 2016, p. 9) dá a impressão de que os homens em deslocamento sustentam a casa solitariamente sem auxílio das mulheres. Quando um pai — incluo o homem de uma maneira geral — migra para outro país, uma série de funções que envolvem cuidado e gerenciamento do orçamento

familiar precisam ser assumidas por outras pessoas da família, embora decisões importantes possam ser tomadas em conjunto (ROJAS; SAAB; TAYLOR, 2013, p. 2).

De que família estou referindo-me? A família em África, diferentemente da concepção europeia de consanguinidade, é constituída principalmente pelos vínculos religiosos e sociais (por uma comunidade de vida social e a comunidade de pensamento mítico e religioso) que definem direitos e obrigações dos membros, a partir da crença na mesma religião e nas mesmas regras sociais (NDIAYE, 2010, p. 22). A família senegalesa, embora tenha essa característica ampliada e fluída, tem uma hierarquia que define funções.

A constituição dessa família, que são a maioria *mourid*, segue a lógica do grupo étnico *wolof*. A família senegalesa com papéis e funções definidas é baseada em um modelo bipartite, segundo sexo (homens sobre as mulheres, seja patrilinear ou matrilinear), idade ou geracional (os mais velhos depois os jovens) e estado civil (casado, solteiro, separado, com ou sem filhos), no qual o *boroom kër* (chefe da família) detém todos os poderes (administração de conflitos) e responsabilidades (manutenção econômica) (DIOP, 1985, p. 154).

O *boroom kër*, nessa administração, a fim de que consiga harmonia, para que suas decisões sejam justas e equitativas, deve consultar as pessoas obedecendo à hierarquia de gênero, idade e estado civil (DIOP, 1985, p. 154). É uma hierarquia que, conforme vai descendo, diminui seu poder de decisão e aumenta sua submissão às decisões do *boroom kër*, pois ele que confere segurança e subsistência à família, através do poder econômico (como administrador das finanças) e poder social (como garantidor do equilíbrio e coesão) (NDIAYE, 2010, p. 152).

No pedido para visitar sua casa, o *boroom kër* interpelava ao solicitante (meu amigo ou interlocutor que é seu familiar) sobre o grau de confiança comigo. Na maioria das vezes, a confiança se dava a partir da *muridiyya*. Na *keur* daqueles senegaleses que morei na Mama África, esse vínculo de moradia parecia menos importante do que ser posicionado como um *mourid*. Para aqueles senegaleses que conheci no próprio Senegal, o vínculo *mourid* era suficiente à confiança. A *ziyâra*, como uma visita piedosa, entre o *talibe* (discípulo) e o *marabout* (liderança muçulmana), é um exemplo desses vínculos. A confiança para habitar a *keur* não é medida pelo tempo que eu conhecia os senegaleses (alguns meses na pensão Mama África ou dias de Senegal), mas pelos vínculos constituídos ao habitar a *dahira mourid* (em encontros semanais), recebendo a *baraka* dos *marabout*, conferindo a essa relação um “eu te conheço bem”.

No início de janeiro de 2020, eu fui à casa de Saliou Dieng (senegalês que morava em São Paulo e estava visitando sua família em Toubab), após mais de um mês de conhecê-lo na *ziyâra*, para visitar sua família. A *grand ziyâra* é o momento aguardado por todos os *mourids* para visitar Serigne Mountakha Mbackè, Khalifa geral da irmandade, para entrega da *hàddiya* (doação) arrecadada pelas *dahiras* (IGLESIAS, 2014). Essa celebração, diferentemente do Grand Magal que reúne muçulmanos e não muçulmanos, *mourids* e outras irmandades, é destinada somente aos *talibes* (discípulos) da *muridiyya*. Na *ziyâra*, somente com senegaleses *mourids*, não me senti um intruso (ou tampouco um *toubab*), embora fosse o único estrangeiro. A *ziyâra* é um encontro feito para e pelos *mourids*. Eu estava dando e recebendo a *ziyâra*. Eu era, então, um *mourid*. A *ziyâra* de 2019, em Touba, mais do que um encontro da *muridiyya*, foi uma celebração dos *mourids* em deslocamento pelo Brasil.

Minha participação na *dahira*, no Brasil, e a designação de *bayefall* definiram minha posição de *mourid* na *ziyâra*. Esse momento foi significativo para retomar os contatos dos senegaleses que residiam no Brasil e estavam no Senegal. Muitos, que anos atrás residiram em Passo Fundo, tinham se deslocado para Porto Alegre, São Paulo, Rio de Janeiro. Esses contatos, depois de muitos anos somente por encontros virtuais, eram pautados por certo espanto “você veio na nossa *ziyâra*” ou “quanto tempo hein”.

Um desses espantos era um senegalês que residiu por dois anos em Passo Fundo e, há dois anos, morava no Rio de Janeiro vendendo mercadorias na praia. Outros senegaleses que eu não conhecia, ao me olharem e saberem meu nome, diziam: “eu conheço muito bem você”. Eu tentava entender a relação desse “conhecer” a partir de Passo Fundo. “Você já morou em Passo Fundo?”, “A gente conversou em alguma celebração em Passo Fundo?”, “A gente se encontrou na *Journée Khassida* em São Paulo?”, mas as repostas eram negativas e dificultavam meu entendimento. Mamour Ndiaye, presidente da Associação dos Senegaleses de Passo Fundo no período de 2013–2017, posteriormente em ligação por *whatsapp*, explicava-me que “todos os senegaleses que já estiveram ou estão no Brasil te conhecem. Os vídeos da UPFTv⁸¹ no Magal, nas nossas festas, quando a gente recebia os *marabouts* que você aparece foram compartilhados pelas redes sociais. Todo senegalês te conhece”. Entendi que esses anos de vínculos construídos, desde 2013, posicionavam-me na *ziyâra* como um *mourid* e, além disso, minha *hàddiya* como uma obrigação de todos aqueles que integram a irmandade.

Essas relações me colocavam no seio da *keur*, como na casa de Saliou Dieng. A confirmação para minha visita se deu após a autorização de seu pai (*o boroom kër*). Na casa eu

⁸¹ Canal de televisão educativo da Universidade de Passo Fundo.

tinha expectativa em conhecê-lo, mas ele vive há mais de 10 anos em deslocamento pelos Estados Unidos da América. Em entrevista, tentei entender como seu pai, embora esteja em deslocamento, estava presente na casa.

Meu pai não está aqui, ele está nos Estados Unidos [da América], eu liguei para ele ontem falei “pai tenho um amigo brasileiro ele veio aqui [em Touba] para fazer um trabalho. Ele queria me visitar aqui em casa e ele falou “quantos dias ele vai ficar?” “ele vai ficar 2 dias” “está bom, tranquilo, se você tem confiança nele, sem problema, pode ficar”. Eu sabia que ele não ia falar não, mas antes de fazer tem que falar com ele. Eu sabia que ele ia falar está bom, tranquilo, pode fazer. Eu sabia que ele ia dizer isso, eu sei como que é, para dar respeito que ele tem por nós tem que avisar antes de fazer.

Saliou explicava que essa relação de cuidado à distância não ocorre somente quando ele está no Senegal. Quando está no Brasil, ele sempre informa ao seu pai o que deseja fazer. Ele explicava:

Por exemplo, antes de fazer alguma coisa tem que falar com parente, meu pai, minha mãe “quero fazer assim, assim, assim...” “está bom, pode fazer”. Se ele tem medo de alguma coisa vai dizer cuidado, eu já disse, eu já disse, antes de fazer isso, tem que perguntar se como que é. Aqui funciona assim.

Saliou informou que, mesmo seu pai estando em outro país, ele ainda mora naquela *keur*, por isso, deve respeito a ele. Precisava informá-lo de qualquer pessoa que fique em sua *keur*. Na sua *keur*, dias depois, lembrou-me que sua mãe lhe indagou quanto tempo me conhecia: “Eu disse que te conhecia há muito tempo do Brasil, nunca digo que te conheci na *ziyâra* [menos de um mês]. Eu já te conheço dos Magal, da *Journée Khassida* em São Paulo, a gente se conhece porque nós somos *mourid*”. Foram as relações da *dahira mourid* e *hàddiya* que fundamentavam a confiança.

O aceite para visitar a *keur* implicava em uma negociação detalhada, feita entre meu amigo senegalês ou interlocutor e o *boroom kër*. Quando ele aceitava minha visita em sua casa, uma das condições importantes era: “quantos dias você ficará hospedado”? Essa era uma resposta difícil de precisar, porém, era fundamental. No meu cronograma idealizado de pesquisa, eu seguiria o fluxo da casa, isto é, conforme a dinâmica da casa, e as coisas, fossem acontecendo, eu ficaria mais tempo ou não. Uma noção inapropriada para quem administra uma casa. Inicialmente, pensava comigo: “qual a necessidade do número de dias antecipadamente?”, “Será que não querem me receber?”, “Será que é pelo custo?”, “Eu poderia ajudar nas despesas. Se ele não está na casa, qual a importância dessa informação?”. A casa, nesse princípio de generosidade, não é regida pela economia monetária, pois “Ninguém pode saber o valor de sua

própria contribuição para a casa. Não é apenas que o cálculo seja muito difícil, mas mais que não convém a ninguém insistir em uma compensação precisa de um serviço contra outro” (DOUGLAS, 1991a, p. 302, tradução minha)⁸².

A resposta ao meu tempo de visita na casa dependia do meu grau de intimidade, se era um amigo senegalês ou amiga senegalesa eu perguntava (quantos dias eu posso ficar? Pode ser uma semana?), mas, se fosse para um interlocutor, eu afirmava (dois dias está bom!). Como responder o tempo de pesquisa na *keur* se, conforme Geertz menciona, nos desafios do trabalho de campo, “[...] uma coisa leva a outra e tudo leva a tudo o mais” (GEERTZ, 2001, p. 90). É difícil definir o tempo de campo em um lugar como uma casa. Borges (2015), em sua pesquisa na África do Sul, identificou os desafios da hospitalidade a partir das pessoas que tem um horário

[...] a cumprir revela-nos um tempo entendido como espaço, como ambiência, com extensão, largura e profundidade (qual um grande salão). Não dispor de tempo, como nos disse Yandiswa, é o mesmo que não dispor de um lugar para acomodar as pessoas que venham nos visitar. Tempo e Lugar (poderíamos dizer “espaço”) se confundem. Se se reconhece, na África do Sul, uma expropriação de terra e de espaço, é preciso que passemos a entender o quanto esta é, também, ou a esta se soma, também, uma expropriação de tempo. (BORGES, 2015, p. 225).

Na hospitalidade, segundo a autora (*ibid.*), é preciso reconhecer o tempo no espaço e espaço no tempo para que o visitante que chega, força a expansão, o dilatamento do tempo, para que ele possa caber — e o dilatamento do espaço: onde dormem dois, dormem três; onde se sentam dois, sentam-se três (*ibid.*, p. 226). A definição dos dias de hospedagem, contrariamente à ausência de hospitalidade era justamente para que pudessem se organizar no tempo e espaço da *keur*.

O alargamento do tempo e espaço da *keur* tinha um custo financeiro para que a hospitalidade se constituísse em *tèranga*. Esse código de conduta senegalesa pode ter inúmeros sentidos, conforme um senegalês explicava-me durante almoço em um restaurante em Passo Fundo, “*tèranga* é coisa boa, por exemplo, quando eu vou na tua casa e tu me dá comida, tu me trata bem, entendeu? Isso que é *tèranga*, sempre é bom. Pode ser feita em qualquer lugar, no Senegal, aqui”.

Tèranga, fundamentada na civilidade ou honra, refere-se a um componente específico que indexa hospitalidade ou generosidade, como um código idealizado que cabe, às pessoas honradas, receber os hóspedes em casa, alimentá-los abundantemente e atendê-los com cuidado

⁸² “No one can know the worth of their own contribution to the home. It is not just that calculation is too difficult, but more that it suits no one to insist on a precise off setting of one service against another”.

e respeito, possibilitando sua inclusão na família e na comunidade (MILLS, 2011, p. 1). Meu tempo de hospedagem poderia onerar a família. Quanto custa receber um *toubab*?

Nos primeiros dias, as mulheres, constantemente, interpelavam-me o que eu gostaria de comer. No imaginário dessas mulheres, estava construído um cardápio com comidas não africanas. Quando eu estava em casas na companhia de senegaleses que se deslocam pelo Brasil, esse imaginário era amenizado e comíamos juntos o mesmo cardápio da família. Porém, em casas que esses senegaleses não estavam comigo era diferente. O meu café da manhã era servido no quarto em uma xícara de Nescafé (café solúvel), bolo e/ou pão (com geleia ou manteiga). O almoço, em algumas casas, foi preparado um macarrão que, provavelmente pelo receio ao uso dos condimentos africanos, era insonso. Como esses alimentos não são de uso corriqueiro dessas famílias, fiquei preocupado que minha hospedagem implicasse em um custo adicional às famílias.

As famílias pareciam, a partir das informações que tinham sobre *toubab*, questionar-se sobre como receber um estranho. Esse também foi um questionamento feito por Pitt-Rivers em seu clássico *The law of hospitality* (PITT-RIVERS, 2012), sobre se esse sujeito possui o conhecimento necessário dessa cultura para se comportar corretamente. Ele não saberá como se comportar com às personalidades individuais, porém, se conhece algumas regras saberá quem é quem (*ibid.*, p. 508). Na hospitalidade fundamentada na ambivalência entre anfitrião e hóspede, suspeita e confiança, a hospitalidade envolve um conjunto de convenções em que a pessoa que está em sua própria casa tem obrigações com o estranho, conferindo-lhe segurança e suprindo suas necessidades com comida, moradia, auxílio na aldeia; em contrapartida, o hóspede é obrigado a reconhecer a autoridade e soberania do anfitrião sobre a propriedade e as pessoas presentes, implicando que cada encontro é temporário e seus *status* é reversível considerando o código de aliança e igualdade entre as partes (BARTH, 2000, p.74).

Na concepção de hospitalidade desses autores (PITT-RIVERS, 2012; BARTH, 2000), está presente a relação entre o *boroom kër*, como anfitrião, e o convidado, como um estranho ou forasteiro. Eu seria esse forasteiro ou estranho? Tenho dificuldade, pelas relações constituídas na Mama África e na *dahira* no Brasil, em me posicionar nesse lugar. Os contatos para essa hospitalidade eram feitos geralmente por uma pessoa próxima ao *boroom kër* (irmão, irmã, filho ou filha) que me colocavam em outro lugar social.

Nesse contexto, penso a hospitalidade, como um código de conduta obrigatório, em que o que é oferecido é o presente de recepção, o que é recebido é a possibilidade da reciprocidade ostensivamente separada, em que anfitrião e visitante acabam sendo lados

opostos da mesma moeda (WAGNER, 2012, p. 172). Na hospitalidade da *tèranga*, o anfitrião, ao abrir as portas de sua casa e abrigá-lo, alimentá-lo, tratá-lo como da família, pelo tempo que julgar necessário, não espera nenhum presente em troca, nenhuma retribuição direta às despesas domésticas ou o trabalho (GASPARETTI, 2011, p. 221).

Nas casas que me hospedei, como a maioria dos moradores são da irmandade *mourid*, a *tèranga* estava revestida por uma dimensão religiosa. A *tèranga* era construída para criar um lugar em que o hóspede ficasse à vontade, pois o anfitrião tem mais interesses do que agradá-lo, considerando que não é um simples serviço de hospitalidade com o compartilhamento de recursos, mas uma estrutura ética fundamental que serve para reforçar Allah como o maior anfitrião de todos e na apropriação dos bens criados por ele (RILEY, 2016, p. 180).

Essa hospitalidade, sem qualquer tipo de compensação, imediata ou aparente era, em algumas situações, desconfortável. Quando eu morei na *keur*, eu estava envolvido nesses cuidados transnacionais. Inicialmente, tive dificuldade em conviver com esse cuidado à distância. Era estranho a intimidade de alguém habitar aquele espaço com distância transnacional. Quando eu estava hospedado na casa de um amigo e o convidava para viajar para outra cidade ele afirmava: “vamos, eu só vou ver com meu pai”. Em algumas famílias, o pai estava no Brasil, em outras, nos Estados Unidos da América ou no próprio Senegal (em uma cidade próxima). Ele (mesmo sabendo que não haveria problema) informava ao *boroom kër*. Alguns *boroom kër* eu não encontrei pessoalmente, com poucos falei, enquanto um tornou-se grande amigo.

Nas primeiras casas em que me hospedei, eu acreditava que eram de senegaleses que estavam em Passo Fundo, mas não, nem sempre. Em muitas situações, a autorização passava por seus pais e irmãos mais velhos que poderiam estar no Senegal ou em deslocamentos internos pelo país, por África ou em outros continentes. Elas faziam parte das inúmeras *keur* que as pessoas se deslocam. Uma dessas casas é da família de Serigne Diene, ex-aluno da UPF. Durante as negociações, ainda em Passo Fundo, ele organizou para que Ousmane Diene (seu irmão) me buscasse no aeroporto e eu ficasse em sua casa. A residência, localizada em um prédio de dois pisos e um terraço, em um bairro popular de Dakar, tornou-se meu principal endereço no Senegal. O pai de Serigne era casado com Khadija, a mãe de Ousmane, porém, quando se casou com a segunda esposa, houve a separação. A segunda esposa é a mãe de Serigne, casada com seu pai até hoje. Nessa casa vivem Khadija (a matriarca) e Diouma (sua mãe) em uma suíte; Ousmane (seu filho), a nora e o neto em outro quarto; um irmão no quarto que me cedeu, passando a dormir na sala; outro filho, a nora e a neta num quarto com sacada.

Quando comentei com Serigne que Khadija e Diouma estavam tratando-me muito bem, ele mencionou, “estou com muitas saudades da mãe e da vó” (respectivamente). Explicou-me que quando Khadija se separou de seu pai, ela foi morar com Diouma (sua mãe), enquanto Ousmane permaneceu com seu pai. Nesse período, acompanhando Ousmane à casa de sua mãe, passou a frequentar a casa deles e, conseqüentemente, também passou a ser criado por Khadija e Diouma, por isso, considera que elas são também suas *yaay* (mãe) e *maam* (avó). Essa não é a casa da mãe de seu irmão, ela é também a casa de sua mãe. Por conta disso, ele fala com tanta intimidade e carinho destas pessoas. São irmãos da mesma mãe e pai.

A outra casa está localizada em Touba. Os amigos que moram em Passo Fundo e estavam em Touba à celebração ressaltavam a dificuldade em me receber nas condições que eu merecia, embora eu salientasse que precisaria somente de um colchão para dormir. Era mais uma necessidade de me receber em condições que consideravam ideais, do que uma rejeição à minha presença. Mamour Ndiaye, ex-presidente da Associação dos Senegaleses de Passo Fundo, em deslocamento por outros países, organizava minha hospedagem, “eu falei com Lahat Mbackè, ele vai te receber na casa dele, ele morou em Passo Fundo, ele te conhece dos *Magal* em Passo Fundo, lembra dele?”

Por qual razão ele me receberia em sua casa cedendo-me um quarto? No *Magal*, todos que fazem a peregrinação à Touba, de alguma forma, são levados até à cidade sagrada por Amadou Bamba. Não era um quarto cedido somente para mim, pois há uma obrigação das famílias cederem seus quartos aos peregrinos, conforme um dos interlocutores de Figueiredo (2020, p. 301), deixando-os pintados e organizados, montando tendas, como exercício de sua *tèranga*. Eu olhava o sofá de uma das salas o colchão atrás de roupeiro e pensava: “eu posso dormir num deles”. Mas isso não parecia possível. Seria como “[...] sentar diante de seu muro da escuridão como um túmulo”, tal como Bourdieu (1999, p. 149) explica na casa *kabyle*, pois o vínculo entre a parte obscura da casa e a morte revela, ainda, que é por essa entrada que realizam a lavagem do morto, por isso, colocar um hóspede nessa área, assim como no sótão, seria ofendê-lo (*ibid.*).

Eu não poderia contrariar essa hospitalidade, pois o *Magal* é uma celebração compartilhada por toda comunidade e cada habitante da cidade tem o dever religioso de garantir o conforto de seus peregrinos (que vem cada vez de mais longe) e, principalmente, de servir-lhes refeições e uma recepção digna do evento (BAVA; GUÈYE, 2001, p. 418). No *Magal*, sob a autoridade do *khalifa*, o senso de solidariedade tem seu auge, pois além de ser a manifestação de maior escala de sentimento de pertença e de emoção atrai peregrinos de diferentes origens

étnica e social (COULON, 1999, p. 207). Lahat, nos dez dias em que passei na sua casa, não dormiu nenhum dia nela, mas habitava os cômodos conversando com as pessoas com intimidade.

Os casos apresentados acima ajudam a compreender as relações familiares dos senegaleses, especialmente daqueles que se deslocam ao Brasil. Quando me ofereciam suas casas, estavam, também, disponibilizando todas as relações familiares envolvidas. Sua *keur* não é somente a casa que vivem seus filhos, pai, mãe e esposa (ou aquela que viveu na infância ou adolescência), mas aquela em que vive seu irmão, a segunda esposa de seu pai, onde costumavam passar algumas semanas, de tal forma que não são visitantes, são também moradores, que, por ora, deslocaram-se para outras casas de familiares, para outras cidades senegaleses, como para o Brasil. O sentido da *keur* faz eco na crítica de Carsten (2004, p. 25) ao mencionar que, enquanto as casas se amontoam, os antropólogos tentam separá-las. As *keur* vão sobrepondo-se umas às outras, tal como camadas, constituindo a família através da coabitação, crença comum e comensalidade.

A definição dos limites da *keur* é tão fluida que, muitas vezes, é difícil a definição entre público e privado. Nas casas, eu questionava aos meus amigos senegaleses e interlocutores “*niata nit nio deukk si keur?*” (“quantas pessoas moram na casa?”) e obtinha respostas evasivas “*yakarna keur bobou foukki nit niofa deukon, wayè tay warna am foukki nit ak diourom*” (acho que dez, não sei, hoje deve ter umas quinze pessoas). Quando aprofundava a pergunta, explicavam-me “*yow danguèy deukk fi, ay fan nga dora ñibi, nit you bari danouy dèf ni yow*” (“você, hoje, mora aqui, daqui uns dias, vai embora, muita gente faz assim como você”). Por isso, a quantidade de pessoas que compõe a família não é definida pelos lugares, como o número de cômodos, mas pelo relacionamento com a *keur*. Assim, por menor que fosse o tempo que eu passasse na casa, eu era da família. É uma tarefa extremamente difícil definir quem mora na casa ou quem é da família. A família é quem está ali e, muitas vezes, quem está por voltar. A família é constituída por todas as pessoas que habitam a *keur*. O *boroom kër*, nessa casa fluída, ainda habita a *keur*, mas sua autoridade não pode ser concebida como uma voz unívoca, pois as mulheres e as demais pessoas da casa não são passivas.

4.3.2 Tèranga e Ca keur ga (trabalho na casa)

A hospedagem em uma casa tinha uma dificuldade que relutei durante muito tempo em entender: quem mora aqui? Era difícil compreender quem morava na casa, pois quando eu perguntava onde estava alguma pessoa, era informado de que ela estava em outra casa e ficaria

semanas fora. Assim como ela passava dias na casa de familiares, eles também vinham a essa casa. Inúmeras vezes, nas casas, mesmo já morando há algumas semanas (ou retornando após meses), eu era apresentado para pessoas que estavam morando ali. Essas pessoas não se comportavam como visitas, mas como moradoras da casa. Faziam atividades de limpeza e alimentação, sem que alguém pedisse ou orientasse.

Esse é, também, o sentido da *tèranga*, que eleva o sentido de “portas abertas” aos hóspedes e à família em feriados e cerimônias (batizados, funeral e aniversários) ou que permite que apareçam sem aviso por dias indeterminados de tempo (GASPARETTI, 2011, p. 221). São muitas pessoas para alimentar, além da casa para limpar, atividades as quais as mulheres ficam responsáveis, tendo em vista que os homens (que estão em deslocamentos regionais, nacionais, continentais ou transcontinentais) passam grande parte do dia na rua. Qual o papel das mulheres na *tèranga*?

As mulheres na administração e desenvolvimento da casa, como informa o ditado do “*Yumma alaa, dyam wonaata*” (“onde a mãe está ausente a paz não existe”), ocupam eixo central. Sempre ouvia que uma *keur* sobrevive sem um homem, ele pode migrar, morrer, mas sem uma mãe (e, conseqüentemente, as mulheres, de uma maneira geral), ela acaba. Na *keur*, as mulheres são responsáveis pelo trabalho da casa, realizado, em grande parte, durante o dia. É importante, conforme lembra Hann (2013, p. 263), não romantizar o papel da mulher na casa, tendo em vista que suas atividades são subvalorizadas (cozinhar, lavar roupa e limpar), uma vez que não são consideradas trabalho. A *tèranga*, como um sistema complexo de ideologia e de práticas sociais e de gênero, em suas dimensões de hospitalidade, recai sobre as mulheres como um símbolo de gênero da cultura e sua importância para construção de sujeitos femininos (RILEY, 2016, p. V).

Eu já tinha percebido, e meus amigos salientaram, sobre as interdições gênero ao trabalho na casa. O trabalho dos homens estava fora da *keur*, ou seja, no caso dos meus amigos e interlocutores, no Brasil. Na maioria das casas, as quais não contavam com esses senegaleses, eu permanecia grande parte do dia como o único homem na casa. Percebo, nesse momento, como mencionado por Miller (2001, p.2), um problema enfrentado pelos homens etnógrafos quando deslocam seu trabalho de campo nas casas dos espaços públicos (sala, cozinha) aos privados e íntimos (quartos). Na *keur*, embora não houvesse essa demarcação rígida entre esses domínios público e privado, a restrição não era relativa ao espaço, mas ao tempo. O dia na *keur* é das mulheres.

Ao longo dos dias, fui percebendo uma relutância, feita com *sutura* (discrição) para não colocar em risco a *tèranga*, à minha presença pelas áreas abertas da casa. Em algumas casas, especialmente nos primeiros dias, as crianças eram orientadas a não brincar comigo, na tentativa de me restringir ao quarto. As refeições, como *ndekki* (café da manhã) e *ãn bi* (almoço), eram servidas no próprio quarto. Quando eu transpunha o limite do quarto, circulando pelas áreas abertas da casa, as mulheres orientavam-me “*danga beugg nèlaw, nopaloul touti?*” (“você não quer dormir, descansar um pouco”) ou “*danghai dokhan tu si mbèdd mi, danghai dokhantou ak khalèyi*” (“vai dar uma volta na rua, vai caminhar com as crianças”). Essas orientações obedeciam às regras que definem o tempo e espaço de cada gênero, a partir das noções *wolof* de *waan* (cozinha) e *waar* (trabalho)⁸³.

Os antropólogos homens, segundo Evans-Pritchard (2002, p. 249), por não se ajustarem às categorias nativas de gênero (de modo que não precisam comportar-se como um homem), não estão vulneráveis a suspeitas, juízos e código que definem os sexos, pois estão fora da vida social, por mais que busquem identificar-se, são pessoas sem sexo. Por isso que, como um dos pontos fundamentais do meu trabalho de campo era na casa, essas definições de gênero e espaço no meu lugar social na casa eram fluídas e porosas.

Para os senegaleses, o trabalho de um homem implica necessariamente em sair de casa, porém, como eu permanecia grande parte do dia na casa, eu poderia, nas pistas de Bourdieu (1999, p. 152), ser considerado “[...] suspeito ou ridículo: o ‘homem da casa’ como chamam o inconveniente que fica junto às mulheres”. Essa condição de suspeito, além da presença na casa durante o dia, estava relacionada à interdição em realizar algumas atividades na casa, tensionando a *tèranga*.

Nessas designações de gênero e trabalho, algumas atividades eram mais toleradas que outras. Cozinhar e lavar roupas são atividades que nunca observei um homem desempenhar e, além disso, já tinha observado a dificuldade dos senegaleses em realizá-las na Mama África. Essas atividades domésticas são, geralmente, realizadas em áreas abertas (como pátios e terraços), desde as primeiras horas da manhã até o final da tarde. O pátio torna-se o espaço de socialização da casa. As casas em Cabo Verde apresentam uma construção que valoriza o quintal por excelência, substituindo a cozinha, que é pouco utilizada, onde as mulheres e as crianças passam grande parte do dia com suas tarefas domésticas cozinhando, pilando milho, comendo ou conversando (LOBO, 2006, p. 68).

⁸³ Isso ajuda a entender porque as etnografias que encontrei, que se debruçaram sobre a casa e as relações familiares no Senegal (PFEIL, 2020; HANN, 2013; MILLS, 2011; RILEY, 2016), foram realizadas especialmente por mulheres.

As cozinhas variam dependendo do pátio e seu tamanho. Em Dakar, com áreas menores, as cozinhas eram um cômodo com pia, geladeira e fogão. Em outras localidades, nas quais havia áreas de convivência maior, como quintal ou terraço, a cozinha circulava (com utensílios) por esses lugares envolvendo as mulheres e meninas da casa. No momento da preparação dos alimentos, que culmina com o a *reer bi*, percebe-se se elas são *jeegu puso*. A mulher *jeegu puso* não cozinha sozinha, mas em grupo, ensinando as filhas, aprendendo com a sogra, conhecendo o gosto das cunhadas, de seus maridos, conversando com as vizinhas ao ar livre, costurando as relações na família e com a vizinhança. Nessa costura, é importante manter a *sutura*, ou seja, que esses vínculos no bairro sejam feitos com vergonha, a fim de preservar a honra da família.

Em determinada casa, em Dakar, a mulher dividia suas atividades entre cuidar da casa e seu trabalho fora de casa. O seu cunhado estava desempregado e passava grande parte do dia em casa. Quando estávamos em casa, pelas 11h, horário de início de preparação do almoço, ouvíamos a mulher comentar com as amigas que precisava voltar para casa para preparar a comida do cunhado. Ele reclamava-me que ela não tinha *sutura*, porque ficava comentando com os vizinhos do seu prolongado desemprego. Ao voltar, a cozinha era montada e ela preparava a refeição.

A cozinha é montada nas primeiras horas do dia para preparação do *ndekki* (café da manhã), passa pelo *ãn bi* (almoço), e vai até o final da tarde com a preparação do *reer bi* (jantar), com as mulheres circulando entre a *keur* e a *bitik* (comércio do bairro), às compras. O *ndekki*, servido por volta das 9h, geralmente, é uma xícara de café *touba* e um pão baguete (cerca de uns 15 cm), sendo que as variações estão no seu complemento. Em uma das casas que fiquei em Dakar, tinha geleia, manteiga ou ovos. Na maioria das casas, o pão estava recheado de macarrão, feijão, batatas ou ovos. Lembro-me que, na Mama África, muitos senegaleses também comiam ovos, batata ou macarrão no café da manhã (como relatei no início deste capítulo).

Nas refeições, as pessoas comem sentadas ao chão, com as mãos (em casos excepcionais, usa-se talher), e o mais importante: sempre com a mão direita. Essa proibição está orientada, considerando que os lados do nosso corpo possuem características de uma instituição social, que a preponderância da mão direita é imposta por coerção e garantida por sanções, contrariamente uma proibição pesa sobre a esquerda que a paralisa (HERTZ, 2008, p. 93).

Quando a refeição era em torno do *bol*, eu tinha a precaução de me sentar sobre a mão esquerda para imobilizá-la. Mas para o *ndekki* (café *toubab* em uma mão e pão na outra), eu

precisava cuidar para que a mão esquerda não conduzisse os alimentos à boca. A mão esquerda somente pode segurar os alimentos. Para um canhoto, essa é uma tarefa extremamente complicada e alvo de sanções. Em uma das casas, uma criança de 4 anos, canhota, era constantemente repreendida ao pegar alimentos com a mão esquerda. Hertz (2008, p. 93) lembra que as crianças que usam essas mãos podiam ser repreendidas ou esbofeteadas. Porém, não observei restrições tão severas. Douglas (1991b, p. 29) explica as atividades atribuídas a cada uma das mãos e sua relação com a pureza e impureza, ou seja, a esquerda deve ser destinada às impurezas (limpar sangue, pus de uma ferida, lavar-se após a defecação) e a direita ao ato de comer. Para um canhoto, mesmo sabendo dessas sanções, quando se vê, a mão esquerda está proeminente.

Comer com a mão direita, como “[...] comportamento alimentar, torna-se um sinal das barreiras sociais, da impossibilidade de infringi-las (MONTANARI, 2013, p. 163). Nas refeições em torno do *bol*, inúmeras vezes fui cutucado porque estava utilizando a mão esquerda para comer. Em outras situações, mesmo dando-me conta de que estava usando a mão proibida, não fui repreendido. O limite da repreensão estava entre o *haram* (proibido) e a *tèranga*. As repreensões constantes poderiam causar-me desconforto naquela *keur* e, conseqüentemente, não querer mais ficar naquela família.

Após *reer bi*, no qual passei grande parte da refeição comendo com a mão esquerda, desculpava-me com os amigos senegaleses que estavam visitando suas famílias “você não precisa se desculpar, a gente sabe que você não faz por querer, quando se faz sem intenção não tem problema, a gente só quer você sinta-se em sua casa” ou “não tem problema, você vai levar tempo até se acostumar, todo mundo sabe que você está aprendendo”. As inúmeras gafes cometidas eram encobertas pela *tèranga*.

Nos primeiros dias nas casas, quando eu era o único homem na *keur*, o *ndekki* era servido no *nék* (quarto). Enquanto, nas demais ocasiões, eu comia com outros homens no quintal ou terraço. Com o passar dos dias, o limite do quarto foi transposto, então, comia com as mulheres e crianças. A preparação do *ãn bi* iniciava logo após a lavagem dos utensílios do *ndekki*, em idas e vindas à *bitik* para comprar peixes e legumes. Observava, com certa distância, essa preparação, que envolvia a limpeza minuciosa dos peixes, o corte de grande quantidade de cebola e moer as pimentas no pilão. Era um trabalho exaustivo que, ao mesmo tempo, parecia ser alegre, com todas as mulheres conversando. Inúmeras vezes demonstrei intenção de aprender a cozinhar aqueles pratos tão saborosos, porém, as mulheres ressaltaram que eu não tinha habilidades para cozinhar.

Ficava questionando-me se essa ausência de habilidade era decorrente de minha posição social de *toubab*. Mas, ao mesmo tempo, lembrava-me que os senegaleses com os quais morei na pensão também não aprenderam com suas mães e irmãs a cozinhar. Riley (2016, p. 2), durante sua pesquisa de campo no Senegal, ao hospedar suas amigas senegalesas, percebeu que sua falta de habilidade e conhecimento de pratos senegaleses era alvo de risadas, que reiteravam a “impressão de que mulheres brancas não sabem cozinhar”.

O *ãn bi*, após a oração das 14h, era servido no quintal ou terraço, reunindo grande parte da família que estava na casa. Em casos excepcionais, quando alguém chega após todos terem se alimentado, pode ser servido no *nék* (quarto). Uma esteira tramada de plástico é colocada ao chão, nela, todos se sentam em volta de um *bol* (grande tigela). Geralmente, todos se sentam ao chão, exceto as pessoas mais velhas da casa, que ficam em um banquinho. Muitas vezes, rejeitei esse banquinho, pois queria a experiência de sentar-me ao chão. Os joelhos e pernas doíam. Minha vontade era levantar logo e finalizar o sofrimento. Com o passar das semanas, aceitei o banquinho percebendo que, mesmo facilitando o levantar, permitia-me ficar por horas conversando. O banquinho era uma deferência aos mais velhos. Eu, tentando não admitir, era uma das pessoas mais velhas naquelas casas. Participar do compartilhamento de alimentos é localmente entendido como uma crítica autoconsciente à prática europeia de comer em pratos individuais à mesa (PFEIL, 2020, p. 77).

A finalização do *ãn bi* (almoço), com a lavagem dos utensílios, confundia-se com a própria preparação do *reer bi*, que ficava previamente encaminhado. O *reer bi* é servido pelas 22h, com todas as pessoas da *keur*, ou seja, reúne muito mais pessoas que o *ãn bi*. A cozinha é desmontada pelas 17h, com a preparação do *reer bi*, e a casa é reconfigurada. As mulheres e crianças tomavam banho e trocavam de roupa. A troca de roupa das mulheres, em algumas vezes, causava-me dúvidas. Pensava comigo: vamos a um casamento? Vai ter festa? Estavam com vestidos brilhosos, maquiadas, com perucas e joias. O grau de sofisticação para o jantar podia variar, mas era nítida a roupa do dia e a da noite das mulheres. A distinção temporal entre o dia e noite da *keur* também era marcada pelo cheiro de *mirra* que exalava do *thiouraye* (incensário de pedra de estrutura metálica com carvão). Geralmente, cada quarto tinha o seu *thiouraye*, caso contrário, as mulheres ou crianças deixavam-no um pouco em cada cômodo. À noite, ele ficava no quintal até apagar.

À noite, quando os homens chegavam do serviço, todos se reuniam para *boole can ak wax ju neex* (conversa agradável), um dos momentos mais importantes da *keur*. Isso podia ocorrer enquanto assistíamos televisão, tomávamos café *touba* ou chá de *àttaaya*. O chá é feito

em uma estrutura metálica, com orifício para o carvão ou fogareiro a gás deslocado pelos quartos ou para áreas abertas ao seu preparo. A preparação desse chá e o seu consumo é um dos momentos mais importantes e ritualizados na *keur*. As ervas de *àttaaya* são colocadas em pequenos bules sob as estruturas metálicas. Ao entrar em ebulição, o chá é colocado em um pequeno copo e derramado de uma altura para outro copo até se tornar espumoso. Cada pessoa deve tomar três copos do chá já adoçado, que também é compartilhado com os vizinhos.

Quando o *reer bi* é servido a *boole can ak wax ju neex* transfere-se para a esteira em volta do *bol*. Quando questionei ao Ousmane sobre a importância de comer juntos, ele explicava que seria muito estranho se colocassem a comida na mesa e cada um servisse seu prato. Comer junto, sentado no chão, é para conversar, para saber como foi seu dia, para encontrar a família. “Comer juntos na tigela é, portanto, um ritual diário que traça as linhas de dependência, responsabilidade, e cuidado que encontrou a 'família' como um grupo unificado de pessoas” (PFEIL, 2020, p. 103)⁸⁴. Para Montanari (2013, p. 157), comer junto implica em

[...] gestos feitos junto de outros tendem a sair da dimensão simplesmente funcional para assumir um valor comunicativo, a vocação convivial dos homens se traduz imediatamente na atribuição de um sentido para os gestos que fazem ao comer. Também desse modo a comida se define como uma realidade deliciosamente cultural, não apenas em relação à própria substância nutricional, mas também às modalidades de sua assunção e de tudo aquilo que gira em torno dela. (*ibid.*, p. 157-158).

Substância e circunstância assumem um valor significativo, pois a linguagem da comida não pode prescindir da linguagem verbal (*ibid.*, p. 158). Todos sentados ao chão, em volta do *bol*, compartilhando a comida é um momento carregado de significados. A relação com a comida e a forma como se alimenta pode indicar um problema ou que você não está bem. Comer pouco alimento poderia ter grandes prejuízos à *tèranga* da família. A seguir (figura 25) trago uma imagem de mulheres comendo *laaxu-soow* (farinha de milho e leite coalhado) coletivamente no *bol*.

⁸⁴ “Eating together at the bowl is thus a daily ritual tracing the lines of dependence, responsibility, and care that found the ‘household’ as a united group of people”.

Figura 25 — Mulheres comendo coletivamente laaxu-soow no bol



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Se aventurar a comer um alimento, feito especialmente para minha chegada na *keur*, era alvo de tensão. As pessoas nas casas árabes e muçulmanas gostam de ver os outros comerem bastante e é, até mesmo, indelicado, não aceitar comida oferecida (FERREIRA, 2002, p. 23). Nas casas senegalesas, não aceitar um alimento era, ao mesmo tempo, em proporções desastrosas, rejeitar a *tèranga* daquela família.

Eu estava chegando à cidade de Tivaouane (123 km de Dakar) para encontrar Mamefama Samb — senegalesa que mora em Passo Fundo e estava passando as férias profissionais lá —, para conhecer sua família. Mamefama não era minha amiga íntima, conhecíamos-nos apenas de cumprimentos formais em eventos na *dahira* ou no Magal, em Passo Fundo, mas ela dizia que me conhecia bem. Quando cheguei em sua casa, por volta do meio-dia, apresentou-me sua cunhada que estava preparando *supucândia* especialmente para mim. Essa é das poucas comidas senegalesas que não tenho predileção. É feita com quiabo e eu não gosto da gosma característica do legume. Como dizer isso sem ferir a *tèranga*? Não tinha como. Nas casas em que eu comentava que não gostava de *supucândia*, sempre diziam que não haviam feito direito. Talvez, a *supucândia* da cunhada de Mamefama fosse diferente. Eu precisava

comer, e comi. Caso contrário, poderiam considerar que eu não gostara. E o pior, era possível que corressem para preparar outro alimento.

Em todas as refeições, sempre queriam que eu comesse mais. Eu comia mais devagar, para não sair do *bol* no meio da refeição. A vagarosidade era importante para acostumar a boca com a pimenta e as mãos ao alimento quente⁸⁵. Ao mesmo tempo, era importante não ser o último. Inúmeras vezes fui o último a sair da esteira, o que não diminuía a pressão. Nas primeiras vezes, com os ensinamentos de minha tradição familiar brasileira para não desperdiçar alimento, comia a mais. Nem estava com fome, comia com a intenção de que o *bol* pudesse ser levado e lavado. Observei que começaram a colocar mais comida e não mais conseguia comer o que restava do *bol*.

A ideia de *lekal bubah* (comer mais) não é acabar com o que ficou no *bol*, mas justamente o contrário, colocar a quantidade suficiente para que nunca falte. Sempre aparecerá alguém para comer. Saliou Dieng, um senegalês que mora em São Paulo, explicava-me em sua casa, em Touba, que “na casa senegalesa ninguém gosta de comer quando está acabando a comida. A gente não gosta de comer quando parece que está acabando, sempre tem quer ter mais. Se uma comida está acabando a gente fica preocupado, porque pode chegar alguém”.

Uma refeição que aparenta pouca comida pode significar falta de *tèranga* na *keur*. O *bol* que fica sob a esteira nunca deve ficar vazio. Quanto a comida do *bol* está acabando, as mulheres buscam outro. Caso não tenha outro *bol*, a refeição fica tensa. Num *reer bi*, em determinada casa, a mulher havia feito *vermicelle* (macarrão bem pequeninho com frango). Sentei-me na esteira com ela, seu filho, marido, sogra e cunhado. Comíamos tranquilamente, conversando sobre o dia, como em outras ocasiões, até que o *bol* começou a ficar vazio. A mulher não se levantou para buscar outro *bol*. O cunhado, antes que o *bol* fosse finalizado, levantou-se da esteira. O marido também parou e pediu que eu continuasse. A comida estava deliciosa e comi o restante. O *bol* foi finalizado e todos pareciam satisfeitos. No meu quarto, o cunhado reclamava da pouca comida servida e de que isso não era bom. O marido interrompeu-nos, perguntando se eu ainda estava com fome. Estava satisfeito, mas, mesmo a contragosto, ele foi comprar frutas para mim. As frutas tinham a intenção de reestabelecer a comensalidade da *tèranga*.

Em outra situação, eu já estava retornando pela segunda vez para morar por uma semana com a família de Bayezale Diop (morador de Passo Fundo), em Ngaye Méckhé (150 km de

⁸⁵ A constatação de imigrantes de que a comida na sociedade de destino não tem gosto foi percebida por brasileiros em Boston, como é depreciada em outros contextos (ASSUNÇÃO, 2016, p. 160). Para meu paladar brasileiro, a comida senegalesa é extremamente saborosa e apimentada.

Dakar). Eu estava jantando, por volta das 22h, com Assane (irmão de Bayezale) em sua casa, juntamente com Diouma (esposa de Assane) e seus dois filhos (Junior e Sami), todos em volta de um *bol* de *laaxu-soow* (farinha de milho e leite coalhado), que é uma das comidas senegalesas mais saborosas e, embora eu não possa comer, por intolerância à lactose, sempre caía na tentação. Comi somente algumas porções e, para não colocar em suspeita a qualidade da comida, expliquei meu problema. Assane, com receio de que eu ainda estivesse com fome, convidou-me para prosseguir o jantar na casa de Babou (seu irmão) e Binta (cunhada). Fomos todos caminhando, eu com Sami (quatro anos) em minha garupa, por poucas quadras.

Na casa deles, estavam mais de 20 pessoas, espalhadas em torno de três *bols* de *thiebou yapp* (arroz com legumes e gado). Perguntei a Assane se ele havia avisado que iríamos e ele afirmou que não precisava, porque no Senegal é só chegar e comer, “é *tèranga*”. Quando chegamos, não houve nenhuma correria ou preocupação. Binta, assim como as outras pessoas que comiam, estava feliz com nossa chegada. Sem cerimônia, abriram um lugar no *bol*, convidando-nos à alimentação. Após o jantar, enquanto tomávamos suco de *bissap* (hibisco), eu tentava entender como era cozinhar para muitas pessoas. Binta explicava que cozinhar para muitas pessoas é barato, é caro quando você não tem o que fazer e nem para quem fazer, isso é muito caro, porque, aí, sua *keur* acabou. Binta, com a *keur* sempre cheia, era considerada uma *jeegu puso* que tem muita habilidade em costurar as relações com as outras casas da família. A *keur* de Binta estava sempre cheia, porque ela é *jeegu puso*. Uma das interlocutoras de Riley (2016, p. 182) era reverenciada, especialmente pelas mulheres, como virtuosa e generosa por seu acolhimento até mesmo a estranhos com abundância de comida, tendo em vista que seu filho constantemente procurava pessoas na rua para ir à casa se alimentar.

A *tèranga* não é somente um código referente à alimentação, mas também à forma com que se compartilha a *keur*. Fata (filho de Aziz — irmão de Bayezale — que também está no Brasil) tem suas coisas na casa de seu tio Babou; sua mãe e dois irmãos menores na casa da avó; seu irmão mais velho na casa de seu tio Papa; enquanto seu pai está em deslocamento pelo Brasil. Eu usei o termo “tem suas coisas”, porque ele habita também essa casa. Eu, assim como ele, tinha minhas coisas em uma casa em Keur Massar, e habitava outras *keur*, constituindo família. Todas essas situações exemplificavam a importância do compartilhamento da *keur* na *tèranga*. Porém, ela não é restrita à comida.

A *tèranga* é uma hospitalidade com todos que estão na *keur* que extrapola a alimentação. Ela está presente em tudo que envolve essa pessoa ou que ela necessite, como roupas limpas. A lavagem das roupas era uma atividade realizada concomitante à preparação dos alimentos.

As mulheres da casa reuniam-se em volta de *wacca* (baldes para lavagem de roupas), sentadas em banquinhos e passavam horas esfregando as roupas. Essa é uma tarefa desempenhada pelas mulheres e meninas com aparente alegria (como a figura 26), enquanto os meninos, que circulam entre elas, brincam.

Figura 26 — Lavagem das roupas em Ngaye Méckhé



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Nas casas em que eu permanecia poucos dias, conseguia lavar as roupas no banheiro e secá-las no quarto, sob o ventilador, durante a noite. Nas casas em que eu permanecia por mais de uma semana, as mulheres e meninas encarregavam-se dessa tarefa. Deixar essa tarefa para elas era constrangedor. Em uma destas casas, a mulher, esposa do marido que era meu anfitrião, que costumava lavar minhas roupas, tinha passado as últimas noites sem dormir por conta de um reumatismo. Minhas roupas sujas já se acumulavam e eu precisava delas limpas para uma viagem, que aconteceria em dois dias. O marido saiu trabalhar no centro da cidade e ela para vender produtos de beleza e cosméticos, informando-me que, ao retornar no final do dia, lavaria minhas roupas.

Fiquei em casa com sua sogra e o cunhado e perguntei se poderia lavar as roupas para viajar. Não fizeram objeção. Era um dia de sol intenso e secariam rapidamente no terraço.

Seguindo o *modus operandi*, os dois *waccay* (baldes para lavagem de roupas), um com sabão e outro com água para o enxágue e o banquinho. Estava entretido lavando a roupa, sob o olhar atento da sogra e do cunhado, quando a mulher retornou à casa, porque havia esquecido seu telefone celular. Olhou-me com reprovação e foi ao seu quarto. Eu não sabia o que fazer: vou atrás dela para me explicar ou continuo lavando? O cunhado orientou-me a continuar, até que a mulher, ao sair do quarto, com uma caixa de sabão em pó nas mãos, disse-me “*dèf si omo, mo guèn*” (“coloca Omo, é melhor”). Saiu sem nenhuma manifestação adicional. “*Dièkhalal sa yèrè, li dou dara bakhna fotal say yèrè*” (“termine sua roupa, isso não foi nada demais, é bom que você lave suas roupas”), afirmou a sogra. Ao estender a roupa no terraço, pude observar muitas mulheres da vizinhança também fazendo essa atividade ou ainda as lavando. No início da tarde, as roupas já estavam secas e pude organizá-las para a viagem.

A mulher, com olhar de tristeza, ao retornar do trabalho, foi ao meu quarto conversar sobre a lavagem das roupas. Queria saber se eu tinha mais roupas sujas, pois é ela quem lava as roupas de todas as pessoas da casa e que eu não poderia lavá-las mais. Desculpei-me, informando que lavei para poupá-la do trabalho, por seu reumatismo e disse que aquilo não ocorreria mais. Parecia que aceitara as desculpas pelo inconveniente.

No *reer bi* (jantar) é que percebi que o problema da lavagem de roupas não estava finalizado. Quando estávamos todos (eu, a mulher, marido, filho, cunhado e sogra) sentados no chão, em volta de um grande prato de *thiébou guinar* (arroz com legumes e frango), a mulher fez questão de salientar que não gostou de ter observado-me lavando as roupas. Queria que o cunhado e a sogra soubessem formalmente desse seu descontentamento e, além disso, pediu ao marido que reiterasse que a lavagem das roupas da casa é sua responsabilidade. Eu não poderia lavá-las.

Não desempenhar as atividades da casa para seus moradores e, em especial, ao hóspede, poderia colocar em risco a *tèranga*, pois ela deixaria de ser uma mulher boa, seria uma violação da honra, expondo a si mesma e ao marido a um estado de vergonha (RILEY, 2016). O marido, para garantir que eu havia compreendido e não estava chateado, explicou-me que isso estava relacionado à *tèranga* “*Yèrè yisi keurgui yèp sama diabar foot nalèn, dafa yakk sa bèn yèrè? yow beugo mou foot say yèrè? ñoun dano beugg nga nèkk nèkin bou bakh fi. Nga mèlni kou nekk sa keur*” (“As roupas de todas as pessoas da casa são lavadas pela minha esposa. Ela estragou alguma roupa sua? Você não gosta que ela lave suas roupas? A gente quer que você fique bem aqui, que você sinta como sua casa”). Esse exemplo da lavagem de roupas demonstra

como a gafe é sempre encoberta pela *tèranga*. Outro ponto importante para compreender a *tèranga* na casa é o quarto, conforme apresento a seguir.

4.3.3 Nék: o quarto senegalês

O *nék* é um daqueles cômodos da *keur* senegalesa de difícil definição, por suas características fluídas entre privado e público, que não se restringe aos limites de suas paredes. O quarto senegalês é daqueles lugares que

[...] contêm conjuntos de localizações interconectadas que estão aninhadas dentro desses lugares de tal forma que, dependendo de quão amplo eu penso no lugar em que me encontro agora (por exemplo, o quarto em que me sento, a casa onde moro, a cidade onde eu resido) (...), eu posso entender o caráter interconectado de uma variedade de locais dentro de minha localização atual também se abrem para outros lugares ao serem aninhados, junto com esses outros lugares, dentro de uma estrutura espacial maior ou estrutura de atividade — algum lugar mais amplo. Assim, ao conhecer um único lugar, conhece-se também uma rede maior de lugares. (MALPAS, 2018, p. 112, tradução minha)⁸⁶.

O quarto é um lugar envolvente, pois, na acepção de Malpas (2018), ao mesmo tempo em que é próprio e fechado, pode ser apreendido como algo que possui um dentro e um fora, que é orientado ao centro ou à periferia. No Senegal, quando eu visitava um amigo de Passo Fundo que estava com a sua família, ou quando acompanhava interlocutores na casa de seus familiares, era no *nék* que eu era recebido para tomar café *touba* (café preparado com especiarias africanas) ou passar horas tomando *àttaaya* (chá senegalês). O *nék* esquenta com o calor do carvão, do gás, do tilintar de copos de *àttaaya* e das xícaras de café *touba*, das crianças disputando as sobras adocicadas de café e chá. Nesse sentido, a presença de um visitante por um tempo prolongado pode provocar novos arranjos nos cômodos da *keur*.

Os *nék* que morei foram definidos a partir de algumas lógicas só percebidas no momento desta escrita. Os senegaleses que moravam no Brasil que são casados, quando vão ao Senegal, ficam no quarto da esposa senegalesa. Os que são solteiros, não possuem mais quarto e, assim como eu, sua presença produz novos arranjos, pois dormem em outro cômodo. Nas casas que fiquei sem a presença de senegaleses que vivem no Brasil, havia uma formalidade inicial, “*sa*

⁸⁶ “contain sets of interconnected locations that are nested within those places such that, depending on how broadly I think of the place in which I now find myself (for instance, the room in which I sit, the house where I live, the town where I reside (...), I can grasp the interconnected character of a variety of locations within my current location. Places also open out to other places through being nested, along with those other places, within a larger spatial structure or framework of activity – some broader place. Thus, in being acquainted with a single place, one is also acquainted with a larger network of places”.

nek paréna” (“seu quarto está pronto”). Somente em uma *keur* havia um *nek* livre, mas, na maioria, a minha presença implicava em novos arranjos na casa de duas formas.

O primeiro arranjo era realizado porque a *keur* não tinha condições para que os moradores fossem alojados em outro cômodo. Havia algumas semanas que eu me organizava para visitar a família de Massamba Seye, que morou comigo na Mama África. Massamba, que não retornava ao Senegal desde 2017, quando saiu de Kayar (cidade de pescadores a 55 km de Dakar), insistia para que sua família me recebesse.

A família, composta por 7 pessoas (pai, mãe e 4 irmãos) vive em uma sala grande, com um quarto. Ngor Seye (pai de Massamba), querendo que eu ficasse bem instalado, estava relutante em me receber. Massamba explicava a seu pai, por telefone, que eu morei com ele na pensão e não teria problema em dormir em um colchão no chão. Quando Ngor alugou um quarto por uma semana (em um prédio que recebe pescadores) e comprou um colchão, confirmaram minha visita.

Quanto foi a diária do quarto? Um quarto individual alugado na casa de outra pessoa poderia facilmente custar 20.000 CFA (MELLY, 2009, p. 54), mas Ngor não conseguiu de uma família próxima. O preço do aluguel do quarto nesse prédio eu nunca soube. Algumas condições dificultam essa informação, como: a) o proprietário é amigo de Ngor de longa data (isso poderia baratear o preço); b) o aluguel era destinado para um *toubab* (o que poderia encarecer, ao acreditarem que tenho dinheiro, embora não fosse o responsável pelo pagamento); c) e, mais do que tudo isso, qualquer forma de pagamento poderia ferir a *tèranga* de Ngor. Nesse aluguel, estava envolvida a *sutura* (discrição e proteção).

Ao chegar em Kayar, encontrei Khadim Seye, irmão de Massamba, que me levou ao quarto para deixar a mochila. No quarto, tinha um colchão de casal no chão, cadeira, mesinha e o banheiro coletivo no corredor. Na rua de trás, há poucos metros, fica a sua *keur*. A casa é composta por 6 quartos germinados, com as portas para o quintal, e, aos fundos, o banheiro. Em um desses quartos, dividido em sala, encontrei Diouma (a segunda esposa de seu pai) com uma bebê no colo, e seus outros três irmãos (Diara, Fallou e Ahmed). Ao final da tarde, Ngor chegou do trabalho. Nos outros quartos, dormem Coumba (irmã de Massamba) com o marido e irmãos de Ngor com suas esposas. As crianças, muito receptivas, já estavam em meu colo, ora brincando, ora jogando ao celular. Eu passava o dia na *keur*, fazendo todas as refeições, retornando ao *nek* somente ao final do dia, pelas 23h, após o jantar. Em todos os dias, Khadim dormiu comigo no quarto, dividindo o colchão. A impressão que eu tinha, mesmo dormindo no quarto alugado, era de morar na mesma *keur* da família de Massamba.

A outra casa, que consideravam que também não tinha condições de me receber, apesar de meus amigos de senegaleses insistirem para que sua família me recebesse, fica localizada no bairro de Guédiawaye, em Dakar. Quando entrei em contato com Zimo Gueye, o primeiro aluno a se formar no Programa Imigrantes da UPF, em 2019, ele estava retornando do Senegal. Há mais de seis anos ele não retornava ao país para visitar sua família.

O irmão de Zimo, taxista, foi me buscar no bairro de Keur Massar, onde eu estava hospedado. O trajeto de táxi, em pouco mais de vinte minutos, foi encerrado em frente a uma casa onde estavam seus familiares, aguardando-me. É uma casa de 4 quartos, quintal e banheiro. Um quarto é de seu Omar (pai), o segundo é de Coumba (mãe) e Famma (irmã); no terceiro, ficam os irmãos (Khalifa, Aziz e Papa) e, no último, Khady (a segunda esposa de seu pai). Ao chegar na casa, fiquei hospedado no quarto de Omar, que possui banheiro, televisão e ventilador. Grande parte da família fica reunida nesse cômodo para conversar e tomar chá de *àttaaya*. Ao final do segundo dia, após o jantar, Omar perguntou-me se tinha problema eu dormir no quarto com seus filhos. A partir desse dia, nas inúmeras vezes que retornei a essa casa, sempre fiquei no quarto com eles. Papa tornou-se meu grande amigo, acompanhando-me em viagens pelo país.

Em todas as outras *keur* (exceto em Keur Massar), eu dormia em quartos que continuavam sendo de suas moradoras. Essa propriedade do quarto deve-se ao *céet* (como uma das cerimônias que envolvem um casamento), realizada pelas e para as mulheres. Primeiramente, é importante contextualizar essa propriedade do *nék* às mulheres. Eu participei de dois casamentos no Senegal, um como convidado do noivo e outro da noiva. Pela parte da noiva é que pude observar uma cerimônia de *céet* (chegada da noiva na casa da família do marido). Eu fui com Khady Pouye (a tia da noiva) à cerimônia, que iniciou na casa da família da noiva, nas primeiras horas do dia, sendo finalizada na casa da família do noivo. As mulheres passaram o dia na casa da família da noiva, preparando *thiébou guinar* (arroz com legumes e frango), organizando os presentes que os familiares e amigos estavam dando à noiva e dançando ao som de duas *griottes* (mulheres cantoras, poetas ou instrumentistas) contratados para cerimônia. No final da tarde, as mulheres partiram em uma van, em direção à casa do noivo, enquanto os homens (pai, irmãos e sobrinhos da noiva) seguiram em carros particulares. Perguntei se poderia acompanhar as mulheres e, como todos já sabiam da minha pesquisa, fui autorizado a seguir na van. Auxiliei o motorista da van a colocar, no bagageiro na parte superior do veículo, os presentes que compõem o enxoval e as panelas de comida.

A chegada à casa da noiva foi anunciada pelo buzinar do motorista e pela noiva que, após passar o dia no salão de beleza, já estava lá. Quando descemos, já estavam, na frente da casa, quatro *griots* (homens cantores, poetas ou instrumentistas) contratados pela família do noivo, que embalavam a dança das crianças. As mulheres da família da noiva, acompanhadas de suas *griottes* entraram na casa dançando com os presentes e comidas sobre a cabeça.

As comidas foram levadas ao fundo da casa, enquanto os presentes seguiram com as mulheres para uma grande sala. Khady organizava para que os presentes trazidos pela família da noiva ficassem no centro, junto da parte do noivo. Ao longo de todo o cômodo, estavam dispostos sofás e cadeiras, mas, como a quantidade de mulheres era maior, muitas se sentaram no chão. Os poucos homens que estavam na cerimônia ficavam na rua, conversando. Com frequência, Khady chamava-me para fazer fotos da cerimônia para minha pesquisa. Era difícil caminhar no meio de tantas mulheres sentadas, como na figura 27 abaixo.

Figura 27 – Mulheres no *céet*



As *griottes*, uma de cada família, começaram a anunciar os presentes, segundo os vínculos familiares. Khady, pela parte da noiva, alcançava à *griotte* de sua família, os presentes,

informando quem havia dado. A quantidade e a qualidade dos presentes que uma mulher dá em público são, na maioria das vezes, interpretados como sinais de seu próprio caráter, sua própria generosidade (PFEIL, 2020, p. 175). A *griotte* chamava a pessoa, que seguia ao seu encontro, dançando, e desejava felicidades à noiva na nova casa. Os presentes eram bacias plásticas para lavanderia, panelas, copos, caçarolas, colheres, potes, lençóis, edredons, toalhas que estavam no centro da sala. Os presentes com maior valor econômico, como joias e dinheiro, oferecidos durante a cerimônia, arrancaram muitos aplausos e gritos. É importante salientar que, apesar de os presentes serem enviados tanto pela família da noiva quanto do noivo, todos eram considerados como pertencentes a ela. Segundo meus amigos, tudo que a esposa ganha no *céet*, ela levará para o quarto, pois é dela e, caso venha a se separar, pode levar junto. Voltando ao quarto.

Durante o dia, as portas ficam abertas somente com cortina e todos circulam entre os quartos. As portas deles são fechadas quando seus moradores saem para longas distâncias, como outro bairro ou, à noite, quando dormem. Meus interlocutores e amigos orientavam-me para que fechasse a porta do quarto, a fim de obter privacidade. Porém, em poucas vezes eu fechei a porta, porque sentia-me desconfortável, tendo em vista que no quarto tinham utensílios que as mulheres poderiam precisar, como panelas, bacias ou xícaras, para preparação das refeições. E essa situação causava-me constrangimentos. Inúmeras vezes, ao dormir à tarde, principalmente em casas do interior, tive o sono interrompido com a presença de carneiros e galinhas pelo quarto.

Em todos os quartos, além da porta, sempre havia uma cortina, que conferia alguma privacidade e, ao mesmo tempo, era sinal de que a entrada era permitida. Fechar a porta representava uma tensão entre a privacidade e a *tèranga*. A porta chaveada era um sinal de tranquilidade que, muitas vezes, eu utilizei, para escrever o diário de campo ou colocar leituras em dia. Mas, a depender das relações familiares, podia colocar em suspeita a *tèranga*. Em algumas famílias, ao retornar mais de uma vez à *keur*, eu só abria a porta pela manhã depois de já ter estendido a cama. Mesmo ouvindo que, ao lado de fora, as mulheres e meninas discretamente já estavam com as vassouras em frente à porta. A *tèranga*, tendo a casa como seu espaço privilegiado, é uma construção predominantemente das mulheres na hospitalidade da *keur* que envolve as relações com o quarto, como apresentado anteriormente. Além disso, a *tèranga* na *keur* assume outros contornos com a comida e a limpeza, que demarcam as relações de gênero.

Nesse convívio da *keur*, pude participar do *nék* dos senegaleses que moram no Brasil, que obedecem a duas divisões. Os senegaleses casados no Senegal, quando visitam, ficam no quarto das esposas. Todos os senegaleses casados que encontrei no Senegal, que fazem deslocamento ao Brasil, tinham apenas uma esposa senegalesa. Quando questionei as razões para não terem a segunda, ouvia afirmações como “as mulheres dessa casa são muito bravas, ela me mata”, “eu fiquei muito tempo no Brasil, ela ficou aqui com minha mãe e meus filhos, não preciso de outra”. No período que fazem essas visitas, os arranjos podem variar. Os filhos geralmente dormem no quarto com a mãe ou, com a presença do pai, passam a dormir no quarto com as avós ou no terraço no verão.

Quando estive morando em Tivaouane, fiquei na casa de Mamefama Samb, uma das poucas senegalesas que migrou ao Brasil. Em seu deslocamento realizado com o marido, há mais de cinco anos, tiveram um filho (Ahmed). O casal já se separou, e Mamefama continua vivendo em Passo Fundo, enquanto o ex-marido em Lajeado (RS). Mamefama estava passando os 30 dias de férias com a família, produzindo alguns arranjos na *keur*. Seu filho, que mora próximo, na casa de seu irmão militar, foi para casa de sua mãe⁸⁷.

Mamefama passou a dormir no quarto com sua mãe, irmã e filho. O quarto que ocupei em sua casa não tinha qualquer utensílio que identificasse o *céet*. Por isso, essa era uma das poucas casas que, sob orientação de seus moradores, eu fechava a porta em algumas horas do dia.

Muitos senegaleses em deslocamento pelo Brasil são solteiros. Um desses é Khadim que, após 7 anos de seu deslocamento ao Brasil, estava retornando ao Senegal. Fui visitá-lo em sua casa de dois pisos, com mais de dez quartos. Alguns desses cômodos estavam vazios e, por vezes, transformavam-se em quartos. O cômodo que Khadim estava dormindo, o qual eu também passei a ocupar, foi transformado em um quarto. Dois sofás viraram nossas camas e as malas foram dispostas no chão. Nas *keur* que eu fiquei com a presença dos senegaleses que moram no Brasil, eu circulava pela casa.

Neste capítulo procurei pensar nas implicações de morar com os senegaleses e quais valores são acionados. A *tèranga*, como código de honra dos senegaleses, está presente na Mama África e na *keur*, mas não como mera reprodução. A prática da *tèranga* na pensão e na *keur* me permitiu compreender como os arranjos domésticos dos senegaleses em deslocamento são atravessados pelo gênero. E, da mesma forma, como minha posição social era deslocada

⁸⁷ Carling, Menjivar e Schmalzbauer (2012, p. 197) mencionam que não é raro que, em períodos de crise econômica (como desemprego ou recessão), as crianças se mudem para casas de parentes, interrompendo as estratégias de cuidados familiares à distância.

nesses lugares. No Senegal, a autorização para visitar a família e permanecer alguns dias em sua *keur* era feita pelo *boroom kër* que, na maioria das vezes, estava em outros países e, mesmo assim, continuava habitando aquela casa. A convivência íntima e pessoal nos espaços da *keur* colocava-me em muitas relações, como os processos de morte, conforme o capítulo seguinte.

5 MORRER E FAMÍLIA

A *keur* (casa) não é somente um lugar no qual eu morei no Senegal. Uma *keur* é um conjunto de relações familiares que são feitas coletiva e cotidianamente, articulando um emaranhado de lugares. Uma *keur* é constituída na quantidade (quanto mais pessoas melhor) e todos devem participar como forma de promover a *tèranga*. A ideia de uma casa sempre de portas abertas, a partir da noção de *tèranga* (GASPARETTI, 2011), está envolta em práticas de generosidade, nas quais a saída da casa parecia trancada, pois a família anfitriã encontrará uma nova forma de estender sua hospitalidade. A tal ponto que sair de uma *keur*, para cumprir os objetivos da pesquisa de conhecer famílias senegalesas pelo país, exigia explicações e negociação. Informar que, no próximo dia, eu iria embora, mesmo que já soubessem desde a chegada na casa, era tenso. As pessoas ficavam chateadas e interpelavam-me as razões pelas quais eu precisava ir em outras casas. As mulheres ficavam tristes pensando que talvez não tivesse gostado de suas comidas, da lavagem das roupas, do quarto. Esse descontentamento era mais explícito e incisivo nas senhoras. Em muitas situações e, sem despedida, eu saía na madrugada.

Na casa do bairro de Keur Massar, em Dakar, a matriarca Diouma não entendia porque eu precisava visitar outras casas. Parecia contrariada, mas seus familiares tentavam explicar que fazia parte de meu trabalho. Sua contrariedade estava em uma imagem de casa vazia como sinônimo de tristeza. Situação também identificada por Riley (2016, p. 190) que reiterava a importância de uma casa cheia. Diouma, em determinado dia, antes de eu viajar para Touba, depois de estar convencida da importância da viagem à minha pesquisa, saindo para o trabalho com um balde sobre a cabeça (com garrafas d'água e amendoins), abençoou-me para que tivesse boa viagem. Pediu que Serigne Touba (Amadou Bamba) protegesse-me e, abraçando-me, cuspiu ao longe sobre cada um de meus ombros. Estava dando-me benção que me protegeriam tanto no lado esquerdo quanto direito. Esse ritual de saída às viagens tornou-se rotina quando ela estava em casa. Era tão reconfortante viajar com o abraço de Diouma. No meu último dia em sua casa, quando retornava ao Brasil, ela estava em viagem e, como não nos despedimos, fiquei de retornar ao Senegal.

Já no Brasil, quando conversava com Ousmane (seu neto) pelo *WhatsApp*, ele comentava que Diouma sempre perguntava por mim. Em agosto de 2020, foi diagnosticada com câncer no fígado. O diagnóstico, conforme seu neto, ficou com ela em segredo por dois meses. Continuava ativa e lúcida. Porém, somente, quando passou mal e foi internada, mais de

dois meses depois, os familiares tiveram conhecimento da doença. Ficou hospitalizada alguns dias, mas, com pouca esperança, os médicos orientaram a levá-la para casa e continuar o tratamento. No início de outubro de 2020, fiquei algumas horas sem conexão de internet e, ao conectar, identifiquei inúmeras chamadas de Ousmane. Ele tentava informar-me que, no dia anterior, enquanto a levava ao hospital para fazer quimioterapia, ela faleceu. Morreu em seus braços, tranquilamente. Quando lamentei a morte ele reiterou que foi melhor, pois ela foi uma mulher feliz (trabalhando até poucos meses) e não sofreu longamente com a doença.

A morte de Diouma, pela trajetória de vida com muitos descendentes (filhos, filhas, netos, netas, bisnetos e bisnetas) com idade avançada, ainda lúcida e trabalhando até poucos dias, com uma doença breve, é considerada uma boa morte. Uma morte concebida como boa é aquela ocorrida em pessoas velhas que, pelo legado acumulado ao longo da vida, conferir-lhe-ão um importante funeral, pois ela chegou ao fim de sua tarefa na humanidade com sucesso e aceitaria deixar os vivos e juntar-se aos mortos (NDIAYE, 2009, p. 75).

Há mais de 30 anos que eu não tinha uma vó. Elas morreram ainda na minha adolescência. Diouma era minha *mame* (vó) no Senegal. Foram poucos meses de convivência para constituição desse parentesco. Seus abraços (aliados às bênçãos), em minhas partidas pelo país, eram reconfortantes. Queria muito estar no Senegal no seu velório, na minha casa no bairro de Keur Massar (em Dakar). Eu precisava estar lá. Eu devia isso à minha família. Não cumpri a promessa feita à Diouma.

A escrita de um capítulo sobre morte é, ao mesmo tempo sofrida, ao trazer inúmeras lembranças de Diouma, familiares, amigos e interlocutores, e uma forma de elaborar tudo que vivi nessa pesquisa. Além disso, conforme salientam Kaufman e Morgan (2005, p. 323), quando a morte é assunto, o desafio é escrever sobre essa temática, que altera as relações com a vida das pessoas, a própria e o esforço etnográfico. Este capítulo insere-se em um desejo de integrar a política e a prática da antropologia com a proximidade e poder da morte para explorar como pessoal e profissional podem ser conectados para expressar um engajamento profundamente humano (*ibid.*, p. 325). Morte e família, como temas centrais deste capítulo parecem desembocar no domínio do indizível, o impensado, que são tão difíceis, ao realizar pesquisas sociais e culturais na sociedade senegalesa não são investigações fáceis (NDIAYE, 2009, p. 11).

Neste capítulo, os processos de morte dos senegaleses em deslocamento são abordados através do conceito de sutura (como proteção) e as implicações da materialidade do corpo do falecido, divididos em três partes. Na primeira, abordo as concepções de morte na antropologia

e a relação com os contextos africanos. Na segunda, trato da morte social como “*bañ gâce, nangu dee*” (“é melhor uma morte física a uma vida de vergonha”). Esse é um termo utilizado para aqueles que abandonaram família, religião e os amigos e serve para compreender os desafios nos deslocamentos transnacionais. Na terceira parte, trato das implicações da morte física e dos desafios do traslado da sua materialidade ao Senegal. Em qualquer uma das duas modalidades de morte, está presente a *sutura* como uma forma de proteção tanto do sujeito quanto do próprio grupo. Contudo, antes de abordar as mortes nos deslocamentos transnacionais dos senegaleses, é importante compreender como elas são tratadas na literatura antropológica.

5.1 MORTE E FAMÍLIA

A morte é um acontecimento universal (presente em todas as sociedades) e irrecusável (ARIÈS, 2012; RODRIGUES, 2006; THOMAS, 1983; ELIAS, 2001; COHEN, 2002). No entanto, é importante mencionar que as cerimônias fúnebres possuem uma multiplicidade de variações, uma vez que em um mesmo grupo podem apresentar contradições ou diferenças, através dos elementos como corpo, força vital, alma-sopro, alma-sombra, alma-polegar, alma-animal, alma-sangue, alma-cabeça, que podem sobreviver para sempre, porque são maneiras de ver e compreender o mundo como formas de

[...] ajustar-se, conduzir-se, localizar-se física ou intelectualmente, identificar e resolver problemas que ele põe” de tal maneira que, como não somos coisas que agimos automaticamente ou vivemos isoladamente, compartilhamos o mundo com outras pessoas e nelas nos apoiamos” (JODELET, 2001, p. 17).

As análises sobre as formas de morrer, mesmo que estabeleçam comparações entre sociedades e períodos, devem privilegiar seus contextos localizados sem o estabelecimento de hierarquias entre superior e inferior, civilizada e primitiva. A morte, nas sociedades ocidentais modernas, em comparação com as medievais, conforme retratada por Philippe Ariès (2012), com a riqueza de detalhes históricos, é importante para contrapor aos rituais fúnebres dos senegaleses na contemporaneidade. O autor relata que, nas sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, houve um processo de negação da morte, passando a ser escondida, a tal ponto que a comoção e a dor eram restritas à família e em espaços privados (*ibid.*). Nas palavras do próprio autor,

[...] essa clandestinidade é o efeito de uma recusa em admitir completamente a morte daqueles a quem se ama, e, ainda, do ofuscamento da morte em face da doença difícil de curar. Possui também um outro aspecto que certos sociólogos americanos conseguiram decifrar. Onde somos tentados a ver apenas escamoteamento, mostramos a criação empírica de um estilo de morte em que a discrição aparece como a forma moderna da dignidade. (ARIES, 2012, p. 222-223).

Nas sociedades medievais, até o século XVII, as mortes são caracterizadas por Ariès (2012) como aceitáveis. O luto tinha a finalidade de induzir a família a manifestá-lo publicamente, (durante certo tempo) e, além disso, a defender os vivos submetidos à provação (contra os excessos da dor), impondo visita de parentes, amigos e vizinhos (*ibid.*, p. 73). Esse homem medieval era apaixonado pelas coisas da vida e a sua representação de morte está longe de um modelo calmo e resignado (*ibid.*, p. 112).

A análise de Ariès, com essas duas noções de morte, ancorada em construções fantasiosas e românticas, reitera abordagens hierárquicas entre a medieval (superior) e moderno (inferior), sem aprofundar um conceito de morte e suas implicações para essas sociedades. Crítica já presente em Pons (2004), que questiona a morte como categoria conceitual universal, reclama à tradição de estudos antropológico-históricos um debate profundo sobre o conceito de morte fugindo do binômio presença/ausência ou essência/existência (*ibid.*, p. 272). Elias (2001) foi mais pontual em suas críticas ao trabalho de Ariès (2012), resgatando suas evidências. O autor (Elias, 2001, p. 59), em uma nota, foi cirúrgico em sua crítica, mencionando sua admiração pela erudição de Ariès e ausência de modelo teórico, que caiu no impulso da individualização e não conseguiu articular as fantasias da imortalidade em modelos teóricos, dificultando a análise dos dados apresentados. Por isso, em uma etnografia multissituada entre Senegal e Brasil, não desejo, conforme salienta Pons (2004, p. 277), incorrer em modelos analíticos de oposição do “material” x o “espiritual”, “sociedades modernas” x “sociedades tradicionais”, “morte reprimida” x “administrada”, “Ocidente” x “não Ocidente”, “primitivo” x “civilizados”.

Neste capítulo, a morte está relacionada ao sistema sociocultural pelo acúmulo de bens em ferramentas e signos, ritos e símbolos (THOMAS, 1991, p. 4). Tratar a morte a partir dos sistemas culturais coloca dois problemas, conforme explica Thomas (1983, p. 219-220): a natureza da morte e a morte como um evento. A natureza da morte não é concebida apenas como um fim e como uma destruição integral, mas como uma recombinação de *selves* mesmo que inconsciente vinculadas a uma infinidade de processos. O autor, recorrendo às sociedades africanas tradicionais, concebe a morte como um evento presente em todas as fases da existência, através de um jogo dialético, a vida se recupera a cada nova etapa. A noção de morte

presente em Thomas (1983; 1991), não como um acontecimento biológico e pontual, mas, que percorre a vida dos sujeitos e, até mesmo, outras existências, é interessante para entender as mortes que abordo neste capítulo.

Marilyn Strathern (2014; 1992), em uma análise mais sofisticada sobre a morte, considera que as pessoas são mais do que a vida que as anima. Uma pessoa é definida pelas suas relações sociais ao longo da vida, que inicia antes mesmo do embrião e que não cessa com a morte (STRATHERN, 1992, p. 64). As relações dão vida a uma pessoa e a morte extingue as relações corporificadas (STRATHERN, 2014, p. 249). Nas palavras da própria autora,

[...] na morte, o que é extinto são as relações corporificadas pelo morto. De fato, um efeito significativo das cerimônias mortuárias massim é despojar o morto de seus vínculos sociais: a entidade que permanece é despersonalizada. As relações criadas durante o curso da vida portanto, remoldadas, pois as pessoas vivas já não podem incorporá-las. (STRATHERN, 2014, p. 249).

Para a autora, partindo do ponto de vista dos trobriandeses e de outras sociedades massim, uma pessoa tem uma identidade e é definida pelas suas relações sociais constituídas ao longo de sua vida e, por conta disto, não é a morte que as destrói, mas as pessoas (STRATHERN, 1992, p. 64). Quando a vida acaba, e a pessoa não está mais ativa em relação aos outros, aqueles que viviam com a falecida podem encerrar sua participação ou fazer com que ela ainda permaneça e, dessa forma, continua a influenciar a sua vida (*ibid.*). A morte há muito tempo é considerada um estado transitório (com uma mudança gradual), pois a morte física não é suficiente para determinar a morte das pessoas, elas ainda ficam nos pensamentos das pessoas, no sistema de coisas desse mundo, com nossas substâncias, nossos eus, da nossa vida social (HERTZ, 2008, p. 81-82).

Como menciona Strathern (2014), a morte física não é suficiente para determinar a morte de uma pessoa e, se, além disso, uma pessoa vive nas relações constituídas, a ausência dessas relações pode determinar sua morte mesmo antes de uma morte biológica. Em África, os vivos não se separam de seus mortos, mas vivem em relação ao mundo deles e ao dos ancestrais, pois naquele continente o mundo social é constituído entre vida e morte (LEE; VAUGHAN, 2008, p. 341).

Na sociedade senegalesa, a morte é concebida, diferentemente de outras sociedades como aniquilação e indigesto em um processo de recusa, sob as perspectivas de *deellu* (retornar), *gaahu* (machucar), *faat* (passar), *nelaw* (dormir). As pessoas senegalesas falecidas, sob a perspectiva de que a morte não extingue a vida, a partir das práticas rituais fúnebres, são convidadas juntamente com seus outros ancestrais a cooperar com a vida dos vivos (NDIAYE,

2009, p. 291). Na morte latente para os serere, grupo étnico do Senegal, a alma deixa o corpo definitivamente e o sopro vital se apaga, decompondo a parte corpórea. Então, o falecido está livre para encontrar seus ancestrais, pois não há mais um esqueleto e, quando todos já o esqueceram, transfere-se para honolulu (morte escatológica) (RODRIGUES, 2006, p. 27). As mortes dos senegaleses em deslocamentos transnacionais, que são debatidas neste capítulo são de pessoas da etnia *wolof* (especialmente pelo vínculo com a *muridiyya*), implicam em estratégias para que o falecido, mesmo que não tenha filhos ou esposa, sobreviva ainda entre o grupo e suas relações sociais permaneçam.

Essas mortes estão permeadas pela *sutura*. Esse é um termo que eu ouvia constantemente na pensão, mas só fui entender seu sentido no Senegal. Eu estava na casa de um amigo senegalês, em Dakar, conversando, após o almoço, enquanto ele reclamava da falta *sutura* de sua cunhada. O amigo reclamava que ela falava alto e constantemente estava na vizinha comentando sobre a vida da família. Para ele, as coisas discutidas na casa não podem sair do contexto da família. A partir desse momento, percebi que a *sutura*, ao mesmo tempo que significava descrição, também englobava uma certa proteção.

Em outra situação, um senegalês interpelava-me se seu irmão (que morou em Passo Fundo) era realmente trabalhador. Não entendi sua dúvida. Relatou que, no Senegal, antes de migrar, ele não queria trabalhar, vivia somente em festas e com namoradas. Informei que desconhecia esse comportamento, reiterando que era uma pessoa compromissada e só tinha bons comentários a seu respeito. Porém, ele ressaltava que, mesmo que seu irmão tivesse feito algo errado, eu não comentaria, pois eu tinha *sutura*. Revelar atitudes moralmente condenáveis pode significar o rompimento da *sutura* que, embora ela possa apresentar aspectos negativos sobre as pessoas, exige diplomacia e capacidade de compreender a fragilidade e defeitos que todos possuem (FALCÃO, 2016, p. 27). A autora Mills (2011), ao analisar a *sutura*, explica que

O sujeito excluído é considerado como sem *sutura*, seja porque ela era uma pessoa anteriormente honorável que violou sua dita, ou porque ela é classificada como um sujeito sempre degradado, que é inerentemente (ou por sua função) incapaz de possuir *sutura*. Porque ela não tem *sutura*, ele não pode fazer a mesma reivindicação do direito à proteção comunitária, uma proteção também chamada *sutura*. (*ibid.*, p. 3-4)⁸⁸.

⁸⁸ “*The excluded subject is figured as having no sutura, either because she was a previously honorable subject who has violated its dictates, or because she is classified as an always-already degraded subject who is inherently (or by her function) incapable of possessing sutura. Because she lacks sutura, she cannot make the same claim to the right to communal protection, a protection also called sutura*”.

A *sutura* é uma das práticas virtuosas senegalesas que incluem discrição, modéstia, privacidade, proteção e a felicidade, demarcando os limites entre o estado de proteção (vida) e o estado de exposição (morte) (*ibid.*). *Sutura* é uma maneira de criar um eu virtuoso, não gerenciado pelo que é verdadeiro em si mesmo, pelos conteúdos ou particularidades de sua vida, mas de administrar como essas informações são separadas ou mantidas à parte de outras (PFEIL, 2020, p. 54).

Nas palavras de Pfeil (2020, p. 54, tradução minha)⁸⁹, *sutura* é “[...] como uma vestimenta ou uma cortina feita para ser puxada em torno de uma situação, pessoa ou grupo, constituindo esse corpo como um conjunto de saberes restritos”. É uma virtude com restrição sobre o conhecimento de fatos da vida de uma pessoa, sem a preocupação com suas especificidades. A falta da *sutura* implica vergonha, baseada em uma exposição pública. Uma ação má que não é visível aos outros, não incorre em vergonha, até que seja exposta (MILLS, 2011, p. 3). A *sutura* dos senegaleses em deslocamento transnacional é, também, uma forma de preservação do grupo, contra aqueles que romperam o seu véu, sob pena de serem maus vistos na cidade de assentamento ou no próprio Senegal. A aplicação da *sutura* é, antes de qualquer coisa, uma forma de cuidado com o sentido de proteção.

5.2 “BAÑ GÀCCE, NANGU DEE” (EVITE A VERGONHA, ACEITA A MORTE)

Eu estava organizando minha viagem à *Journée Khassida*, em São Paulo, fazendo contato com senegaleses que não moram mais em Passo Fundo, para entrevistá-los. Bamba Beye, que passou a morar em outra cidade da região norte do Estado, em ligação telefônica, afirmava apreensivo: “estou com medo do que as pessoas falam de São Paulo, nunca estive lá”. Tentei tranquilizá-lo, informando que ficaríamos sempre no evento e não teria perigo. Durante a viagem de ônibus, ele explicou-me que

[...] gostaria de morar em São Paulo e teria muitas oportunidades, mas não posso jogar tudo que passei fora. Tem muita gente no Senegal que depende da minha vida e não posso perdê-la. Tem muita violência lá e as pessoas são presas. Imagina se eu sou preso em São Paulo, aí meus amigos têm que ligar para os meus pais?

Em São Paulo, ele poderia ganhar melhor e, portanto, fazer maiores remessas à sua família. Mas, por outro lado, também sabia dos riscos que a cidade oferecia e tinha muito receio

⁸⁹ “like a garment or a curtain meant to be drawn around a situation, a person, or a group, constituting that body as a set of restricted knowledge”.

de que seus pais duvidassem que tivesse abandonado *cosaan* (costumes, tradição) e se tornado um *dund toubab* (boa vida, modo de vida dos brancos). Ele ouvia relatos, de senegaleses que estavam em São Paulo, de amigos que estavam em *amul bopp* (perdeu a cabeça). Uma das formas dos senegaleses conceberem a morte social é através da noção de loucura, como possessão demoníaca simbólica, aquele que virou *amul bopp* (perdeu a cabeça), é expulso do grupo.

É como se estivesse caindo em uma tumba, no silêncio infernal e caótico dos mortos que assombram a mente dos vivos (NDIAYE, 2009, p. 139). Esse sujeito, ao não desfrutar de suas faculdades mentais, estaria morto, pois perdeu sua personalidade física e moral, e sua existência é banalizada (*ibid.*). A morte social (com ou sem morte biológica efetiva) pode ser considerada

[...] sempre que uma pessoa deixa de pertencer a um determinado grupo, seja por limite de idade e perda de funções (...), desde que assistam atos de degradação, proscricção, exílio, ou que estamos na presença de um processo de abolição da memória (desaparecimento sem deixar vestígios, pelo menos ao nível da consciência). (THOMAS, 1983, p. 53)⁹⁰.

Essa concepção de loucura está presente no termo “*Bañ gâce, nangu dee*” (“evite a vergonha, aceite a morte”), como uma instrução do sistema de valores que define a relação entre morte e vida a partir do abandono do *cosaan* (família, religião, amigos). Essa expressão está relacionada ao comportamento definido como *sutura* (descrição e proteção), como uma ética do cuidado que define o limite entre o estado de honra e de vergonha.

Bañ gâce, nangu dee especialmente nos deslocamentos transnacionais implica em uma morte social, nos termos de Mauss (2003, p. 349), na influência do social sobre o físico como uma mediação psíquica evidente, como se a própria pessoa se destruísse inconscientemente. Para o autor, é uma “[...] idéia de morte, de origem puramente social, sem nenhuma mistura de fatores individuais, era capaz de tamanhas devastações mentais e físicas, na consciência e no corpo do indivíduo, que ela provocava sua morte em pouco tempo, sem lesão aparente ou conhecida” (MAUSS, 2003, p. 347). Como se a sociedade antecipasse a seu favor as leis naturais sobre a morte, não somente para reproduzir a vida, mas para se reproduzir e conservar o poder no lugar (RODRIGUES, 2006, p. 85).

⁹⁰ “[...] toda vez que una persona deja de pertenecer a un grupo dado, ya sea por limite de edad y perdida de funciones (...), ya que se asista a actos de degradacion, proscriccion, destierro, o bien que estemos en presencia de un proceso de abolicion del recuerdo (desaparicion sin dejar huellas, al menos a nivel de la conciencia)”

A morte do outro é o anúncio e a prefiguração da morte de 'si', ameaça da morte do 'nós'. Ela mutila uma comunidade, quebra o curso normal das coisas, questiona as bases morais da sociedade, ameaça a coesão e a solidariedade de um grupo ferido em sua integridade. A reação da comunidade é um impulso contrário a essas forças desagregadoras. (RODRIGUES, 2006, p. 87).

É como se o social, por um processo inconsciente, agisse sobre o psíquico, inculcando, nos indivíduos, a perda da vontade de viver, a depressão, ausência de apetite, de modo a consumir suas energias físicas e a privar suas referências afetivas e intelectuais, desintegrando-o de tal forma que a morte passa a ser um detalhe biológico (*ibid.*, p. 85). A sociedade sugere a morte da pessoa que não tenta escapar desse destino através de rituais sagrados às trevas, que o tornaria aleijado de seus laços familiares e sociais, nos quais tomava consciência de si mesmo e das forças impessoais, com o objetivo de excluí-lo do reino dos vivos (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 181).

A morte do sujeito na sociedade senegalesa tem severas implicações, especialmente no contexto familiar. Nessa sociedade, na qual a família é a sua unidade básica, um indivíduo sem família se encontra sem saída, pois passa a enfrentar sozinho a vida no grupo e os seus constrangimentos, implicando, em certas ocasiões, em risco de morte social, pois a integridade física não resiste à dissolução da personalidade social (NDIAYE, 2009, p. 12).

5.2.1 Ele é perigoso?

Em uma tarde, eu estava com Odete (administradora da pensão Mama África), conversando na cozinha, e observei uma apreensão em torno de um senegalês que desconhecia. Odete explicava-me que esse senegalês era um ex-morador que já deu muitos problemas à antiga administradora. Segundo Odete, o nome dele constava em um caderno, no qual estavam relatados moradores problemáticos. À noite, em seu quarto, Babacar recebeu Zelmane e Mohammed para uma reunião. Era consenso que nenhum dos senegaleses o queria ali.

No outro dia, pela manhã, Ousmane estava rondando a pensão. Quando eu estava cozinhando aipim, ele saiu do banheiro e se deitou no sofá. Com odor de álcool reclamou que não conseguiu dormir nada, porque ficou perambulando pela rodoviária. Enquanto Madiba explicava-me a confecção de uma bolsa que eu o havia pedido, Ousmane fumava cigarro na área de serviço. A antiga administradora informou à Odete que, quando residiu em um outro bairro da cidade, Ousmane explodiu um botijão de gás.

Toda essa história pregressa de Ousmane, na Mama África, fez com que os senegaleses tivessem vergonha (*gâcce*) dele e a *sutura* com ele estivesse fragilizada. Os amigos senegaleses da pensão relatavam que a presença dele na casa os expunha demais. “Ele faz muita coisa errada, se ele mora com a gente, vão achar que todo senegalês faz isso, isso não é bom para gente”, relatava Saliou Toure.

No próximo dia, encontrei Ousmane, juntamente com Babacar, Cheikh, Demba, Aminu e Layzo em uma discussão tensa, em frente à pensão. Ousmane tentava convencê-los de que havia mudado e estava pacífico. Ao meio-dia, ele questionou-me na cozinha: “por que os senegaleses querem me matar? Só porque eu tomo cerveja? Eu não roubo ninguém, não sou vagabundo, eu trabalho”, justificava-me.

Ousmane, com 36 anos de idade, separado da mãe (brasileira) de seu filho de três anos, demonstrava preocupação de a criança ficar sem pai. Expliquei que ninguém o mataria, mas ele disse que escutou os senegaleses combinando de lhe matar e esconder seu corpo. “Os brasileiros matariam alguém que fica bebendo cerveja? Os senegaleses não me querem porque eu bebo, eu nunca dormi na rua, é perigoso. Eu já morei no albergue municipal e conheço muita gente”, relatava-nos. Esse fato foi crucial para que os senegaleses classificassem Ousmane como alguém que rasgou o véu da *sutura* e, por conta isto, causava *gâcce* (vergonha).

Ao final da tarde, Ousmane estava em frente da pensão, tirando fotos para identificar o local. Odete, no outro dia, interpelou-o sobre suas intenções com as fotos e ele retrucou, querendo saber quem havia lhe contado, mas ela mesma o tinha visto fotografando. Disse que enviou as fotos para seu patrão antigo, para que soubesse onde estava morando. Ela disse que poderia ter enviado somente o endereço.

Odete, como os senegaleses haviam pedido, não alugou um quarto para Ousmane. Mas, sem restrições à sua circulação, ele permanecia os dias entre a pensão e a *lan house*, tentando conquistar novamente a *sutura* dos senegaleses. É interessante que eles não o aceitavam, mas também não o expulsavam completamente, reiterando aquela tensão da *sutura* entre proteção e exposição. Quando eu preparava o chimarrão para tomar com Odete, geralmente ele estava deitado no sofá. Tomava uma xícara do café que algum senegalês estava passando ou uma cuia de chimarrão que compartilhávamos. Ousmane passou a me chamar de professor, perguntei-lhe como sabia de minha profissão e disse que, assim como eu sabia muita coisa dele, ele também sabia ao meu respeito.

Relatou que passou a noite no hospital da cidade, até às 7h, tomando medicamentos. Mostrou os braços com esparadrapos cobrindo as picadas de injeção. Mencionou que precisava

se tratar da depressão, para voltar ao trabalho e sustentar seu filho. Estava abatido, porém, parecia sereno e menos revoltado que nos dias anteriores. Nos dias seguintes, embora eu tivesse permanecido grande parte dos dias na pensão, via-o rapidamente saindo do carro de outro senegalês. Estavam tentando uma internação para ele, no hospital para dependentes químicos.

Ousmane, no dia em que Madiba Gasama organizava suas malas para ir ao Senegal, informava-nos que naquele dia seria internado para tratamento. Relatou, com certa tremura, sobre a última vez que ficou hospital: “não estou com frio, estou pensando como vai ser um mês na cadeia”. “Não é uma cadeia, é um hospital, será bom para você se tratar”, expliquei amenizando a situação. Informou que tem gastado muito dinheiro dormindo em hotel, porque Odete não o deixou ficar na pensão, “ela nem me conhece”. Madiba interveio, e lembrou, falando em português, para que Odete também compreendesse: “ela não te conhece, mas os senegaleses te conhecem, você tem problema de comportamento, ninguém quer morar com alguém que incomoda”.

Quando Adan Diene passou por Ousmane ele disse-me: “esse também precisa ir para cadeia, uma vez vieram aqui três homens bem fortes de lá [do hospital psiquiátrico] para pegar ele, que não queria ir, mas jogaram no carro e levaram”, e logo questionou-me: “tu vais me visitar no hospital e levar cigarros?”. Estranhei o questionamento e disse que não é permitido fumar lá. “Não pode, mas eu fumo escondido”, salientou ele. Prontifiquei-me a visitá-lo e levar comida. Insatisfeito com minha resposta, emendou: “eu não gosto de ficar lá, eu já quero fugir, mas não posso, senão os senegaleses não vão mais me ajudar”.

Nenhum senegalês assassinaria Ousmane, ou tampouco fez qualquer menção disso, porém, ele sabia dos inúmeros *haram* (pecados) que cometia pelo consumo de bebidas alcoólicas. Os muçulmanos sabem das proibições da ingestão de bebidas alcoólicas, mas, conforme identifiquei em campo (e analisei no capítulo quatro), elas não causam interdições no seu convívio. A exclusão de Ousmane era decorrente da sua ausência de *sutura* que, muitas vezes, era causada pelo consumo de bebidas alcoólicas. Aliou Thiam (presidente da associação dos senegaleses de Passo Fundo no período do trabalho de campo) nas palestras e atividades na cidade costumava salientar, como quem constrói a *sutura* do grupo, que eles não causavam problemas, pois não eram vistos pelas ruas bebendo e não tinham histórico de crimes: “tu nunca vai ver um senegalês pela rua pedindo dinheiro, roubando ou caindo de bêbado”. Ousmane, com o consumo de bebida e os conflitos, estava *amul bopp* (perdendo a cabeça) e rompendo o véu da *sutura* (não somente sua, mas do grupo), exigindo sua reconstituição que significava,

não o abandoná-lo, mas encaminhá-lo aos serviços de saúde. A *sutura* novamente estava preservada.

5.2.2 O que fazer com ele aqui?

Adan Diene, de poucas palavras e frequentador assíduo da *dahira mourid*, vivia em constantes deslocamentos pela região norte do Rio Grande do Sul, em busca de trabalho. Seu retorno à pensão era tensionado pelo desemprego e busca por um quarto. O desemprego era amenizado pelas suas economias que, se por um lado proporcionavam-lhe um conforto financeiro, por outro, causavam desconfiança na sua relação familiar. Comentavam que ele não fazia *dox ak sa gox* (fazer as coisas pelo seu grupo, comunidade) e vivia como um *lekk sa xaalis* (come o seu dinheiro, boa vida). Sua alimentação era baseada essencialmente em marmitas compradas no restaurante da esquina ou em refeições coletivas, que os senegaleses o convidavam a fazer parte.

Determinada vez, quando voltávamos da *dahira*, em 2019, perguntei-lhe sobre as condições para visitar sua família, “eu não tenho a permanente [não estava documentado], há cinco anos [desde que tinha chegado ao Brasil] que não volto ao Senegal. Estou juntando o dinheiro, assim que conseguir a documentação, eu vou”, respondeu-me. Os senegaleses da pensão zombavam dele, porque, com o dinheiro que guardava, compraria uma passagem à vista. Poderia pensar, à primeira vista, que ele não era generoso com dinheiro e comida, colocando-o em risco o sentido de proteção presente na *sutura*. A ausência do envio de remessas, conforme menciona Cohen (2011), pode causar prejuízos na família em seu país e, ao mesmo tempo, reduzir seus status no grupo do assentamento. O envio de remessas pode ser compreendido, conforme sugere Cohen (*ibid.*), como uma escolha para ganhos sociais, a partir do polimento do status? O envio de remessas (como abordo no capítulo seis), é uma prática social com muitos desafios (PAGE; MERCER, 2012, p. 4) e sua ausência não é uma escolha. A *sutura*, como uma proteção social sobre essa pessoa, tende a ocultar essas informações, de modo a preservar sua integridade.

Aliou Thiam pedia-me para que não considerasse a falta de educação de Adan, tendo em vista que ele faz tratamento de saúde mental e, por conta disto, já perdeu vários empregos. A presença de Adan na Mama África era pautada por constantes transgressões da *sutura*. Em dias de intenso calor, ele passava as tardes deitado na calçada, embaixo de uma árvore ou caminhando pelas ruas do bairro. Saliou Toure, ao encontrar-me, ao meio dia, sentado em frente à pensão, afirmava apontando para Adan deitado na calçada: “olha lá, acho que ele é louco, ele

fica assim, todo mundo fica pensando que os senegaleses são vagabundos”. Porém, a ausência de *sutura* ficava nítida na definição de seu quarto.

A busca por um quarto era o que mais tensionava as relações, pois nenhum senegalês queria dividi-lo com Adan e Odete sabia que ele teria dificuldade em pagar o valor integral do aluguel. Há várias semanas, ele estava dormindo no sofá da cozinha, à espera de um quarto individual. Quando, finalmente, hospedou-se no quarto 16, iniciaram os conflitos com os outros inquilinos e o véu da *sutura* foi descoberto. “Eu não consigo dormir, ele grita, fala a noite inteira ao telefone e, quando dorme, ronca muito alto”, reclamava Aliou Diao, morador do quarto 17. Saliou Toure, morador do quarto 25, antes de sair ao trabalho, reclamou da dificuldade de dormir com os gritos dele. Toda vez que descia a escada de madeira correndo, considerando que é um homem robusto, dava a impressão de que o piso superior viria abaixo. Inúmeras vezes acordei assustado.

A situação de Adan Diene estava ficando insustentável entre os senegaleses e Odete não sabia mais como contornar sua permanência ou mantê-lo em isolamento. Ele parecia não manter a *sutura*. No final da tarde, enquanto eu e Odete tomávamos chimarrão, com as bocas do fogão todas ocupadas por dois senegaleses que preparavam suas comidas, Adan retirou o bule de café de outro senegalês e colocou sua panela. Todos pediram respeito, enquanto ele, sem se importar, espreguiçava-se. O senegalês insultado, mesmo franzino, irritado com sua ironia, partiu para cima dele gritando “*lo ték sa bopou?*” (“quem você pensa que é?”), tentando atingir o seu rosto com o dedo. Odete estava com medo de eles saírem aos socos. Na tentativa de amenizar os ânimos, ela pediu aos demais senegaleses para que conversassem com Adan.

O senegalês mais antigo na pensão, um dos primeiros a morar na Mama África, sem rodeios e não aguentando mais os insultos, gritou apontando para a rua: “ninguém aguenta mais, ele só incomoda e a gente não consegue dormir, ele tem que sair da casa”. Odete não esperava esse posicionamento dele e não cogitava tomar essa atitude, “como eu vou deixá-lo na rua?”, questionava-me. “A gente não vai deixar ele na rua, mas a gente precisa proteger ele, para que todo mundo fique na casa”, explicava-me esse senegalês.

Dias depois, ele partiu para outra cidade em busca de emprego. Os senegaleses sabiam que, se ele permanecesse com os mesmos comportamentos (deitado na rua, perambulando pelo bairro), a *sutura* de todos estaria em risco. Por ora, a *sutura* dos senegaleses estava preservada. Meses depois, ele retornou à pensão e passou a vender passaginha pelas ruas e a frequentar assiduamente a *dahira mourid*. Essa venda, que iniciava antes das 7h e seguia até o anoitecer,

exigia que ele dormisse cedo e parasse de perambular pelas ruas do bairro, isso fez com que as relações fossem novamente cobertas pela *sutura*.

5.3 FUNERAIS SENEGALESES

A primeira vez que me deparei com a preocupação de um funeral senegalês foi em 2013, quando Mamour Ndiaye (presidente da Associação dos Senegaleses de Passo Fundo naquela época), estava há algumas semanas na Unidade de Terapia Intensiva (UTI), em decorrência de uma pneumonia. Seu quadro de saúde era desesperador e os senegaleses estavam preocupados em como dar os encaminhamentos para um possível funeral. Mamour, como presidente da Associação, era conhecedor dos trâmites institucionais da cidade de Passo Fundo e da embaixada do Senegal, que são importantes para um funeral. “Mamour ia morrer, os médicos já estavam preparando todo mundo, estava vendo a hora que iam me chamar correndo. Até que um dia ele acordou bem, os médicos do Brasil são muito bons”, relatava-me, em entrevista, um amigo dele em Touba. Nas semanas seguintes, ele teve uma melhora repentina. Não obstante, a realização de um funeral em deslocamento preocupa os senegaleses. Como garantir os preceitos muçulmanos aos funerais? Jonker (1996), analisando o funeral de imigrantes muçulmanos em Berlim, dá pistas para compreender essa preocupação, pois é função das lideranças garantir que

O ritual abluções, as orações, a colocação exata na sepultura, a última oração em que o nome da mãe é invocado, todos se preparam para o encontro divino que segue imediatamente após o enterro. Essas etapas devem, portanto, ocorrer em uma atmosfera de paz, a fim de permitir que o falecido 'se concentre' em esta última e decisiva reunião. (JONKER, 1996, p. 29)⁹¹.

Morrer na diáspora implica, principalmente aos líderes muçulmanos, manter a comunidade unida e fornecer, aos seus membros, critérios de como ser muçulmano em um país não muçulmano (JONKER, 1996, p. 31). Nesse confronto, de morrer em deslocamento, os funerais dos senegaleses em Passo Fundo são orientados pelo destino do corpo do falecido de duas maneiras: primeiramente, há o desejo do envio para que a família realize o ritual no

⁹¹ *The ritual ablutions, the prayers, the exact placing in the grave, the last prayers in which the name of the mother is invoked, all prepare for the divine encounter which follows immediately after burial. These steps should therefore take place in an atmosphere of peace, in order to allow the deceased to concentrate himself on this last and decisive meeting.*

Senegal; em segundo lugar, em condições excepcionais, o enterro é feito no cemitério muçulmano da cidade.

Com os deslocamentos transnacionais, os funerais apresentam o desafio de repatriação do corpo. A repatriação do corpo, embora esteja presente na memória coletiva dos africanos, está presente nas sociedades ocidentais modernas, que entrega segredos inconscientes sem os quais a vida após a morte é sua extensão e a ausência do cadáver prejudica o equilíbrio social (NDIAYE, 2009, p. 73). É importante considerar que a urbanização de África e a migração internacional originou o uso de novas tecnologias de morte, aparentemente distante das práticas funerárias descritas pelos antropólogos coloniais, com cadáveres africanos refrigerados e embalsamados em câmeras de vídeo (LEE; VAUGHAN, 2008, p. 343). As pessoas em Madadeni e Ingogo, em África do Sul, acreditam que é um esforço para alcançar e garantir um lar, embora não se restrinja a uma casa, mas onde as pessoas possam morar depois da morte (BORGES, 2015, p. 213). Essa concepção alia-se àquela inspirada nas comunidades Herero, na Namíbia, no sul do continente africano, na qual elaboram relações de pertencimento explícita com os mortos e seu local de sepultamento através de reverências onde os vivos podem falar com seus ancestrais (CASTRO, 2012, p. 95).

Ao abordar os funerais muçulmanos, é importante considerar que não há uma essência do islã que se reproduziria perfeitamente em diferentes momentos históricos e contextos culturais (PINTO, 2010, p. 29). Identificar as dinâmicas entre o islã (com princípios religiosos e regulamentos derivados do Corão) e os muçulmanos como uma comunidade heterogênea, é fundamental para compreender a complexidade dos rituais de morte (VENHORST, 2013, p. 3), especialmente aqueles realizados por pessoas em fluxos migratórios (JONKER, 1996, p. 28). O funeral, especialmente sob as condições de que seja realizado segundo os princípios muçulmanos, é uma preocupação que percorre os deslocamentos dos imigrantes transnacionais nas duas extremidades da cadeia migratória: a família que “ficou lá” e aqueles que “estão aqui” (*ibid.*).

Não estou, por isso, preocupado em encontrar o funeral original ou puro, a partir de um essencialismo. Assad (1986, p. 6) é esclarecedor sobre esse ponto: para os antropólogos, não existe um islã mais real que outro, pois são formados de maneiras diferentes e em condições diversas. São inúmeras formas de fazer islã em deslocamentos transnacionais, assim como os funerais muçulmanos.

Abordo os funerais no contexto brasileiro e o senegalês, identificando como, para as mesmas pessoas, contextualmente, alguns elementos podem se repetir ou não. O funeral de um

senegalês que faleceu em uma cidade próxima, realizado em abril de 2019, no cemitério muçulmano de Passo Fundo; e outro funeral, em novembro de 2019, na cidade de Touba (Senegal), de um senegalês que já morou em Passo Fundo e faleceu São Paulo.

Nessas duas mortes, apesar das circunstâncias dos funerais, há um elemento fundamental que relaciona morte e família. Os dois senegaleses falecidos não eram casados e tampouco tinham filhos. A ausência desses laços de parentesco criava uma tensão para administrar, através do luto da morte, uma condição humana e social que se depara com uma situação de vida recusando-se a empreender o caminho que leva ao seu fim insuportável (NDIAYE, 2012, p. 282). A importância de deixar descendentes é uma forma de sempre ser lembrado a partir deles (HANN, 2013, p. 201), pois morrer antes de se reproduzir é considerada uma morte ruim (LEE; VAUGHAN, 2008, p. 345). Esses senegaleses falecidos, assim como todo “o homem sem mulher” ou “a mulher sem homem”, ou sem filhos, são pessoas menos consideradas socialmente, sendo constantemente alvos de brincadeiras e zoação (NDIAYE, 2012, p. 282).

Na morte dos senegaleses em deslocamentos transnacionais, aqueles que outrora zoavam pela ausência da esposa e filhos serão as pessoas que farão com que o falecido ainda viva em suas relações. Por isso, a importância desses funerais realizados em Passo Fundo serem transmitidos à família no Senegal e os rituais naquele país contarem com os amigos que construíram relações nesses deslocamentos transnacionais. Esses amigos, através da *sutura*, são os que cobrirão a ausência de filhos e esposa, protegendo a memória do falecido.

5.3.1 Funeral no Brasil: “ele” precisa chegar ao Senegal

O senegalês Elhadji Amadou Diop, de 38 anos, que residia em um município no interior do Rio Grande do Sul (175 km de Passo Fundo), sem filhos ou esposa, estava sendo procurado, desde que amigos estranharam sua banca no camelódromo da cidade fechada há mais de dez dias. Como anos atrás ele havia morado na Mama África, todos estavam preocupados com seu desaparecimento. No município onde ele residia senegaleses e autoridades policiais estavam à sua procura. A foto dele era compartilhada por grupos nas redes sociais da associação dos senegaleses, da *dahira* e dos *bayefall*, com inúmeras informações falsas a respeito de corpos encontrados. Considerando que a ausência de vida física, material e real é o cadáver, como a materialidade da morte (FAHLANDER; OESTIGAARD, 2008, p. 9), era importante sua busca.

O ditado wolof “*lunekk lanu mana nebbu bamu dess dee*” (todos podem se esconder, exceto o morto) orientava essa busca. Se ele não fosse encontrado, estaria vivo, se tivesse

falecido, logo encontrariam seu corpo. De qualquer forma, fazer um funeral sem o corpo (presente ou à distância) é um dos critérios que configura a morte ruim entre os senegaleses (NDIAYE, 2009, p. 72). Todo esforço era para que ele (o corpo ou o senegalês vivo) fosse encontrado. Pelas redes sociais, ao acompanhar um jornal daquela cidade, identifiquei uma reportagem que informava que o corpo de um homem tinha sido encontrado às margens de uma barragem. Não queria trazer mais uma informação falsa e, por isso, fui ao encontro de Aliou Thiam, para que confirmasse.

O corpo era mesmo de Elhadji. A cozinha da pensão, costumeiramente o lugar alegre da casa no turno da noite, guardava um silêncio. Ninguém tinha disposição para cozinhar ou parecia ter fome. Era uma tristeza silenciosa. Na *lan house* Bra-Sen e na pensão, uma apreensão era caracterizada por muitas perguntas sem respostas: “quando o corpo chegará?”, “como a gente vai fazer para enviar o corpo ao Senegal?”. Aliou Thiam, entre corridas de carro pela cidade e ligações telefônicas, buscava respostas, enquanto, pelas redes sociais, já se iniciava a arrecadação em dinheiro para os custos do funeral. O corpo, pelo adiantado grau de decomposição, devido a 8 dias no rio, dificilmente poderia ser trasladado ao país. Aliou Thiam, em contato com a família no Senegal, aguardava autorização para o funeral no cemitério muçulmano da cidade.

Entre os povos do arquipélago malaio, o estado do corpo influencia os ritos finais demonstrado pelos sobreviventes que garantem que o fluxo de matérias pútridas não seja exteriorizado (HERTZ, 2008, p. 32). A família autorizou que o funeral fosse realizado em Passo Fundo. “Não é por uma questão financeira, se eles pedissem para levar ao Senegal, nem que custasse um milhão, a gente organizaria esse dinheiro”, explicava Aliou. Sem a urgência de traslado ao Senegal, iniciaram as tratativas do funeral na cidade. O envio do corpo do falecido ao Senegal cumpre várias dimensões da *sutura* para proteção dos senegaleses em deslocamento e, ao mesmo tempo, da família que ficou no país.

O funeral foi realizado entre a cidade que ele morava e Passo Fundo. Os senegaleses de sua cidade contrataram a funerária e se responsabilizaram por todos os custos. Pediram que pudessem realizar o velório até o final da manhã do outro dia, na cidade. Após, o corpo seria trasladado para Passo Fundo.

No dia seguinte, a tristeza iniciada no dia anterior estava externada nos olhos. Cada troca de olhar era reiterada como o desafio dos deslocamentos transnacionais dos senegaleses. “É muito difícil viver longe da família, a gente não sabe quando vai voltar, penso em meu filho, minha mãe, toda noite”, lamentava Saliou Toure. Todos os senegaleses moradores da pensão

dirigiram-se ao funeral na mesquita. Posteriormente, quando retornamos para casa, conversamos sobre isso. Pairava no ar uma tristeza por Elhadji e, ao mesmo tempo, um temor de que isso pudesse ocorrer com eles. Suas mães, pais e filhos não poderem vê-los depois de tantos anos que se deslocaram do Senegal.

O entorno da mesquita, diferentemente de qualquer sábado à tarde, estava movimentado de senegaleses. A mesquita, localizada no centro de Passo Fundo, é uma casa de dois pisos; no segundo piso, fica a sala de oração, no primeiro, ficam os banheiros, salas administrativas e, ao fundo, uma grande área aberta, utilizada para confraternização. Nessa área, estavam dispostas muitas cadeiras, nas quais estavam sentados muitos senegaleses com suas esposas e representantes das entidades que integram o Fórum de Mobilidade Humana de Passo Fundo. As motivações da morte eram lamentadas. “A gente não prestou atenção, como a gente não viu que ele estava pedindo nossa ajuda?”, lamentava a esposa brasileira de um senegalês, ao cumprimentar-me. Cada cumprimento era reiterado pelo lamento de que nenhum estava livre daquele destino. A impossibilidade de Elhadji visitar a família no Senegal, desde que chegou ao Brasil há cinco anos, como causa da depressão, parecia atormentar os senegaleses presentes. A morte, embora fosse atestada como decorrente do afogamento no rio, para muitos, também era pela depressão.

As mortes em deslocamento causadas por depressão, como essa, não são casos isolados. O deslocamento transnacional reconfigura as relações conjugais dos casais senegaleses, quando as remessas não podem ser feitas, os homens são abandonados por suas mulheres, isolado dos filhos, de modo a não retornarem ao Senegal e a dependerem do auxílio dos amigos, pode causar depressão por muitos meses (DIA, 2014, p. 389).

Constantemente, éramos interrompidos por Aliou, que informava o deslocamento do corpo, trazido pela funerária. Quando estavam a menos de 100 km de Passo Fundo, começamos a organizar o funeral. A sala de orações, o local mais nobre da mesquita, inicialmente cogitado, foi descartada pela dificuldade de acesso pela escada. A área de confraternização, onde estávamos sentados, parecia a mais indicada. Dois cavaletes foram colocados como suporte ao caixão, enquanto os dois lados do corredor foram tomados de senegaleses, para homenagear Elhadji. Com a chegada do carro funerário, muitos senegaleses aglomeravam-se, tornando inviável realizar o velório dentro da mesquita.

Essa aglomeração tinha uma razão especial: muitos senegaleses, de posse de seu telefone celular, passaram a fazer vídeos ou transmissão ao vivo do funeral. Fui informado, durante o desenvolvimento da cerimônia, que esses registros eram para que a família de Elhadji

no Senegal pudesse acompanhar o funeral e para informar que as regras muçulmanas estavam sendo respeitadas. Como, se o Corão orienta que “Não se deve copiar o que Deus criou, pois tudo o que ele fez (faz) é perfeito”? É importante considerar que o islã não é uma religião homogênea e universal, na qual os dogmas são imutáveis. Ferreira (2002, p. 26), ao pesquisar a comunidade muçulmana em São Paulo, teve dificuldade inicial em fazer fotografias até que passou a ocupar o lugar destinado às mulheres na mesquita e usar o véu. Os imigrantes muçulmanos em Berlim, embora fizessem registros fotográficos e audiovisuais nos funerais, encontravam restrições.

O corpo, os enlutados, a oração, a procissão, a profundidade da cova, a pá, são todas fixadas em filme imóvel ou em movimento. Isso é feito por Bósnios, turcos e norteafricanos. Além disso, o agente funerário faz fotografias das partes do ritual em que ninguém pode estar presente, ou seja, o ritual de lavar e embrulhar o corpo. (JONKER, 1996, p. 39, tradução minha)⁹².

Jonker (1996, p. 38), ao observar as cerimônias, menciona que filmar e fotografar passo a passo do funeral se tornou uma característica dos enterros na cidade de Berlim, salientando que nem tudo pode ser registrado como túmulos, exceto a placa que indica o cemitério muçulmano. O autor (*ibid.*) lembra que o registro do funeral de imigrantes em deslocamento cumpre funções com a família que ficou no seu país, tais como: a) ao ser enterrado em país cristão, e, como família não participa do enterro, ela tem o direito de ter provas de que o corpo não foi cremado; b) ter o direito de saber se o corpo foi adequadamente preparado para o encontro com Allah, através das abluções. Esses registros, embora sejam considerados proibidos no Corão, são considerados uma necessidade absoluta para manter a comunicação (*ibid.*, p. 39).

Todo funeral de Elhadji foi registrado, desde a mesquita, até o cemitério, por muitos senegaleses. No pátio, entre a mesquita e a calçada, foi colocado o caixão sobre os dois cavaletes. Ao lado do caixão e à frente de oito fileiras de quinze senegaleses, estava o imã Radwan Jehani, que fez a oração e, após, Aliou Thiam (como presidente da Associação dos Senegaleses), discursou, agradecendo às presenças, por terem encontrado o corpo de Elhadji e pedindo que aceitássemos os desígnios de Allah. Um brasileiro que ajudou nas buscas do corpo quis dar seu testemunho durante o velório.

⁹² “*The body, the mourners, the prayer, the procession, the depth of the grave, the shovelling, are all fixed on still or moving film. This is done by Bosnians, Turks and North Africans alike. In addition, the undertaker makes photographs of those parts of the ritual where nobody is allowed to be present, namely the ritual washing and wrapping of the body*”.

Eu acompanhei desde o primeiro dia que ele [Elhadji] chegou [na cidade], estamos lutando para que todos os imigrantes tenham uma vida digna na cidade. Outra vez que ele [Elhadji] teve este mesmo problema conseguimos ajudá-lo, mas desta vez não foi possível. Não faltou vontade de procurar, a população gostava muito dele, toda a comunidade está muito triste. Ao mesmo tempo fico triste, mas de cabeça erguida porque estou devolvendo para vocês um amigo que veio para cá para ajudar no sustento da família, mas infelizmente por problemas psicológicos a gente perdeu ele⁹³.

Aliou ainda salientou as razões pelas quais o corpo não foi encaminhado ao Senegal (como o seu adiantado grau de decomposição) e passou a palavra a um *bayefall* que morava no mesmo município do falecido. O *bayefall* salientou a bondade do falecido que foi procurado por todos que gostavam muito dele. Salientou, além disso, dos compromissos que assumem com suas famílias durante os deslocamentos transnacionais e pediu: “nós precisamos ter responsabilidade, não precisamos quebrar a cabeça quando tiver algum problema, vamos pedir ajuda”. Explicou que os senegaleses da *dahira* daquela cidade organizaram-se para pagar a funerária e que os senegaleses de Passo Fundo não deviam preocupar-se com isso. Questionou se Elhadji ficou devendo alguma coisa para qualquer pessoa, pois os *bayefall* de sua cidade estavam dispostos a pagar. Ninguém se pronunciou e a *sutura*, a fim de proteger a história do falecido, foi acionada. Essa proteção comunitária, como *sutura*, permanece depois da morte física do corpo (MILLS, 2011, p. 128) e calúnias ou falhas do falecido não são permitidas no funeral (NDIAYE, 2009, p. 225).

Muitas pessoas partiram em carros particulares e micro-ônibus fretado ao cemitério. O comparecimento ao cemitério é uma das formas de demonstrar *sutura*, informando, à família no Senegal, que ele não tinha se tornado um *dund toubab* (boa vida; o modo de vida dos brancos) e que ainda era portador de *sutura*. Essa concepção do cemitério africano difere daquela apresentada por Ariès (2012, p. 41) para sociedades antigas que, embora tivessem familiaridade com a morte, temiam os mortos e mantinham distanciamento deles, pois um dos objetivos dos cultos funerários era impedir que os mortos voltassem para perturbar os vivos.

Um senhor, com uma pá e enxada, finalizava a cova com a ajuda de outros senegaleses, que orientavam sobre as medidas. Com a chegada do caixão, as mulheres que estavam dentro do cemitério foram orientadas a sair. As mulheres, esposas de senegaleses e representantes das entidades do FMHPF, permaneceram fora dos limites do cemitério. Uma das razões para essa

⁹³ Transcrição da transmissão do funeral pelas redes sociais.

restrição à participação das mulheres, conforme o presidente da Sociedade Beneficente de Passo Fundo em 2019, era para preservá-las do sofrimento⁹⁴.

O caixão foi carregado do carro funerário até a cova pelos *bayefall* ao canto do *thiante* “*lailla allah*” (“Deus é o maior”). Embora Brahami (2005, p. 5) ressalte que nos funerais muçulmanos deve-se evitar gritos, gemidos e lamentos, criando um ambiente calmo para não distrair o falecido, os *thiantes* continuaram até que o caixão fosse totalmente coberto com a terra. Os *thiantes* cantados, tal como na *dahira bayefall*, quase gritado, com a diferença em seu objetivo. Bamba Toure, *diewrine* (coordenador) dos *bayefall* de Porto Alegre, em entrevista por *WhatsApp*, explicou-me o sentido do *thiante* como um chamado, para que Deus traga a paz e a tranquilidade e, ao mesmo tempo, perdoe os pecados do falecido. As manifestações dos *bayefall* pode ser inserida, a partir da perspectiva de Mauss (1979, p. 147), em uma série de expressões orais de sentimentos marcados por manifestações não espontâneas e da mais perfeita obrigação. Os cânticos nos funerais (com todos cantando coletivamente) são formas de enviar a alma do falecido em paz e, ao mesmo tempo, dos vivos liberarem toda a dor e tristeza com essa morte (RILEY, 2016, p. 181).

Como ainda faltava muita terra para fechar a cova, três senegaleses, constantemente substituídos, revezavam-se no seu fechamento. Para Bamba Toure, esse envolvimento é necessário, pois a brevidade no fechamento da cova transmite felicidade ao falecido. Outros senegaleses utilizavam a mão direita, com os olhos fechados, para colocar terra na cova, enquanto faziam uma oração. Nesse momento, para os amigos presentes, é importante orar com o coração limpo, pois isso garantirá que a terra lançada não pesar sobre o corpo do falecido. O funeral foi encerrado e retornei à pensão. A Mama África, embora estive com grande parte dos seus moradores na casa, parecia deserta. Havia uma tristeza silenciosa.

5.3.2 Funeral no Senegal

Eu estava na cidade de Tivauoane (123 km de Dakar), em novembro de 2019, organizando-me para, no próximo final de semana, acompanhar o prosseguimento das festividades do Gamou (festa da irmandade muçulmana tidiane), mas não foi possível. Tamsir Ndao, senegalês que morou por muitos anos em Passo Fundo e residia em São Paulo, faleceu aos 29 anos. Seu pai já era falecido e não tinha esposa e filhos. Tem um irmão que estava em deslocamento pelo Paraguai e outro que vive com sua mãe no Senegal.

⁹⁴ Mais adiante, ainda neste capítulo, abordo como ocorre essa distinção de gênero nos funerais no Senegal.

Nos grupos de *WhatsApp* dos *bayefall*, da *dahira*, da associação dos senegaleses de Passo Fundo, havia pedidos para que eu participasse do funeral. Por isso, cancelei minha participação nas comemorações do Gamou e, no dia seguinte, segui para Dakar e, posteriormente, para Touba, cidade do funeral.

A morte de Tamsir Ndao, por problemas cardíacos em decorrência de um atendimento odontológico inadequado, retardou em dez dias a chegada de seu corpo ao Senegal. Nesse período, as *dahiras* das irmandades muçulmanas senegalesas em todo o Brasil organizavam-se para arrecadar doação para os custos do funeral (traslado e contribuição à família no Senegal).

Entrei em contato com Abdoulahat Fall, senegalês que morava em Passo Fundo e estava visitando sua família em Touba, para ficar em sua casa. Ele também estava organizando-se para comparecer ao funeral. Porém, uma dúvida pairava em meus pensamentos sobre minha participação em um funeral muçulmano. A orientação islâmica é que o ritual fúnebre só pode ser realizado por e para muçulmanos (CHAGAS, 2015, p. 125). Eu já tinha participado de outro funeral em Passo Fundo (conforme expliquei anteriormente), no qual estavam muitos não muçulmanos, porém, alguns interlocutores no Senegal ressaltavam que, no país, as leis eram mais rígidas. Contudo, Mamour Ndiaye (ex-presidente da Associação dos Senegaleses de Passo Fundo) reiterava que eu fosse ao funeral. A indicação do local e a data da cerimônia constituem convite tácito à participação no funeral, a menos que esteja declarado que será um ritual privado ou que você deva se reunir com a família através do pensamento para rezar pela pessoa falecida (THOMAS, 1983, p. 505). O anúncio de uma morte mobiliza um número grande de pessoas e não se pode deixar de comparecer, pois a falta de um parente, amigo ou vizinho é interpretado como indiferença e pode interromper relações familiares ou de amizade (NDIAYE, 2009, p. 170). Além disso, a participação de uma pessoa em uma cerimônia religiosa fúnebre comprova sua posição no grupo e seu vínculo com o falecido (GOMES; MENEZES, 2011, p. 91).

Meus amigos senegaleses eram enfáticos, sem abrir mão, de que eu deveria participar do funeral. Os *bayefall* que estavam em deslocamento pelo Senegal e conviveram com Tamsir no Brasil compareceriam ao funeral. Eu, por conseguinte, também deveria comparecer. Minha ausência no funeral, estando no país, poderia implicar em rompimento de relações. Nesse momento, fiquei em um dilema: sigo a orientação dos senegaleses para comparecer ao funeral, assim como daqueles amigos *bayefall* que estavam no Senegal, ou sigo a orientação islâmica de que o funeral é dedicado somente aos muçulmanos? Não queria causar constrangimentos aos meus amigos senegaleses. De qualquer forma, resolvi comparecer com a ressalva de que, caso minha presença fosse considerada inoportuna, eu sairia do funeral.

O velório foi realizado em um salão, com várias pequenas salas, nas proximidades da *Grand Mosquée de Touba*. Cheguei com Abdoulahat Fall, quase próximo do meio-dia, juntamente com o corpo trazido em uma *van*. O corpo foi conduzido para uma dessas salas, na qual, segundo meus amigos, foi feita sua preparação. Participam dessa preparação do corpo somente pessoas fundamentais para esse ritual, respeitando a restrição de gênero. Esse momento, após a morte, é para que o corpo seja tanto lavado, barbeado, pintado, perfumado, adornado com joias (COHEN, 2002, p. 2), quanto exorcizado e armado contra demônios, o que impõe aos vivos o dever e vigilância de impedir a proximidade de espíritos malignos (NDIAYE, 2009, p. 173).

Esse procedimento é exclusivo para poucas pessoas e as informações que tenho são baseadas na literatura. Os homens lavam os homens, enquanto mulheres lavam mulheres; com exceção de crianças, bebês e casais, onde um pode lavar o outro (BRAHAMI, 2005, p. 8). Nessa preparação do corpo, deve-se ter muito cuidado, pois acredita-se que o falecido ainda está sensível (JONKER, 1996, p. 35).

Fui, juntamente com outros senegaleses que se deslocam pelo Brasil (entre as cidades de Passo Fundo, Porto Alegre e São Paulo) e estavam no país visitando suas famílias, dar as condolências ao *boroom kër* (irmão mais velho de Tamsir). A posição de *boroom kër* exigia dele tanto dar conta de receber as condolências como das atividades burocráticas, pois era o familiar mais próximo de Tamsir no funeral, considerando que ele não era casado, seu pai já é falecido, seu outro irmão estava em deslocamento pelo Paraguai e sua mãe estava em casa.

A ausência da mãe de Tamsir, assim como de outras mulheres no funeral, obedece a uma orientação muçulmana. Segundo representante da Associação Beneficente Muçulmana de Passo Fundo em 2019, em entrevista gravada, não há restrições à participação das mulheres, mas a orientação é para que elas sejam poupadas do sofrimento, por isso, não são obrigadas a acompanhar ao cortejo fúnebre. No século XIX, no ocidente, essa reclusão era mais voluntária do que obrigatória, não se aceitava que as mulheres fossem afastadas das cerimônias fúnebres; entretanto, na nobreza, era aconselhável que elas assistissem ao enterro de seu esposo, filho ou pai às escondidas (ARIÈS, 2012, p. 231). As mulheres da família permaneceram em casa, recebendo as condolências pelo falecido, conforme trato ainda neste capítulo. Durante todo o funeral de Tamsir, observei somente três mulheres em uma sala, mantendo distanciamento dos demais homens.

O funeral era majoritariamente composto por homens sentados ao chão, sobre os tapetes, fazendo orações com o *masbaha* (terço muçulmano) nas mãos. O irmão de Tamsir guardava

consigo os documentos do óbito, um tecido cru quase transparente e as linhas que serviriam para costurá-lo. Esses utensílios são responsabilidade da família, como uma obrigação e um dever, que todos devem suportar o custo (NDIAYE, 2009, p. 201). Três homens, por volta dos seus sessenta anos, mediam, nos braços, três partes desse tecido, para construir a *pércale* (mortalha) que envolveu o corpo. Além disso, costuraram duas partes de tecido, formando um saco no qual o corpo foi depositado. Miehl (2005, p. 23), discorrendo sobre os rituais muçulmanos, lembra que para mulheres, além dos três destinados aos homens, são acrescentados dois tecidos⁹⁵.

O corpo, envolto na *pércale* (mortalha), foi colocado sobre *diake* (esteiras de bambus destinadas ao transporte do corpo) e, novamente, retornou para a van, com destino ao cemitério. Os homens foram para uma grande sala, na qual fizeram a última oração para Tamsir e, após, em carros e táxis, dirigiram-se ao cemitério. O funeral muçulmano é um ritual predominantemente masculino. O cemitério muçulmano é um grande campo arenoso, sem qualquer construção, e os túmulos são singelos. Abdoulat Fall mencionava, durante o enterro, apontando para as inúmeras sepulturas, que a ausência de ornamentos é uma forma de eliminar as distinções de classe. Para Miehl (2005, p. 23), essa discricção ocorre para não perturbar o descanso do falecido. Em contrapartida, na França, as inscrições nos túmulos encontram uma uniformidade com nome completo, data de nascimento, de morte e uma fotografia (THOMAS, 1983, p. 505).

Quando cheguei, o corpo já estava sendo enterrado em uma área cercada, na qual estavam muitos túmulos, identificados somente com uma placa metálica com frases em árabe: “*bismillah al-rahman al-rahim*” (“em nome de Deus, o clemente, o misericordioso”) ou “*kul nafs dha’iqa al-mawt*” (“e toda alma provará da morte”). A distância que fiquei, na tentativa de respeito à regra de que a cerimônia é restrita aos muçulmanos, não me permitia observar as regras de posicionamento do corpo na cova. A literatura informa que os braços devem ficar esticados ao longo do corpo ou a com mão esquerda no peito e a direita em repouso (BRAHAMI, 2005, p. 9). Um dos senhores que anteriormente costurava a *pércale* (mortalha), preparava a cova com uma pá, revezando-se com outros que estavam próximos. O corpo foi colocado na cova sem caixão e, segundo os amigos, com a cabeça direcionada à Meca⁹⁶.

⁹⁵ Essa mortalha aproxima-se daquela descrita por Rodrigues (2006, p. 95), para envolver o corpo dos mortos na Idade Média.

⁹⁶ Na Mongólia, o rosto do cadáver não deve ser mostrado ao céu (ao sagrado) e, até mesmo, as pessoas mais velhas se opõem à sua revelação (HUMPHREY, 2002, p. 79).

O fechamento da cova é uma atividade coletiva. Como havia somente uma pá, que era disputada, cada homem colocava três ou quatro pás de terra e era substituído. Muitos não tinham acesso à pá e faziam essa atividade com as mãos. Todos que estavam em volta da cova ajudavam com suas mãos para fechá-la. Ousmane Bayefall, *diewrine* (coordenador) do grupo em São Paulo, que estava visitando sua família em Touba, chamou-me em direção ao *marabout* (liderança muçulmana), pedindo que atravessasse a cerca.

Caminhei, entre as pessoas sentadas no chão, até encontrá-lo. Fiquei apreensivo nesse pequeno trajeto. Descobriram que não sou muçulmano? Cometi alguma gafe? O que eu fiz de errado? Esperava que aquilo não prejudicasse meus amigos.

O chamado era para me apresentar ao *marabout* (neto de um grande líder religioso muçulmano) que estava responsável pela oração fúnebre realizada comunitariamente e à céu aberto. Ousmane tinha explicado a ele que sou brasileiro, amigo de Tamsir, e estava no país para estudar a cultura senegalesa. O *marabout* agradeceu minha presença e o receio de participar de um ritual fúnebre se desfez. Posteriormente, os amigos explicaram-me que, nesse momento, mais importante do que ser muçulmano ou não, era que eu conhecia Tamsir. Não houve nenhuma objeção ou constrangimento à minha presença, pois, como menciona Rodrigues (2006, p. 48), o ato de morrer (como o mais íntimo da existência humana), é transformado em ocasião pública, para manifestação de tristeza e dor. E essa era a razão pela qual eu estava ali, assim como os demais senegaleses. O islã, que supostamente possui regras claras e uniformes, tem práticas diversas e uma variedade de muçulmanos, em diferentes contextos, e essas dinâmicas devem ser consideradas (VENHORST, 2013, p. 170).

O funeral, como no cemitério não conta com a participação de mulheres e crianças, prossegue durante o restante do dia na casa da família do falecido. O propósito dos costumes mortuários, como esse na casa da família, é permitir que os vivos continuem vivendo, o que implica em encaminhar o morto ao encontro com seus ancestrais, exigindo a participação não somente das pessoas próximas, mas de todos os grupos da sociedade que ele fazia parte (LEE; VAUGHAN, 2008, p. 342). É importante, por isso, que a vizinhança, amigos, crianças e colegas percebam que a morte ocorreu (ARIÈS, 2012, p. 87).

Acompanhei meus amigos senegaleses (que estavam no país visitando seus familiares) até a casa da família de Tamsir. A rua em frente à casa estava interditada com tendas, muitas cadeiras, mulheres e homens preparando refeições ao ar livre. Todas essas pessoas estavam ali para oferecer as condolências à mãe de Tamsir. É difícil afirmar quantas pessoas estavam ali para prestar essa homenagem. Mas, com toda a certeza, o número de pessoas era maior do que

observei no velório próximo da *Grand Mosquée* de Touba ou no cemitério. Esse número expressivo de pessoas, segundo os amigos, era pelo fato de Tamsir ser uma pessoa muito boa, assim como sua mãe. As pessoas estavam levando suas condolências por eles. No noroeste da Espanha, em que as pessoas acreditam que a alma do morto segue a família ao retornar do cemitério, costumava-se acender fogo diante da casa e queimar o colchão do morto (RODRIGUES, 2006, p. 22).

Na casa, o irmão mais velho de Tamsir, entre os diversos cômodos ocupados por vizinhos e parentes, orientava-nos à sala onde estava sua mãe, para receber as condolências. Ela estava bastante emocionada e pronunciava poucas palavras em agradecimento. Os senegaleses repassaram a ela uma quantia em dinheiro que arrecadamos entre nós, assim como aquela enviada pelas *dahiras* do Brasil. Dias depois, em conversa por *WhatsApp*, o irmão de Tamsir, que estava em deslocamento pelo Paraguai, informava-me que sua mãe pediu para que me agradecesse por ter ido ao enterro, ter visitado sua casa, pois foi o único amigo brasileiro do filho que ela conheceu.

Nas famílias que convivi, eu fui o único brasileiro que conheceram. Essa ausência de informações que consideram confiáveis sobre o Brasil, criava uma angústia sobre as condições de vida, o trabalho, o sistema de saúde, o atendimento nos hospitais. As visitas, especialmente em períodos, como a morte de Tamsir, eram marcadas por muitas interpelações: “*lan mo takh sènègalè yi di dèè?*” (“por que os senegaleses morrem?”), “*naka lanouy topato way febar yi sa Brèsil?*” (“como é o atendimento médico no Brasil?”), até os impedimentos de novos deslocamentos ao Brasil com o medo do familiar falecer. É difícil a vida em deslocamento transnacional. Para muitas dessas interpelações eu não tinha resposta. Somente um abraço.

Esse foi um capítulo difícil de ser escrito. Escrever sobre as mortes é, ao mesmo tempo, mexer nessas dores transnacionais que o Atlântico parece não absorver. A *sutura*, entre proteção e exposição, é uma forma de conceber essa relação de vida e morte. O que pode ser protegido e o que deve, necessariamente, ser exposto? Se expor no texto etnográfico é uma forma de proteger os amigos e amigas senegaleses em deslocamento.

E onde estarão aqueles senegaleses que morreram? As mortes dos senegaleses me faziam pensar nos muitos deslocamentos percorridos, tanto por mim quanto por eles. Onde Tamsir e Elhadji estão habitando? Talvez continuem se deslocando por outros mundos, buscando outras casas ou ficando naquela que tentaram voltar. Onde eu moro? Não sei. Desde março de 2018, quando iniciei meu deslocamento entre casas, acabei aprendendo que não ter casa é considerar todas as casas como minha. E, quando nos lembramos das “casas”, dos “apostos”,

aprendemos a “morar” em nós mesmos. Essas inúmeras formas de habitar que desenvolvo no próximo capítulo.

6 REMESSAS: FORMAS DE HABITAR

As últimas semanas de trabalho de campo, no Senegal, foram intensas. Precisei voltar em muitas casas ou reencontrar famílias para pegar remessas que seriam entregues no Brasil. Prometi que, logo ao chegar ao Brasil, após passar alguns dias com a minha família em Porto Alegre, entregaria as remessas (roupas, calçados, cremes, bijuterias, artesanato) em Passo Fundo. No aeroporto de Addis Abeba, na Etiópia, encontrei senegaleses em deslocamento do Brasil temerosos com a possibilidade de levar o coronavírus às suas famílias no Senegal. Na aeronave as restrições e assepsia pareciam conferir sentido à preocupação dos senegaleses e às informações que chegavam do Brasil pelas redes sociais. Amigos e amigas brasileiras (pelas redes sociais) alertavam-me de que, conforme as orientações das autoridades sanitárias brasileiras, pessoas que chegassem do exterior deveriam fazer uma quarentena de quinze dias. Na segunda quinzena do mês de março de 2020, quando cheguei ao Brasil, iniciaram as estratégias de isolamento social promovidas pelos governos. Nesse período, quase que diariamente, eu recebia por *WhatsApp* mensagens de senegaleses interpelando-me se já estava no Brasil ou quando retornaria para Passo Fundo. Mesmo depois de 18 meses de meu retorno, eu ainda não tinha voltado a Passo Fundo. Ao longo desses meses fiquei sempre com a esperança de que a pandemia acabasse ou de que houvesse um período mais favorável do ponto de vista sanitário. Isso não ocorreu e tampouco parecia se vislumbrar em um período próximo.

Nesse período de 18 meses (de março de 2020 a setembro de 2021), fiquei deslocando-me em Porto Alegre pela casa de familiares, amigos e amigas. Quando circulava pelas ruas da cidade, eu encontrava muitos senegaleses que, mesmo ao me verem pela primeira vez, ficavam impressionados quando eram cumprimentados em *wolof* ou mostrava uma moeda de FCFA (moeda senegalesa). Em uma dessas ocasiões, um senegalês pediu-me que lhe desse a moeda de 50 FCFA. Há anos que não retornava ao país e gostaria de tê-la consigo. Era importante para ele e lhe dei.

Uma vez ou outra, ao me deslocar pelo centro, eu o encontrava. Nos meses seguintes, observei que ele portava um *sene khalis* (colar valioso) com a imagem de Amadou Bamba. Lhe interpelei onde eu poderia comprar e disse que me daria um de presente. Dias depois, retornei e ele fez questão de, não só me entregar, mas colocá-lo em meu pescoço. Perguntei por que estava me dando aquele *sene khalis* (tendo em vista que, com a pandemia, as vendas estavam fracas e ele teria dificuldade em comprar outro) e salientava que, como *bayefall*, ele precisa fazer *jëf, jël* (agir/receber), pois estive em seu país. Assim como lhe dei a moeda sem pestanejar,

ele encontrava alguma forma de me retribuir (mais que a moeda) a visita ao Senegal. Ele precisava fazer essa entrega, já fazia algumas semanas que eu havia dado-lhe a moeda, não podia esperar.

Após seis meses de retorno do trabalho de campo no Senegal, se, por um lado, fiquei procurando um momento ideal que pudesse entregar as remessas presencialmente, por outro, recebia pedidos para que as enviasse pelo correio ou malote da rodoviária de Porto Alegre para Passo Fundo.

A remessa é uma luta constante para que o tempo não vença, sob pena dela perder a validade. A ausência das remessas, na espera de um momento ideal, pode enfraquecer os vínculos familiares e, da mesma, demonstrar minha ausência de generosidade. As remessas dos senegaleses não podem aguardar, são arranjos familiares que necessitam delas. Com o trabalho de campo, especialmente pela participação na *dahira* e por ter morado na pensão, interpelava-me sobre as formas de envio de remessas às famílias no Senegal. Como essas pessoas em deslocamento transnacional participam do processo de reprodução das suas famílias? Responder a essa questão caminha na lógica de que as remessas não estão baseadas somente na acumulação de dinheiro, mas no investimento nas relações familiares.

Neste capítulo, abordo como a remessa de materialidades (dinheiro, presentes, pessoas, visitas, ideias) cria formas de os senegaleses e senegalesas em deslocamento transnacional habitarem a *keur*, implicando em inúmeros desafios para que esse envio seja realizado. O capítulo está compreendido em quatro partes. Na primeira, desenvolvo como as remessas são compreendidas nos estudos de deslocamentos transnacionais, ressaltando como o dinheiro estabelece os vínculos de habitação nas casas. Na segunda, como meu deslocamento, diferentemente de os senegaleses, foi incentivado, implicando em hospitalidade. No terceiro momento, abordo a importância do *serithieu* como uma dádiva aos amigos e familiares. No quarto, trato minha visita às famílias senegalesas como uma forma de remessa.

6.1 REMESSAS DE MATERIALIDADES

No início de cada mês, em Passo Fundo, desde os primeiros horários da manhã até o final da tarde, muitos senegaleses procuravam a *lan house* Bra-Sen (ao lado da Mama África, em Passo Fundo) para fazer remessas de dinheiro às suas famílias. Nesses dias, eu costumava passar grande parte do dia tomando chimarrão em frente a pensão, dividindo-o com Aliou Thiam (proprietário da *lan house*).

A transação da remessa, um processo aparentemente simples, é realizado a partir do CPF do remetente, passaporte válido, comprovante de residência e carteira de trabalho ou de motorista, em site empresa de dinheiro (Remessa Expressa). Esse envio pode ser realizado via internet pelo celular (em aplicativos como Western Union, Orange Money) ou computadores, como muitos o faziam. Contudo, mesmo com essas facilidades, a *lan house* ainda era ainda muito procurada. Para muitos senegaleses, há receio de não saberem operar os aplicativos e, então, perderem o dinheiro. O serviço prestado por Aliou ainda era considerado, por muitos, como seguro. Em pouco tempo (menos de uma hora), o dinheiro já estava disponível às famílias no Senegal. O remetente envia à família no Senegal um código que, de posse de um documento de identificação, pode retirar o dinheiro. O saque é realizado em lojas e bancas que estão localizadas por quase todas as ruas e estradas das cidades. São facilmente encontradas. Parece um processo simples. Enviou aqui e, em poucos minutos, chegará lá. Distâncias longas percorridas em pouco tempo.

Aliou Thiam, em um desses dias de expressivo volume de remessas, explicava-me, em entrevista não gravada, as responsabilidades assumidas pelos senegaleses nos deslocamentos transnacionais e a importância das remessas. Afirmava que quando os senegaleses emigram, as responsabilidades com as famílias não cessam. O número de senegaleses, especialmente nesse período do mês, em frente a *lan house*, dá a dimensão da importância dessas remessas à organização do cotidiano das famílias.

As remessas são compreendidas neste trabalho como formas de cuidado transnacional, definido por Baldassar (2007, p. 279), aquele feito por transmigrantes separados de suas famílias por longos anos e enormes distâncias para administrar a preocupação, implicando em inúmeras práticas contínuas. O cuidado transnacional é baseado em um conceito ideacional de relações familiares e de parentesco parecido com o étnico, nacional e de identidades e relacionamentos diaspóricos. Essas identidades familiares e relações de parentesco podem ser mantidas ao longo do tempo e da distância e não são, necessariamente ou completamente, determinados por localidades particulares ou por fronteiras estatais, que podem incluir remessas financeiras, apoio emocional e moral, caracterizados por diferentes graus de comunicação e interação (*ibid.*).

Esse cuidado entre mobilidade e proximidade, a partir do pensamento de John Urry (URRY, 2002), pode ser compreendido em quatro tipos de viagens, como: a) o movimento físico de *objetos* que são trazidos aos produtores ou consumidores cujas viagens físicas podem ser conseqüentemente reduzidas; b) viagem imaginária para ser transportado para outro lugar

através das imagens de lugares e pessoas encontradas em rádio e TV; c) viagem virtual que permita a participação em tempo real pela internet, transcendendo os limites geográficos da distância; d) viagens físicas e corporais que, para muitas pessoas em deslocamento, tornou-se modo de vida (*ibid.*, p. 256).

Neste capítulo, dentre as inúmeras formas de cuidado à distância, abordo as remessas em suas várias dimensões. Essas remessas às famílias em seus países são fundamentais em sua organização social e econômica das despesas e manutenção da origem do sujeito migrante no agregado familiar (CANALES, 2004, p. 139). Procuo pensar que as remessas têm um elemento importante além da sua dimensão econômica (COHEN, 2011; CANALES, 2004; BALDASSAR, 2007; MACHADO; SABELINI, 2011; DIAS, 2012). Para Cohen (2011, p. 103), as remessas possuem um valor social, pelas formas em que seu espaço é criado, interligando os que estão em deslocamento e aqueles que ficaram no país. Ainda para esse autor (*ibid.*, p. 104), os emigrantes que fazem remessas não são motivados por uma força incipiente para agir; eles escolhem fazer, porque ganham socialmente através de suas ações (com o polimento do status), na comunidade de envio e suas famílias. Não acredito que a remessa seja uma escolha individual, mas uma prática social (PAGE; MERCER, 2012, p. 4) que envolve muitos desafios para que a remessa chegue ao seu destino.

Meus dados etnográficos exemplificam os desafios desse envio que envolve dificuldades e sofrimento, considerando que as remessas estruturam os arranjos familiares no Senegal. Moradias em pensões, com pessoas que não são muçulmanas (conforme abordei no capítulo quatro), colocavam em risco a obediência as tradições religiosas e à cultura senegalesa, como um dos objetivos economizar no seu custo de moradia e priorizar a remessa. Machado e Sabelini (2011, p. 146) procuram pensar que, mais do que o sustento econômico, o fluxo de dinheiro através das remessas é uma forma articulada de parentesco para estruturar a família à distância.

Para Dias (2012, p. 51), tratando de os migrantes cabo-verdianos, as remessas desempenham dupla importância: a) como condição para manter esse movimento migratório no país; e b) como mecanismo para manter os vínculos sociais à distância; ou seja, preservam os laços entre os que ficam no país impedindo que a distância rompa definitivamente essa união. A circulação de dinheiro constitui-se como um “[...] substituto simbólico para essas relações que definiriam uma família” (MACHADO; SABELINI, 2011, p. 129) e, conseqüentemente, o projeto migratório pode fracassar pelo sumiço dos pais, gerando rompimento nos casamentos,

filhos abandonados ou inserindo-os em novas relações de parentesco em que as regras consanguíneas são flexibilizadas (MACHADO, 2007, p. 20).

As remessas, para além de sua dimensão econômico-financeira, são práticas particulares de prestação de cuidados transnacionais, também influenciadas por um sentido de obrigação (necessidade sentida), a partir de uma noção que é ligada a construções culturais de dever, papéis sociais e responsabilidades (BALDASSAR, 2007, p. 280). Na migração de os nimboran para Jayapura, em um deslocamento entre áreas rural e urbana, o sentido das remessas era estabelecer e preservar a interdependência de longo prazo com parentes e outros, aumentando o prestígio social com símbolos de reciprocidade, respeito mútuo e identidade no pagamento de dívidas sociais (RUMBIK, 1983, p. 86). Em Cabo Verde, o envio do que eles denominam de encomendas não é uma obrigação unilateral do emigrante, mas também de familiares e amigos, criando um movimento circular alimentado pela reciprocidade entre pessoas distantes (LOBO, 2012, p. 34). Compreendo as remessas, conforme Sahlins (1997, p. 108), como trocas bilaterais (algo semelhante à reciprocidade costumeira entre parentes) que mostram aspectos de um sistema de prestações totais que acrescenta valores sociais para determinadas transações, a partir da dimensão material da circulação de pessoas, direitos e cuidados.

Essas remessas, realizadas por emigrantes internacionais, segundo Dionge, Sow e Timera (2017, p. 42), são um potencial de investimento internacional que impulsiona o desenvolvimento do país e, além disso, sua família tem as esperanças renovadas na melhoria das condições de vida e no futuro dos membros mais jovens. Riccio (2005, p. 99), nessa mesma linha, considera que as remessas são um símbolo fundamental da lealdade dos imigrantes com a família não imigrante e seu país. As afirmações feitas logo acima devem ser abordadas com cautela para não cair no moralismo de que os emigrantes africanos (com múltiplas obrigações com sua família e comunidade) devem fornecer apoio tanto aos parentes como ao país de forma geral, a tal ponto que, conforme Bakewell (2007, p. 33), um pedido de cidadania no país de assentamento (rompendo os vínculos com seu local de origem sem apoiar seu desenvolvimento) seja considerado um problema.

Procuro pensar as remessas como um sistema de trocas de materialidades entre senegaleses, senegalesas e suas famílias, inspirado em Mauss (2003), fundamentada em um sistema de troca entre coisas, pessoas, instituições que, nesses deslocamentos, estão envolvidas gentilezas, favores e serviços que implicam muitos desafios. Não é um sistema de troca orientado por coisas úteis economicamente. O sistema de troca, associado ao crescimento, quase sempre está atrelado ao desenvolvimento, baseado nos bens, acumulação ou troca de

serviços para interesses privados (SABOURIN, 2011, p. 25). Porém, é um sistema de trocas, feito pelas pessoas em deslocamento transnacional, que enfrenta muitos desafios para que seja efetivado.

Os autores Inda e Rosaldo (2002, p. 32), que se dedicam a entender os deslocamentos das materialidades, mencionam que elas exigem algum tipo de infraestrutura material — desde estruturas jurídicas, estratégias governamentais e mecanismos regulatórios até rodovias, rotas de aviões e tecnologias de comunicação — para se mover. Da mesma forma, essa mesma infraestrutura (ou a falta dela) pode servir para limitar e restringir a mobilidade. Os fluxos globais, então, não podem ser apreendidos adequadamente sem alguma atenção aos diversos mecanismos que os habilitam ou impedem (*Ibid.*). A remessa dessas materialidades envolve sofrimento e vulnerabilidades que exigem investimento e esforço dos senegaleses e senegalesas em deslocamento e de suas famílias.

6.2 CONSTRUINDO O DESLOCAMENTO AO SENEGAL PELA DAHIRA MOURID

Quando um senegalês relata seus deslocamentos (desde aqueles realizados pelo Brasil quanto para sair do Senegal) esses são recheados de incertezas, documentos e comprovações. Aquela ideia tão enaltecida de uma globalização que permitiria a livre circulação de mercadorias, pessoas e capitais parece não se configurar (FASSIN, 2011). Quando eu estava na Mama África, sentado em minha cama, preparando minha viagem ao Senegal, Massamba Seye entrou no quarto. Sobre a cama, estavam alguns documentos e o passaporte brasileiro que parecia reluzir aos seus olhos. “Meu sonho é ter passaporte brasileiro, eu vou passar três meses na Inglaterra, depois volto para o Senegal para ver a minha família, depois vou para o Canadá, agora só com passaporte senegalês (e sem a permanente) não posso nem sair do Brasil” lamentava ele.

Essa mobilidade proporcionada pelo passaporte dá a dimensão do que Inda e Rosaldo (2002, p. 30) definiram como práticas materiais: infraestrutura, instituições, mecanismos regulatórios e estratégias governamentais que tanto podem produzir ou impedir o movimento. Analisando a relação entre hospitalidade e hostilidade, Borges (2015, p. 226) menciona, a partir de seus estudos na África do Sul, os desafios que estamos cotidianamente habituados na complexidade do mundo quando fazemos etnografia com a política de segregação em que o Estado impede a hospitalidade. É, importante, nesse sentido, que nós, antropólogos, questionemo-nos sobre nossa hospitalidade no trabalho de campo.

Esta pesquisa, desde seu início, teve como propósito uma etnografia multissituada entre dois territórios que se complementam, Dakar (Senegal) e Passo Fundo (Brasil), obedecendo aos fluxos dos senegaleses por esses dois países. A pesquisa multissituada é construída em torno de cadeias, caminhos, fios, conjuntos ou de locais justapostos, em que o etnógrafo estabelece presença física, a partir de uma lógica explícita de associação entre esses lugares como argumento da etnografia (MARCUS, 1995, p. 105). Meu objetivo, ao desenvolver parte da pesquisa de campo no Senegal, era encontrar os fios que ligavam os lugares habitados pelos senegaleses em seus deslocamentos (como a Mama África e *dahira mourid*) com a *keur* (casa).

Entretanto, com os cortes nos recursos dos órgãos de fomento à pesquisa, a partir do ano 2019, eu já descartava o campo no Senegal. A CAPES e o CNPq não disponibilizam recursos para pesquisa de campo no exterior e a única alternativa era a FAPESP, por dois caminhos. O primeiro, era com meu projeto de pesquisa que, embora tivesse obtido parecer excelente, sendo considerado original pela sua relevância acadêmica e social, não foi contemplado com financiamento, especialmente porque eu já era bolsista da CAPES. O segundo era a partir da destinação de recursos do Projeto Jovem Pesquisador, intitulado “Processos de constituição de sujeitos em contextos africanos: diferenciações, iterações, interseccionalidades”, coordenado pela professora Iracema Hilário Dullely, orientadora desta pesquisa. É importante salientar que esta pesquisa, ao tratar de África francófona, considerada prioritária no projeto, permite a comparação entre processos de constituição de sujeitos em contextos lusófonos, francófonos e anglófonos. Foi com base nesse argumento que solicitamos o financiamento da viagem de campo à agência de financiamento. O final do primeiro semestre de 2019 já se anunciava e ainda não tínhamos o deferimento da FAPESP.

Já pensava, no segundo semestre de 2019, após a saída da Mama África, em constituir outro campo de pesquisa em Porto Alegre ou São Paulo. A *Journée Khassida* (encontro da irmandade *muridiyya* apresentado no capítulo dois) permitiu identificar senegaleses que se deslocaram de Passo Fundo a São Paulo; enquanto a viagem à Porto Alegre, para a renovação do passaporte dos senegaleses (também discutida no mesmo capítulo), possibilitou identificar os deslocamentos dos senegaleses entre Passo Fundo e a capital gaúcha.

As cidades de Porto Alegre e São Paulo, a partir dos dados etnográficos obtidos até aquela data, poderiam ser campos de pesquisa para compreender os deslocamentos dos senegaleses pelo Brasil e suas constituições familiares. Nas semanas seguintes, após a viagem de renovação dos passaportes dos senegaleses na capital gaúcha, em junho de 2019, eu comentava, na *dahira* Moukhadimatoul Khidma Toubá, em Passo Fundo, sobre as viagens à

Porto Alegre e à São Paulo. Salientei que encontrei senegaleses e senegalesas que um dia moraram em Passo Fundo e que, portanto, fazer a pesquisa nessas capitais seria uma alternativa, tendo em vista a dificuldade de financiamento do trabalho de campo no Senegal. Moustapha Babou, senegalês que mora em Passo Fundo desde 2015, percebendo meu desânimo, disse: “você brasileiros desistem muito fácil das coisas, a gente sai do Senegal sem saber como chegar no Brasil, fica aqui sem dinheiro, sem saber a língua, tu tem que acreditar e pedir para Cheikh Amadou Bamba, ele vai te ajudar”. Ele estava se referindo ao que se denomina em *wolof* de *jom* (garra, orgulho, valentia), como uma característica importante ao deslocamento.

A história de vida de Amadou Bamba, com seus deslocamentos por África, era constantemente lembrada pelos *mourids* como alguém com *jom*. Quando os *mourids* relatavam suas dificuldades dos deslocamentos, seja aqueles realizados pelos continentes europeu ou americano, como ao africano, buscavam os exemplos de Amadou Bamba. Moustapha mencionava que as dificuldades eram promotoras de grandes transformações em nossas vidas. “Serigne Touba passou por muitas dificuldades em sua migração, ele nunca desistiu, a gente nunca pode desistir, ele sempre está com a gente”⁹⁷. Novamente, eram retomadas as condições do período em que Amadou Bamba esteve exilado pelos colonizadores franceses no Gabão, em uma cela em condições adversas, e nunca desistiu. Eu também não deveria desistir.

Uma *ziyâra* (visita piedosa de um *marabout*) foi decisiva no destino do trabalho de campo no Senegal. A *ziyâra* com os deslocamentos transnacionais dos senegaleses e a transnacionalização das irmandades passaram a incorporar a *hàddiya* para homenageá-lo (IGLESIAS, 2014, p. 251). É importante salientar que a *ziyâra*, embora tenha seu auge no final do ano em Touba, é construída, na *dahira*, ao longo do ano com a visita dos *marabouts*.

Os *mourids* em deslocamento pelo mundo promovem uma aceleração na circulação da mensagem religiosa que é exportada onde exercem suas atividades econômicas, cruzando fronteiras e inovando na constituição de um saber religioso descentralizado que, ao mesmo tempo que permanece vinculado à Touba e a um corpo de práticas religiosas recompostas em vários territórios, está em constante negociação entre a hierarquia e tradição de um lado, e os imigrantes de outro (BAVA, 2003. P. 151). Nessa negociação, está a *ziyâra* dos *marabouts* que, para Bava (2003, p. 152), tem o objetivo de supervisionar a comunidade *mourid* fora dos limites da cidade sagrada. Para o amigo Abou Kara, senegalês que morava em Passo Fundo, a *ziyâra*

⁹⁷ Entrevista com Moustapha Babou em 2019, em Passo Fundo.

dos *marabouts* é uma forma de cuidado para orientá-los no caminho correto e para que não percam a fé⁹⁸.

A *ziyâra* de Serigne Khadim Fall (descendente de Cheikh Ibrahima Fall — fundador dos *bayefall*) ocorreu em abril de 2019 na *dahira* em Passo Fundo. Serigne Khadim Fall chegou acompanhado de outras pessoas, ainda com o *kourel bayefall* em andamento, e se sentou em um colchão colocado às pressas no chão. Ele conversava em português com as esposas brasileiras que estavam na sua frente sobre a importância do casamento. Serigne fez um discurso em *wolof*, traduzido por Moustapha Diagne, que abordava a importância da mulher no islã. Pedia aos senegaleses que ajudassem suas esposas em casa para harmonia da família. Que elas eram importantes para seus maridos e ele estava feliz em revê-las. Muitas mulheres já o tinham visto há dois anos antes na *dahira*. Após, os outros *mourids* dirigiam-se a ele fazendo reverência e conversando com ele.

O senegalês Khassim Mbaye, que mora a 100 km de Passo Fundo, um dos organizadores da *ziyâra*, explicava-me a importância desses líderes religiosos em deslocamento pelo mundo. Lembrou que por volta de 1980 os senegaleses que migravam tinham muita dificuldade (burocrática e financeira) de retornar ao país e os *marabouts* os ajudavam a manter o vínculo. Serigne Khadim Fall estava em Passo Fundo ouvindo os desafios dos *mourids* na cidade e desejando que pudessem visitar suas famílias no país. Essas visitas são importantes por sua dimensão simbólica, espiritual e organizacional ao promoverem a *dahira* (RICCIO, 2007, p. 85).

Em certo momento Serigne apontou para mim pedindo que fosse em sua direção. Fiz uma reverência colocando minha cabeça em seus pés. Ele agradeceu enquanto Moustapha Diagne (tesoureiro da *dahira* à época) explicava minha presença: que eu estava fazendo minha pesquisa de doutorado, que fazia *hàddiya* na *dahira* e que estava tentando viajar ao seu país em setembro. O Serigne afirmou que tudo isso não seria em vão, pois Amadou Bamba recompensar-me-ia com saúde e dinheiro. Serigne pediu-me que, quando fosse à Touba, ficasse em sua casa e reiterava que logo eu estaria em seu país⁹⁹.

⁹⁸ Entrevista com Abou Kara em 2019, em Passo Fundo.

⁹⁹ Eu não cheguei a ficar em sua casa, mas fui visitá-lo em Touba. A casa de Serigne Khadim Fall fica a poucas quadras da de Ousmane Bayefall, que, como conheci no aeroporto de Guarulhos (SP) quando nos deslocávamos ao Senegal, disponibilizou-se a me acompanhar. Seguimos caminhando por dez minutos até encontrar uma grande casa, a Keur Cheikh Ibrahima Fall (casa do fundador dos bayefall), que ocupa a quadra inteira. Ousmane explicava-me que ali vive Serigne Amdy Modou Menda Fall (khalifa geral), a maior autoridade religiosa dos bayefall; que as casas do entorno, como a de Serigne Khadim Fall, pertencem aos descendentes de Cheikh Ibrahima Fall. Encontrei Khadim em uma casa simples e ainda em construção, sentado sobre um colchão no chão, tal como o havia encontrado anteriormente na *dahira* em Passo Fundo. Apresentou-nos sua segunda esposa que nos trouxe café *touba*. Estava muito feliz em me rever. Parecia não acreditar que eu estava ali. Fez ligação de vídeo aos

Quando Khadim Fall convidou-me, ao saber de minha participação na *dahira*, para ir à sua casa em Touba, notei a euforia dos *mourids*. Com esse convite, ainda sem entender, observei que muitos demonstravam felicidade e cumprimentavam-me com o balançar de cabeça. Agradei ao *marabout* e retornei ao local que estava sentado. Moustapha Babou, senegalês que estava ao meu lado, parabenizava-me pela viagem ao Senegal. Eu salientava que eu não sabia se iria, já que não tinha confirmação do financiamento, mas os *mourids* tinham convicção. Consideram Khadim Fall um “*marabout* muito poderoso, se ele disse para ficar na casa dele em Touba, então tu vais para o Senegal. Se ele convidou ele tem certeza!” (Moustapha Babou). Naquele dia, ao final da noite, por *WhatsApp* recebi mensagem de Abdoulaye Mbaye (um *bayefall*) informando que

[...] a gente está muito feliz com tudo que tu estás fazendo, integrado com a gente, ficando sempre com a gente, desde que eu conheço você [2015], você nunca deixou de ir com a gente, de apoiar a gente, muito obrigado e para tudo que você precisar, a gente sempre vai estar aqui.

Parecia que houve uma autorização espiritual à pesquisa no Senegal. A suspeita sobre minhas intenções na *dahira*, a partir da *ziyâra* de Serigne Khadim Fall, passou à preocupação com interpelações sobre o desenvolvimento da pesquisa: “está entendendo tudo?”, “tem alguma dúvida?”. A FAPESP, meses depois, confirmou o financiamento da pesquisa ao Senegal.

Na *dahira* e na Mama África, eu comentava que iria ao Senegal nos próximos meses e, com frequência, recebia, como questionamento, a pergunta sobre se eu já havia comprado a passagem. Com a negativa, justificando que estava analisando melhores preços e período, percebia uma desconfiança em relação à viagem. Esse é o contexto de muitos senegaleses documentados, construir as condições para ir ao Senegal, o que pode ocorrer, ou não, por inúmeras razões, como condições financeiras ou negociações no emprego. Isso também poderia ocorrer comigo.

Quando anunciei que as passagens haviam sido compradas, iniciaram-se dois processos complementares e concomitantes na Mama África e na *dahira*. Na pensão, Odete ainda desconfiava se eu realmente iria ao Senegal. Chamou-me no quarto para entregar os comprovantes em um envelope “tu vais mesmo ao Senegal? Não quero nem pensar, até lá, tu desistes”, afirmava ela. Só admitiu a viagem quando guardei meus pertences para lhe entregar

bayefall de Passo Fundo, para que soubessem que eu realmente estava em sua casa. Os *bayefall* também estavam surpresos. Queriam saber se estava achando Touba bonita e gostando da cidade e se estava sendo bem tratado. Foi uma visita rápida com a promessa de que eu voltaria para entrevistá-lo. O que não ocorreu.

o quarto. A desconfiança não era por preconceito com o Senegal, mas decorrente da dificuldade dela em aceitar a partida dos inquilinos. Ela queria sempre todos na casa. Parecia, guardado os devidos contextos, como quando eu saía de uma *keur* (casa) no Senegal rumo à outra cidade.

Novamente, estava organizando os meus pertences, tal como em 2018, quando mudei-me para São Carlos (São Paulo). Havia pedido, semanas antes, para que a mãe de uma amiga guardasse roupas e utensílios de cozinha em sua casa. Lembrei-me do dia em que Madiba Gasama (morador do quarto seis), costureiro autônomo, quando retornou ao Senegal semanas antes, desfez-se de grande parte de seus pertences na pensão. Doou à Odete um cobertor forrado para piquenique no parque, ela disse que guardaria para ele, no entanto, ele insistiu que aquilo não era mais dele, pertencia a ela. Deu-lhe um guarda-sol e ela disse que guardaria em sua sala para quando voltasse, porém, ele pediu que ela usasse. Ele deixou na cozinha, para uso coletivo, facas e colheres. No outro dia, horas antes da partida de seu ônibus, Odete apareceu para levá-lo à rodoviária.

O que eu pretendia guardando potes, panelas, talheres e cobertores se ele, que voltaria em três meses, estava doando? Deixei na casa da mãe da amiga somente algumas roupas de inverno. Comecei a limpar o quarto e a distribuir entre os senegaleses tudo o que eu tinha. Ao retirar as roupas dos cabides, percebi que eram muitas e distribuí cinco para cada senegalês. Massamba disse “nunca usei isso, porque no Senegal só pegava a roupa e atirava no roupeiro. Aqui no Brasil, como não tenho mãe, será muito útil”. Ao final da noite, presentiei cada senegalês com duas pulseiras de couro. Massamba disse que não servia, pois, seu pulso era pequeno, mas, mesmo assim, não poderia recusar. Cheikh, ao receber as pulseiras agradeceu: “isso é muito *bayefall*”. Zelmane Diaby, ao receber as pulseiras disse, “eu deveria te dar algo em troca, para levar ao Senegal, mas não tenho dinheiro para comprar nada”. Minutos depois, estava na porta do meu quarto com uma roupa *were wolof* (traje típico senegalês) sua. “Você precisa ter uma no Senegal” entregava-me com vergonha.

Aos senegaleses e senegalesas da *dahira mourid*, informei sobre a data da viagem no dia do *Eid ul-Adha* (festa do sacrifício) ou *tabaski*, como era costumeiramente identificada¹⁰⁰. A *tabaski*, em Passo Fundo, é realizada tradicionalmente em um ginásio, o que permitia um dia de atividades esportivas, lúdicas para as crianças (em quadra de esporte e brinquedos) e gastronômicas. O objetivo principal da festa é fazer o sacrifício de um animal, segundo o rito

¹⁰⁰ No calendário muçulmano, há duas festas importantes: o *eid aladha*, também chamada de “a grande festa”, que começa no 10º dia do mês de *dulija*, e a festa da quebra do jejum, *eid alfitr*, após o encerramento do Ramadã, “[...] a pequena festa” (MIEHL, 2005, p. 39). A festa do sacrifício está relacionada com a memória do sacrifício de Ibrahima, que entregou seu filho Ismael a Deus (*ibid.*).

islâmico, para alimentar toda a comunidade (MIEHL 2005, p. 39). Essa festa, por dificuldade em locação de espaço, foi realizada semanas depois, reunindo os muçulmanos da região de várias nacionalidades (marroquinos, líbios, palestinos, sírios, senegaleses, argentinos, sudaneses, bengaleses, irlandeses, congolese e guineenses). Contudo, o dia contou com algumas celebrações.

Era um dia frio do mês de agosto de 2019 quando caminhei da pensão em direção ao Parque da Gare (parque central da cidade), para participar da oração de Eid ul-Adha, conduzida pelo imã (líder religioso muçulmano) Radwan Jehani. Quando cheguei, ele já estava fazendo uma oração, que combinava a história da *tabaski* com a do profeta Ibrahim. Essa oração, denominada de festiva, é realizada na mesquita (MIEHL, 2005, p. 39); porém, a quantidade de muçulmanos esperada nesse dia exigia um local maior, como o parque.

Fiquei a uma certa distância, observando os muçulmanos fazendo a ablução com a água gelada dos bebedouros. Alguns chegavam com seu tapete, enquanto outros eram convidados a orar em tapetes compartilhados. Não havia tapete para todas as pessoas e fiquei me perguntando se participava ou não. Aymerou Diakhate (presidente da *dahira* Mouhadimatoul khitma Touba Passo Fundo) ao se postar para oração, chamou-me para que dividisse com ele seu tapete. Retirei o calçado e notei o piso tão frio que parecia molhado. A oração havia terminado, e ficamos conversando. Expliquei-lhe que já havia comprado a passagem ao Senegal e ele disse que tínhamos que comemorar.

Os muçulmanos da cidade de Passo Fundo organizaram um café coletivo, com bolos, pães e bebidas típicas de cada país. Os senegaleses levaram café *touba* e *beignet*. Aymerou pediu-me que servisse o café. Os muçulmanos, após a confraternização, foram para suas casas, para preparar o almoço da *tabaski*, Aymerou convidou-me para almoçar na *dahira* e informar a todos que eu iria ao seu país. Na chegada recebi uma xícara de café *touba* e entreguei para Bayezale Diop uma garrafa térmica em doação à *dahira*. Os preparativos para *thiebou guinar* (arroz com legumes e frango) estavam sendo organizados. Sentei-me em frente a uma bacia para descascar alhos com Pape Nguer. Informei que iria ao Senegal e a mesma pergunta se repetia, “mas você já comprou a passagem?”. Com a afirmativa do dia, começava outro movimento, “mas você vai com quem?” Essas duas perguntas foram feitas em diferentes contextos e por várias pessoas ao longo dia. Porém, minha viagem foi debate central na *dahira*.

Eu informava sobre a viagem e, ao mesmo tempo, despedia-me de algumas pessoas que provavelmente não teria outra oportunidade de reencontrar. Isso os deixava confusos. Havia um intervalo de mais de um mês para o embarque, então por que eu estava despedindo-me? Eu

pretendia passar algumas semanas em Porto Alegre e também viajaria a São Carlos, para assinar documentos para FAPESP. A reunião, de um caráter festivo e alegre, tornou-se objetiva e pragmática com muitas perguntas às quais eu não tinha resposta: “Quem vai contigo?”, “O aeroporto é longe de Dakar, como tu vais fazer?”, “Tu vais ficar na casa de quem?”, “Qual a cidade que tu vais ficar?”, “Não pega taxi, logo vão ver que tu não és senegalês, vão te cobrar muito caro”. Minha ausência de respostas aumentava a ansiedade deles. Moustapha Diouf (sem retornar ao país desde 2016) afirmou: “tu vais no nosso país, eu não sei quando eu vou voltar ao Senegal, não tenho dinheiro, não tenho [documento] permanente, quando alguém pode ir a gente tem que fazer tudo que pode para ajudar”.

Na tentativa de vislumbrar respostas aos questionamentos feitos, uma rede de contatos constituía-se: “meu irmão é taxista, ele pode te pegar no aeroporto”, “minha família não mora em Dakar, mas eu tenho um irmão que pode te receber”, “em novembro eu vou chegar no Senegal, pode ficar comigo na minha casa”. Perguntaram se eu queria dizer alguma coisa e, com olhos lacrimejados, quase soluçando, agradei todo o apoio e carinho recebido. Bayezale Diop pediu que Moustapha Diagne registrasse no caderno a garrafa térmica que havia doado. Mbaye Fall, responsável por fazer os registros audiovisuais da irmandade, pela minha generosidade em doar a garrafa, ressaltava “você é um homem de *tèranga*”.

Ao despedir-me na Mama África, tendo em vista que nos próximos dias sairia de Passo Fundo rumo a Porto Alegre, os questionamentos feitos na *dahira* repetiram-se. Odete, assim como fizera no dia em que Madiba Gasama foi ao Senegal, não apareceu durante a manhã. Minutos antes do horário de minha viagem, ela apareceu para me levar à rodoviária e disse que, assim como os senegaleses estavam ajudando-me com lugar para ficar no Senegal, também queria ajudar-me e me deu dinheiro. É com essa malha de relações que teci que o deslocamento ao Senegal foi construído. Porém, nesse deslocamento, é importante compreender o que cada um leva em sua bagagem.

6.3 O SERITHIEU E A RECIPROCIDADE DO PRESENTE

Em julho de 2019, eu comprava minha passagem ao Senegal e três senegaleses tinham intenção de viajar comigo. Assguede Ndiaye, presidente da federação das *dahiras* do Rio Grande Sul, também estava organizando sua viagem para o mês de setembro ou outubro, para cidade de Touba. Viajaria sozinho, sem sua segunda esposa brasileira e seus dois filhos, para visitar sua primeira esposa e família. Já havia negociado, no trabalho, a dispensa de três meses. Porém, aguardava a melhor data para se ausentar da empresa. Bayezale Diop, profissional da

construção civil, casado no Brasil com Aida Gueye (senegalesa), com a qual possui um filho, pretendia também viajar sozinho em setembro e retornar em janeiro. Assim como fez em outras viagens ao país, ele ficaria meses visitando seu primeiro filho de sua ex-esposa, mãe e irmãos, na cidade de Ngaye Méckhé, e depois retornaria à mesma construtora. Abdoulaye Mbaye, casado com uma brasileira, com a qual tem um filho, planejava viajar em dezembro para passar três meses em Diourbel com sua primeira esposa (senegalesa), dois filhos, mãe, irmão, irmã e cunhada.

Como escolher a data da viagem? A maioria dos imigrantes nimbora visita a casa por motivos socioculturais, como participar de cerimônias de casamentos, batismo, visitar parente doente ou para se casar (RUMBIK, 1983, p. 70). Os senegaleses *mourids*, ao organizar sua viagem, consideram, primeiro, a visita às famílias e, caso seja possível, conciliar com o calendário religioso da *muridiyya*. Nos meses de setembro e outubro, período mais disputado em razão do Grand Magal de Touba, as passagens aéreas precisavam ser compradas antecipadamente para não pagar preços exorbitantes.

Minha intenção era viajar ainda em setembro para observar os preparativos do *Grand Magal* de Touba (maior celebração muçulmana do país) em outubro. As datas das viagens de meus amigos não coincidiram, eu viajei antes, e eles seguiram depois. Assguede comprou passagem para o início de outubro, Abdoulaye para dezembro e Bayezale para quando eu já havia retornado daquele país.

A condição de estudante de doutorado e professor universitário, que se desloca ao Senegal com financiamento, para desenvolver uma pesquisa, posicionava-me em um grupo seleto da elite. As elites sempre estiveram conectadas atravessando fronteiras nacionais e possibilitaram as conexões transnacionais (especialmente pelos novos meios de transporte e comunicação) a uma classe de profissionais — como engenheiros de software, organizações feministas e enfermeiras — (BURAWOY, 2018, p. 62), que eu estava pontualmente incluído. Diferentemente do financiamento da minha viagem pela FAPESP, que cobria a passagem aérea e diárias, os senegaleses que visitam a família precisam arrecadar dinheiro para essas e outras despesas. Nessa elite, com os deslocamentos transnacionais incentivados, poucos senegaleses e senegalesas poderiam estar incluídos. A maioria dos meus amigos, amigas, interlocutores e interlocutoras enfrenta muitos desafios para visitar sua família no Senegal.

Seus deslocamentos são uma viagem para onde o lugar e o tempo é tudo, pois o que é experimentado é um evento ao vivo, programado para acontecer em condições específicas, em que a copresença envolve enfrentar o momento (URRY, 2002, p. 262). Esses eventos de

copresencialidade, que definem demandas de mobilidade em momentos específicos, são fundamentais para construir e manter capital através de obrigações (*ibid.*):

- a) sociais: “[...] ver pessoas específicas ‘cara a cara’, observar linguagem do seu corpo, para ouvir o que eles dizem, para atender suas demandas, para sentir as pessoas diretamente, para desenvolver relações extensas de confiança com os outros, para conversar como um efeito colateral de outras obrigações”¹⁰¹;
- b) de tempo: passar momentos de qualidade com a família, parceiro ou amante ou amigos;

Como dar conta dessa visita copresencial de modo a contemplar as obrigações sociais e de tempo? Os imigrantes africanos e asiáticos, em Portugal, em virtude da perda do poder de compra e desemprego, que evitam o envio de presentes, utilizam estratégias de sigilo sobre a circulação de pessoas e de bens nas formas de construção transnacional da família extensa (TROVÃO, 2016, p. 22).

Para os transmigrantes senegaleses e senegalesas construírem suas viagens dois obstáculos precisam ser superados: a) financeiros (custo da passagem e a necessidade de continuar mantendo as remessas de dinheiro durante sua visita no país); e b) burocráticos (não estão documentados para sair do Brasil e depois retornar). Dinheiro e documento são suficientes para fazer a visita copresencial à família no Senegal? Essa é uma resposta difícil, que eu não posso dar e os senegaleses e senegalesas dessa pesquisa tinham dificuldade em responder. A dificuldade está no alto custo da viagem. Moustapha Diagne (tesoureiro da *dahira* no período do trabalho de campo em Passo Fundo), explicava-me que sente muita saudade e que a presença física é o mais importante. Há o desejo de romper a *namnala* (saudade), mas isso tem um custo. Ele, que já foi aos países vizinhos ao Senegal à trabalho e que seu primeiro deslocamento transnacional foi para assentamento em Passo Fundo, menciona que não é fácil deixar sua família. Relatou que sua família o ajuda para que tenha mais opções e oportunidades, pois sabem que é uma viagem demorada.

Essas conexões à distância, durante os anos que estão no exterior, sangram os imigrantes que terão que tomar decisões importantes: visitar a família regularmente ou investir para adquirir propriedades e construir casas e empresas nos seus países de origem (GLICK SCHILLER, BASCH, SZANTON, 1995, p. 53). A necessidade da copresença tornam as viagens corporais essenciais para constituição da vida social e econômica e não é um complemento opcional, e, por isso, não é simples distinguir quais viagens são necessárias

¹⁰¹ “to see specific people ‘face-to-face’, to note their body language, to hear what they say, to meet their demands, to sense people directly, to develop extended relations of trust with others, to converse as a side-effect of other obligations”;

(URRY, 2002, p. 263). A decisão de uma viagem presencial tem um alto custo financeiro e social.

O senegalês ou a senegalesa, quando visita sua família no Senegal, precisa organizar um orçamento que pode variar de R\$ 10 a R\$ 20.000,00 (vinte mil reais), oscilando em virtude do tempo de permanência. Um senegalês, que trabalhava na lavanderia de um hospital em Passo Fundo, relatou em entrevista que investiu em torno de R\$ 15.000,00 (quinze mil reais) para passar os trinta dias de férias com a família. Um *bayefall*, que morava em Porto Alegre e trabalhava como ambulante pelas ruas, em conversa durante a *Journée Khassida* em São Paulo, em 2019, informou que não tem condições de ir ao Senegal tão logo, porque, para fazer a viagem e ficar três meses, precisaria de R\$ 16 mil reais (6 mil de passagens e mais 10 mil para custear os meses).

No cálculo exemplificado acima, estão elencados dois fatores importantes, que implicam nas possibilidades da visita e no tempo de permanência: as remessas de dinheiro e os presentes. As remessas para o Senegal, feitas ao longo do ano, precisam ser mantidas, sob pena de criar um conflito no cotidiano na família. Por isso, quanto maior for o tempo de permanência, maior deve ser o investimento para manter as remessas, tendo em vista que não estarão trabalhando. Assguede, ao decidir viajar, precisou de uma organização financeira prévia, para manter os 60.000 FCFA mensais. Os senegaleses, ao fazerem as remessas, têm os valores convertidos ao dólar e, posteriormente, ao FCFA no Senegal¹⁰².

Outro elemento importante, que eleva o custo da viagem, é o *serithieu* (presente). Quando eu embarcava no aeroporto de Guarulhos, rumo ao Senegal, estava apreensivo. Fazia um cálculo racional, a fim de minimizar os custos da viagem, para não ultrapassar o limite de 23 kg de bagagem. Porém, isso não parecia um problema aos senegaleses que aguardavam comigo para fazer o despacho das malas. A impressão que eu tinha, ao observar a quantidade de malas, era de que permaneceriam no Senegal por longos anos.

Ao questionar suas permanências no país, sabendo que a previsão não passava de três meses, interrogava-me silenciosamente: “tantas malas para passar um, dois ou três meses?”. É caro transportar tantas bagagens ao Senegal ou seria mais barato não as levar? O custo de uma

¹⁰² A moeda CFA (Comunidade Financeira Africana), fundada em 1946, é utilizada na União Econômica Monetária da África Ocidental (UEMOA), composta por Benin, Burkina Faso, Costa do Marfim, Mali, Níger, Senegal e Togo; e na União dos Estados de África Central (UDEAC), integrada por Camarões, República Centro-Africana, Chade, Congo, Guiné Equatorial e Gabão (GOUTTEBRUNE, 2002, p. 1036). A CFA, mesmo após a independência das colônias, ainda prevê uma paridade entre o franco e a moeda dos países dessas zonas, através da conversibilidade e homogeneização das relações entre eles (*ibid.*). No mês de setembro de 2019, quando desembarquei no Senegal, cada dólar equivalia a R\$ 4,20 (quatro reais e vinte centavos), ou seja, R\$1.000,00 reais correspondiam a 140.000,00 francos CFA.

viagem não é um cálculo racional baseado somente no dinheiro. O custo dessa bagagem é medido menos pela balança do *check-in* da companhia aérea e mais por familiares e amigos que, com a visita dos senegaleses e senegalesas, cobram deveres sociais e obrigações com o grupo e, mais do que tudo isso, que o deslocamento transnacional (apesar dos longos anos) não tenham os tornados *toubab* (branco), pois ainda têm generosidade expressa através do *serithieu* (presente). A bagagem tem um custo social que não pode ser monetizado.

Essas malas precisam de muito cuidado, pois contêm *serithieu* (presente). Cada um dá conta de guardar seus tesouros com a devida segurança. A minha mala contava somente com um cadeado (que vem junto como um *kit*). O que eu tinha de valioso na mala despachada? Nada, talvez algumas roupas. Os objetos que considerava valiosos, especialmente para o desenvolvimento da pesquisa (máquina fotográfica, notebook e documentos), estavam na bagagem de mão.

A mala dos senegaleses, em contrapartida, estava lacrada com plástico filme e com cadeados especiais. No desembarque do Aeroporto Internacional Blaise Diagne, em Dakar, minha bagagem e de um interlocutor senegalês (que conheci no Aeroporto em Guarulhos) foram interceptadas. Ele estava muito apreensivo, tinha medo de que sua mala tivesse sido violada. Em Passo Fundo, Porto Alegre e São Paulo, quando comentava sobre a viagem que faria ao Senegal, dentro de alguns meses, ouvia relatos sobre os *serithieu* (presente) perdidos nos aeroportos. As narrativas dão a dimensão da importância do *serithieu*.

Eles [funcionários do aeroporto] abrem a mala da gente. Eu comprei óculos, perfume e telefone celular para levar para família, juntei [dinheiro] por bastante tempo, fui comprando, aí peguei a mala no aeroporto e estava com o cadeado estragado.

Eu levei um monte de presente para meu pai, minha mãe, irmãos, crianças, eu estava há muitos anos sem ir ao Senegal, eu precisava levar presente.

Compreendi, considerando esse histórico, a preocupação do interlocutor ao ser chamado comigo no setor de migração. Expliquei que, provavelmente, o problema seria comigo “eu estou levando muitos remédios do Brasil, eles devem querer as receitas comprovando o uso”, mostrando-as em minhas mãos. Não eram os remédios.

Havia suspeita de droga em minha mala e, com os passaportes confiscados, fomos conduzidos para uma sala. O funcionário, que havia observado no sistema de raio-x algo suspeito, queria a confirmação na minha presença. Entendi rapidamente o que estava ocorrendo. Nas últimas semanas no Brasil, eu questionava aos amigos e amigas senegalesas o que eu poderia levar às suas famílias. Mencionavam que não precisava levar nada, somente alguma

coisa que eu quisesse, pois esse é o princípio da *tèranga*. Até que alguém me orientou para que levasse sucos tang. Comprei muitas caixas, muitas mesmo! Eles acreditavam que eu tivesse dificuldade com o sabor da água, o que não ocorreu.

O funcionário pediu que eu abrisse a mala e apontou às caixas de suco exigindo explicação. Eu ri com cara de “ah, é isso”. Abriu alguns pacotes cheirou e provou na ponta da língua. Não era nada do que ele suspeitava. Vasculhou por alguns compartimentos, pediu-me que fechasse a mala e saísse com ela. O interlocutor estava tão aliviado que, embora o problema não fosse com ele, somente o chamado para aquela sala parecia significar a perda de seus presentes, “eu achei que a gente perderia nossas malas”, suspirou aliviado.

Chegar em casa, após anos sem regressar ao Senegal, sem *serithieu*, é vergonhoso e humilhante, pois há uma expectativa de que sua migração esteja presente na materialidade. O transmigrante que retorna (para visitar ou trabalhar) sofre pesadas cobranças, em obrigações e deveres sociais, tendo em vista que as migrações se tornam metáfora de poder, progresso e divisões sociais (RICCIO, 2007, p. 68). Aqui está a necessidade de organizar a viagem considerando seu custo. Não dar um presente como *serithieu*, conforme identificaram Rémy e Ndione (2018, p. 12), é o mesmo que perder a cara ou mesmo a dignidade.

Os presentes, como contradádivas, são destinados a costurar e consolidar laços sociais, como uma preocupação em aprofundar a comunidade e coesão do grupo (DIOP, 1985, p. 142). Por isso, também, é muito caro não levar presentes. O *serithieu*, neste sentido, pode ser compreendido, a partir de Mauss (2006, p. 6) em um sistema que não é a simples troca de bens, riquezas e produtos em transações realizadas por indivíduos, mas pela coletividade que impõem obrigações, pois não se trocam apenas propriedade e riqueza, bens imóveis e móveis e coisas economicamente úteis. Esses objetos não são recipientes de memória conscientemente selecionados para serem preservados como símbolo duradouro em um espaço protegido, mas são utilitários com função mnemônica ao longo do tempo, a partir da perspectiva da doação (em uma relação especial e de vínculo que a dádiva cria entre doador e receptor) (MARSCHALL, 2019, p. 10).

O *serithieu* não é um objeto para ser guardado em uma gaveta ou altar preservado do convívio da família ou comunidade, pois não é a lembrança de alguém que partiu. Ele, muito pelo contrário, tem a dinâmica do movimento inserido no cotidiano dos transmigrantes senegaleses que superam os desafios para que chegue às suas famílias no Senegal e, da mesma forma, participa da constituição das relações familiares e comunitárias, informando que essa pessoa em deslocamento transnacional ainda habita aquela *keur*.

É importante lembrar dos vínculos desse senegalês com sua família e comunidade. A sociedade é basicamente comunal, porque está organizada em uma economia de autossustentação que permite a coesão no grupo familiar, de tal forma que o sujeito não existe fora do grupo que lhe fornece segurança material e moral, como uma espécie de constrangimento enquanto evidência e não fardo (NDIAYE, 2010, p. 25).

A recepção na casa da família, embora não tenha observado nenhuma situação, é recheada de alegria (pela saudade) e de constrangimento (entrega dos presentes), conforme a narrativa de um amigo senegalês.

A família fica muito feliz, anos sem te ver. Não sabe como você está. Você emagreceu, engordou, a gente está mais velho. A mãe chora, pois achava que nunca mais te veria. Os avós tinham medo de morrer e não te ver mais. Depois que todo mundo já te viu. Passou a euforia. Começam a se olhar, ver as malas. Se você não abrir e entregar, eles já ficam decepcionados. Uma vez, quando abriram a minha mala no aeroporto, eu cheguei em casa e disse que estava cansado para abrir as malas e fui deitar. Eles já sabiam que eu não tinha presente, mas eu não tinha coragem de explicar, eles não iam acreditar.

A mala de presentes na chegada é somente o início de um processo durante a visita que vai constituindo-se cotidianamente em obrigações e deveres sociais para comprovar seus vínculos com a família, amigos e, conseqüentemente, a comunidade em geral. Ao longo da visita, os senegaleses terão que expressar práticas de generosidade, sob pena de serem considerados, segundo Quashie (2015, p. 770), binacionais (senegalês e *toubab*), sendo atribuído a eles um status social rico, o que os deixa chateados com o tratamento de turistas ao qual são recebidos, mesmo que dominem o *wolof*. No Senegal, as obrigações e deveres sociais são exigentes com o migrante que retorna para visitar a família ou trabalhar e ainda são mais pesadas para aqueles que permanecem com estilos de vida e nível de consumo depois da migração (RICCIO, p. 2007, p. 68).

Quando cheguei em Diourbel, na casa Abdoulaye Mbaye (senegalês que mora em Passo Fundo), ele estava, desde que chegou na cidade, há duas semanas sem sair de casa. “Não trouxe presente para dar aos meus amigos. Eles acham que porque migramos estamos ricos, acham que os senegaleses ganham muito dinheiro no Brasil”, lamentava ele. Determinado dia, eu o acompanhei ao cartório da cidade, para resolver uma documentação, e ele encontraria um amigo que mora na rua atrás da casa de sua família. Teve receio de ser cobrado pela visita ou presente. O amigo não fez qualquer cobrança e, mesmo sabendo de sua presença na cidade há dias, ficou feliz em revê-lo.

Em outra situação, eu estava em Bambey, (a 117 km de Dakar), participando de um *ngente* (batizado) com Saliou Dieng (senegalês que morou por cinco anos em São Paulo). Visitei a casa onde ele nasceu, onde, agora, vivem outros familiares, e ele me levou para conhecer uma senhora pela qual, embora seja uma parente distante, nutre muito carinho. Foi uma visita rápida, pois, quando ela começou a lamentar sua dificuldade financeira e os problemas de saúde, Saliou informou que precisávamos ir. A senhora, mancando, acompanhou-nos até o portão do pátio, pedindo dinheiro. Ele pegou algumas moedas e, quando fiz menção de pegar dinheiro no bolso, fez sinal para que não a desse. “É sempre assim, em todo lugar as pessoas lhe pedem dinheiro, tu viu né, todo mundo acha que a gente que mora em outro país tem dinheiro, eles sempre ficam pedindo dinheiro”, reclamou ele. Com o tempo e a convivência na *keur*, fui percebendo em que situações era importar dar dinheiro e fazer visitas, inserindo-me em um sistema de trocas.

6.4 EU SOU A REMESSA

Eu tinha, como objetivo, durante a pesquisa no Senegal, encontrar as famílias dos senegaleses e senegalesas que moram no Brasil, especialmente daquelas pessoas que estão ou passaram por Passo Fundo. O cronograma para viagem ao Senegal, estabelecendo períodos equitativos em cada família, nas primeiras semanas foi desfeito. Muitas amigas e amigos senegaleses que estavam em deslocamento pelo Brasil (ou até mesmo aqueles que conheci naquele país) interpelavam-me se eu poderia visitar suas famílias para conhecê-las, pegar ou entregar coisas.

O trabalho de campo não é um projeto unilateral do antropólogo, que deva desconsiderar os desejos dos sujeitos da pesquisa. O objetivo de trabalho de campo é cumprir um cronograma de atividades? Acredito que não. Seu objetivo, que se assemelha ao da antropologia, é “[...] viver uma experiência pessoal junto a um grupo humano (GOLDMAN, 2006, p. 167), que não é alcançado sem a alteridade. O desafio é saber se somos capazes de seguir o que dizem e fazem (em suas práticas e saberes) aquelas pessoas quem convivemos (*ibid.*). Esse desafio foi descrito por Favret-Saada (2005) durante sua pesquisa sobre feitiçaria no Bocage, quando seus interlocutores pediram para que ela experimentasse, pessoalmente, por sua própria conta, os efeitos reais dessa rede particular de comunicação (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157). A autora menciona que não sabia o que estava fazendo e por que estava

demonstrando supressa pela escolha metodológica, “[...] tudo se passou como se estivesse tentando fazer da participação um instrumento de conhecimento (*ibid.*).

Durante o trabalho de campo, visitei pessoas, busquei e entreguei coisas. Pensei, em um primeiro momento, que talvez pudesse colocar essas informações em uma nota de rodapé. Durante o trabalho de campo, assim, tal como Favret-Saada (2005), eu também não entendia como essas relações fariam parte da etnografia. Era somente uma visita extra, uma entrega ou busca de coisas. No processo de escrita da etnografia, percebi que havia muitas relações envolvidas. Eu estava enredado em um sistema de remessas em reciprocidade que é um elemento importante para compreender a *tèranga*.

No caso desta pesquisa, que envolve relações de amizade, os objetivos acadêmicos são atravessados pelas novas posicionalidades constituídas no contexto trabalho de campo, que são regidas pela reciprocidade. Eu cheguei ao Senegal pelos fios senegaleses transnacionalmente multissituados. Cabia a mim, também, tecer as relações desses fios no país. Meu deslocamento de Passo Fundo até o Senegal, mais do que um percurso burocrático, foi constituído pelas relações na *muridiyya*. Um dia, conversando com um amigo senegalês, sentado no chão de mármore da *Grand Mousque de Touba*, rodeado pela multidão no *Grand Magal*, eu demonstrava espanto em estar naquela celebração. Meu amigo ressaltava que não fui eu que escolhi fazer essa pesquisa, mas foi Serigne Touba que me colocou no Senegal, na irmandade.

Por que eu tinha a obrigação de visitar pessoas, entregar e receber coisas? A resposta está no sistema de trocas a partir de uma série de direitos e deveres. Marcel Mauss, ao estudar as sociedades tradicionais, identificou que esse sistema “[...] não implica somente a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe duas outras igualmente importantes: obrigação de dar, de um lado, obrigação de receber, de outro” (MAUSS, 2003, p. 200-201). É um sistema regido pelo princípio da reciprocidade, “[...] em que cada item de status ou de posse espiritual ou material está implicado para todos em toda a comunidade” (DOUGLAS, 2000, p. XI)¹⁰³. As trocas feitas não servem sempre à mesma finalidade que o comércio e a troca em “sociedades desenvolvidas”, pois o objetivo é, antes de tudo, moral, por produzir um sentimento de amizade entre as duas pessoas envolvidas e, se a operação não tivesse esse efeito, faltaria tudo (MAUSS, 2003, p. 211).

Considerando a hospitalidade que eu recebi das famílias senegalesas, na *dahira* da irmandade *muridiyya*, eu não poderia deixar a obrigação de dar, receber e entregar coisas.

¹⁰³ “in that every item of status or of spiritual or material possession is implicated for everyone in the whole community”.

Hospedar não é apenas um teste de socialidade ou virtudes morais (restritos à reciprocidade e altruísmo), mas envolve a produção de afetos coletivos e acúmulo de capital simbólico (CANDEA; DACOL, 2012, p. S11). Nessas trocas, tudo se conserva e se confunde, pois “[...] as coisas têm uma personalidade e as personalidades são, de certo modo, coisas permanentes do clã” (MAUSS, 2003, p. 263), da família, da comunidade. Para Mauss (2003), “Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas, e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (*ibid.*, p. 212).

Essas misturas, que me colocaram na *keur*, na irmandade, eram regidas por contratos tácitos. Cada uma das partes, sem assinar qualquer documento, sabia o que competia a cada uma. A minha era entregar as remessas. O deslocamento das remessas pode seguir, conforme Carling (2014, p. S221), um roteiro que compõe um repertório de representações generalizada de transações reconhecidas por um grupo social, de tal forma que as pessoas usam de maneira flexível para entender e direcionar as transações. Qual o roteiro de um *toubab* na entrega de remessas? Um *toubab* não entrega remessas. É, justamente, minha posicionalidade de Bamba Fall que me insere nesse sistema de trocas para entrega de remessas. Nesse tipo de remessas, em que estou inserido em receber e levar coisas e, em muitas situações, ao fazer a visita, sou a própria remessa, não se segue um roteiro. Muitas dessas pessoas destinatárias das remessas não me conheciam. Não tinham expectativas sobre minha presença. Algumas me receberam sob insistência. Os pedidos de meus amigos senegaleses para que visitasse seus familiares era, mais do que entregar ou pegar coisas, para estabelecer vínculos de confiança. As viagens físicas são fundamentais para facilitar conversas cara a cara, construção de vínculos e conexões sociais que podem gerar relações de confiança que aumentam a inclusão social e econômica (URRY, 2002, p. 265). Penso, por isso, que as migrações estrangeiras se articulam às ambições locais através dos objetos e de experiências do mudo exterior, como poderes culturais com papéis críticos à reprodução da sociedade natal (SAHLINS, 1997, p. 117). Como a confiança pode ser estendida e sustentada sem a presença (*ibid.*) desse familiar que está em deslocamento transnacional? Uma resposta pode estar na minha presença nessas famílias.

No primeiro caso, eu visitei a família de um senegalês que morou comigo na pensão. Ele tinha muita dificuldade, por conta do baixo salário, em fazer as remessas. E, como emigrou não documentado, não podia retornar ao Senegal para visitar a família.

Os senegaleses não documentados são aqueles que se deslocaram sem o visto de entrada e que, nesses anos no Brasil, estão tentando buscando sua documentação. Nessa condição, como

eles próprios denominam-se, “sem a permanente”, estão a maioria dos senegaleses que conheci durante o trabalho de campo. Na *dahira mourid*, era difícil quantificar os documentados, pois eram muitas pessoas que ora estavam em Passo Fundo, ora em outras cidades da região. Na pensão, foi mais fácil. Dos doze senegaleses que convivi por um período longo na pensão, embora o número daqueles que moraram na casa fosse maior, somente cinco estavam documentados.

A condição de não documentados, conforme menciona Menjívar (2012, p. 305-307) investigando guatemaltecos, hondurenhos e salvadorenhos nos Estados Unidos da América, são as raízes da instabilidade jurídica presentes em todos os aspectos da vida desses imigrantes, especialmente na organização e reconfiguração de suas famílias, através de autorizações temporárias, ameaça contínua de deportação, múltiplas e prazos confusos e longos tempos de espera para que os casos sejam julgados. Os imigrantes ucranianos e equatorianos na Espanha, pesquisados por Leifsen e Tymczuk (2012, p. 225) têm dificuldade de visitar suas famílias até que estejam documentados pelos custos econômicos da viagem e pelo risco de perder oportunidades de trabalho na Europa. Os autores consideram que a revisitação é uma forma de cuidado à distância para poucos imigrantes não documentados que recorrem ativamente às remessas e tecnologias de informação e comunicação (*ibid.*). Essa era a situação de alguns senegaleses que não visitavam e dos quais conheci suas famílias.

A cidade de Kayar, localizada a 55 km de Dakar, no início de dezembro de 2019, era meu assentamento para encontrar a família de Massamba Seye. Ele, que não regressa ao Senegal desde 2017, quando se deslocou ao Brasil, pois não está documentado, organizava minha visita. A casa de Massamba estava em uma reforma longa e difícil que já durava anos e tampouco ficaria pronta para me hospedar. Ousmane Diene, meu anfitrião em Dakar, percebendo a dificuldade da família em me receber, queria que eu fosse pela manhã e retornasse ao final do dia à sua casa.

Essa também foi a proposta de Ngor Seye (*boroom kër*), pai de Massamba, pois acreditava que sua casa não estava em condições de receber um professor universitário. Quando Massamba explicava que morei com ele em uma pensão e visitaria sua família, o que ele pensou?

Fred, meu pai acha que não vai ter como você ficar na nossa casa. É muito simples lá. Tem muita criança. Ele quer ver um lugar melhor para você ficar na cidade. Eu falei para ele que tu fica em qualquer lugar, que morou comigo na pensão. Ele acha que tu não vai ficar bem na nossa casa¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Entrevista com Massamba Seye, em 2019, pelas redes sociais.

Ngor, que trabalha em outra cidade e só retorna para Kayar aos finais de semana, por insistência de Massamba, alugou um quarto próximo de sua casa. De qualquer forma, eu sentia-me como morando na casa deles. No primeiro dia, passeando pelas ruas da cidade, Ngor, na companhia de seus filhos, fez questão de me levar para conhecer a construção da casa em outro terreno próximo. As crianças, com as paredes já levantadas, levavam-me pela mão apontando seus quartos, pareciam se enxergar nos cômodos e sorriam felizes. Ngor Seye e seu filho Khadim lamentavam a casa não estar pronta para que pudessem receber-me, mas acordamos que eu voltaria tão logo para ficar na casa nova. A reforma, parada por anos, com o mato crescendo em volta, não era um bom sinal da migração. Antes de prosseguir, quero salientar como a reforma da casa é sinal de sucesso da migração, pois ilumina a importância que os senegaleses em deslocamento conferem às relações constituídas nesses lugares.

No final de dezembro, eu estava em Diourbel (160 km de Dakar), na casa de Abdoulaye Mbaye, que mora em Passo Fundo. Ele, que chegara ao Senegal em dezembro, logo nas primeiras semanas, em sua casa, levou-me para conhecer a cidade. Enquanto ele cumprimentava amigos e familiares que não via há anos, conversávamos sobre os desafios da migração e as remessas. Algumas casas suntuosas de dois pisos eram apontadas por ele como construídas a partir das remessas.

O desenvolvimento do setor imobiliário é resultado das remessas dos senegaleses em deslocamento transnacional. A análise dos ativos de propriedade em Dakar, baseada em dados qualitativos e quantitativos com senegaleses em deslocamento por França, Espanha e Itália e seus familiares no Senegal, mostra a existência de dependência entre tipo de investimento e status de migração (DIONGE; SOW; TIMERA; 2017, p. 50). Os autores (*ibid.*) analisam como esses investimentos, tendo como base o ano de 2012, estão concentrados em bens não agrícolas: bens comerciais (24%), terrenos para construir ou em construção (36%), casas ou concessões de dois andares (17%), casa térrea (12%) e apartamento (9%) e outras propriedades (0,14%).

A diversidade de imóveis está parcialmente ligada a escolhas de investimentos diferenciados. Os senegaleses não migrantes e cônjuges de migrantes estão mais preocupados em investir em propriedades comerciais, enquanto os migrantes atuais ou aqueles migrantes que retornaram procuram casas térreas ou de dois andares (DIONGE; SOW; TIMERA, 2017, p. 52). No caso desta pesquisa, diferentemente do que mencionam os autores citados acima, as remessas são destinadas à casa como moradia (para pagamento do aluguel ou compra) e não como investimento.

A aquisição de imóveis também é uma preocupação dos imigrantes mexicanos nos Estados Unidos da América, conforme investigado por Canales (2004, p. 144). A situação das moradias, alugada ou própria, também influencia no fluxo de remessas desses mexicanos que vivem nos Estados Unidos da América. Quando o imóvel pertence à família (ou está quitado), as remessas são menores do que quando é alugado ou é financiado (*ibid.*). Além disso, a idade do imóvel também influencia nesse fluxo, ou seja, quanto mais velho ou com mais anos de uso, maior é o envio de remessas (*ibid.*). A necessidade de compra da casa própria também estava presente em famílias transnacionais em Governador Valadares (Minas Gerais/Brasil), mais do que um espaço físico, como um valor moral como um processo de independência das famílias originárias (do marido ou da esposa) (MACHADO; KEBBE; SILVA, 2008, p. 93).

As ruas de Diourbel dão uma dimensão do investimento no setor imobiliários pelos transmigrantes senegaleses. Abdoulaye Mbaye, enquanto caminhávamos pelas ruas, desviando dos carros, explicava-me a importância do investimento em casas para o sucesso do deslocamento migratório.

Essas casas novas que você vê ali, são tudo de imigrantes. Tu já conviveu com eles lá [no Brasil], eles tem muitas dificuldades, tem bastante problemas para sobreviver, para comprar comida. Tudo isso porque? Por que eles têm outra realidade aqui. Por aqui [no Senegal] é muito complicado. Quando você viaja você precisa voltar com um resultado. Mostrar para toda família para eles terem orgulho de você.

Abdoulaye identificava as casas dos transmigrantes, pedindo que eu observasse seus detalhes. Seus grandes portões de ferro. Os muros altos e suntuosos. As sacadas envidraçadas no segundo piso. Essas casas destoavam das demais. Era fácil, com o tempo, identificá-las nos bairros, conferindo uma distinção de classe. As reformas também estavam presentes nos deslocamentos dos senegaleses em visita em outras regiões do país.

No início de outubro de 2019, eu estava organizando-me para ir a Touba encontrar amigos senegaleses que residem em Passo Fundo. Assguede Ndiaye (que saiu do Brasil semanas depois de mim) e Abdoulat Fall (que já estava no país desde agosto) estavam com dificuldades em me receber em suas casas. Essa dificuldade não estava relacionada somente à celebração Grand Magal de Touba que ocorreria nas semanas seguintes, mas à reforma de suas casas. Ao procurar outras casas em Touba, fiquei na casa de Lahat Mbackè, um antigo amigo de Passo Fundo que eu não sabia que estava (e morava) em Touba. Lahat, embora cedesse a casa e ainda que sua família fosse receptiva à minha presença, não morava ali. Persistia, por isso, minha insistência em procurar Abdoulat Fall e Assguede Ndiaye para conhecer suas

famílias. A casa da família desses senegaleses dá a dimensão dos investimentos imobiliários feitos por transmigrantes em deslocamento.

Ao longo daquele primeiro dia que cheguei em Touba, entrei contato com Assguede. Perguntei sobre a possibilidade de ficar alguns dias em sua casa. Mas, para ele, seria difícil me acomodar. A casa estava com muitos familiares para o Magal, porém, eu poderia visitá-lo e conhecer sua família. Ao final da tarde, com orientação da cunhada de Lahat Mbackè, peguei um taxi em direção à casa de Assguede. Ele aguardava-me, na rua em frente à casa, na companhia de seu pai, de 82 anos. Entramos, enquanto seu pai permaneceu na calçada, conversando com os amigos.

Assguede apresentou-me sua família. As mulheres (suas mães, sua primeira esposa e prima), sentadas em cadeiras, bebiam café *touba* e comiam amendoim torrado, enquanto as crianças brincavam. Em outro canto do quintal, distante das mulheres, sentei-me em uma cama sob uma esteira para conversar com Assguede, que relatava, apontando uma estrutura de alicerce em frente, a dificuldade em construir a casa da família. Organizou-se financeiramente para que a construção iniciada em setembro pudesse ser finalizada em outubro, antes do Magal. Mas, como os pedreiros também recebem pessoas em suas casas para celebração, a obra atrasou. Com a esperança de que a obra terminasse logo, explicava-me a disposição dos cômodos. Serão cinco suítes (quarto com banheiro), sala, cozinha e um banheiro externo. Enquanto a construção segue, os familiares vivem em cinco cômodos separados dispostos ao longo do pátio. Em um, vive seu pai; em outro, sua esposa, o qual ele ocupava naquela visita; em outro quarto, suas mães e sua irmã; e em outro, sua irmã e uma prima (que o marido faleceu) com seu filho. Quando Assguede não está no Senegal uma das suas mães dorme com sua esposa. O custo dessa obra é sua responsabilidade.

Quando eu buscava uma acomodação em Touba, ainda em Dakar, eu mantinha contato com Abdoulahat Fall para que pudesse conhecer sua família. Desde minha chegada no Senegal, no final do mês de setembro, Abdoulahat estava envolvido com muitas tarefas para sua família. Ela comprava, na cidade de Thies (125 km de sua casa), a pedido de sua mãe, mantimentos para o Magal que ocorreria em algumas semanas. Eu o aguardava, para que assim que ele retornasse a Touba, para visitar sua família. Quando retornou à cidade, iniciaram uma reforma na casa, preparando o terraço para o Magal, e não poderiam receber-me: “Fred, agora a gente está fazendo uma reforma na casa. Não vai dar para você vir, mas em algumas semanas vai dar”. Pareciam dias de muito trabalho que envolviam toda família. Abdoulahat acreditava que, por conta disso, não poderiam dar-me a atenção necessária.

A casa que ele morava, há seis anos atrás quando se deslocou ao Brasil, não pertence mais a família. Há três anos, a partir das remessas enviadas por ele, seu irmão, que está na Itália, e seus outros três irmãos, que dividem um comércio de especiarias no centro de Touba, compraram a casa em que vivem. É uma das maiores casas daquele bairro em Touba. Os sete quartos, sendo três suítes, abrigam confortavelmente muitas pessoas. O quarto, no qual costumava hospedar-me, pertencente ao seu irmão que vive em Dakar, parecia ficar fechado em outros períodos.

Se os investimentos imobiliários conferem status à migração dos senegaleses, conforme afirmam Dionge, Sow e Timera (2017, p. 50), e são motivo de orgulho às famílias, como salientou Abdoulaye Mbaye anteriormente, sua ausência pode colocar em dúvida (para a família e comunidade) o sucesso da migração ou a fragilidade dos vínculos. Pinard (2014, p. 12), em um estudo sobre a arquitetura das casas no bairro de Pikine, em Dakar, menciona que, além das práticas construtivas, é a própria materialidade da casa em construção, com os blocos empilhados e paredes inacabadas, que representam aos moradores daquela localidade suas aspirações, capacidades de preparar seu futuro e se envolver em outros relacionamentos recíprocos.

A família que visitei em Kayar pode ser um exemplo. Quando passeávamos pela cidade, no meu primeiro dia na cidade, na companhia de Ngor Seye e filhos, percebia que era apresentado “*qui moy Bamba , kharitou Massamba, ap bresilien là*” (“esse é Bamba, amigo de Massamba, é brasileiro”), “*qui moy Bamba, mom Massamba la deukeul sa Brésil*” (“Esse é Bamba, ele mora com Massamba no Brasil”). Pairava uma certa desconfiança, não pelo pai, irmãos e madrasta de Massamba, mas, pelas outras pessoas da família que moravam na casa (irmãos, cunhadas e sobrinhas de Ngor) sobre se eu era professor ou se realmente morei com Massamba. Novamente, aquela aparente incompatibilidade presenciada na pensão, guardado os devidos contextos, apresentava-se: um professor universitário que mora em uma pensão, um professor universitário que estava numa casa em Kayar? Eu estava sendo posicionado como um *toubab* (estrangeiro, branco). Nunca ouvi literalmente nenhuma afirmação que expressasse isso, porém, as interpelações feitas por esses familiares sugeriam: “*Nan nga khamé Massamba*” (“Como você conheceu Massamba?”), “*Loutakh nga deukk ak Massamba?*” (“Por que você mora com Massamba?”), “*Ndakham yow diangalé kat nga université?*” (“Você é professor de quê na universidade?”). As respostas que versavam sobre a pesquisa pareciam não ter sentido.

Somente quando eu mostrava fotos do Magal de Touba, em Passo Fundo, da *Journée Khassida* em São Paulo, com os *bayefall*, na *dahira*, é que a desconfiança desaparecia. Quando

mostrava as reportagens da UPFTv, um sorriso largo aparecia, acompanhado de um abraço: “Ah *mourid, jerejeef* Serigne Touba” (“Ah mourid, obrigado Serigne Touba”) ou “*bayefall, grand Cheikh Ibrahima Fall*”. Pediam os vídeos por *WhatsApp*, que eram compartilhados. Novamente, a confiança em mim estava menos ancorada na pesquisa ou no convívio na pensão, do que nas relações na *dahira mourid*. Parecia que todos os vizinhos tiveram acesso aos vídeos. Um dia, quando estava sozinho em frente à casa, esperando Khadim para irmos ao mercado, o filho da vizinha de posse do seu celular perguntou se era eu em um vídeo.

Seu Ngor Seye, nos dois finais de semana que o encontrei em sua casa, reiterava aos seus amigos e vizinhos minha relação com seu filho no Brasil. Em muitas vezes, sentia que estavam tratando-me como tratariam Massamba. A insistência de Massamba para que sua família me recebesse, mesmo com a relutância de seu pai, era uma forma de cuidado à distância. Ngor, horas antes de eu sair de sua casa, explicava-me que minha presença na sua *keur*, tendo muitas outras para visitar por todo país, reiterava que Massamba era uma pessoa boa e não estava fazendo nada de errado.

Em muitas casas, especialmente daqueles senegaleses que não podem visitar suas famílias, nas quais eu era a remessa como uma forma de cuidado à distância. Como na segunda situação que percebi novamente que eu era a remessa. No início do mês de janeiro, eu me deslocava de Dakar para Ngaye Méckhé (200 km de distância) à casa da família de Bayezale Diop. Ele, que mora em Passo Fundo, casado com uma senegalesa com a qual tem um filho que vive com eles no Brasil, fez planos para viajar comigo ao Senegal, mas não foi possível. Papa Diop, o irmão de Bayezale por parte de pai, que trabalha em um hospital em Dakar, levou-me para passar o final de semana com sua família. Papa divide-se entre a vida entre Dakar, com a primeira esposa, durante a semana, e Ngaye Méckhé, com a segunda esposa, aos finais de semana. Papa havia organizado um quarto para me hospedar.

No sábado, após o café da manhã, Papa, na companhia de seu cunhado, levou-me para conhecer as plantações da família. É uma grande área na estrada, mas não chega a ser uma área a perder de vista. Papa apontava-me as mangas e aipins que Bayezale plantou antes de se deslocar ao Brasil. Após, a pedido de Bayezale, levaram-me para conhecer a construção de sua casa, na qual o mato tomava conta. Observando a casa, liguei para Bayezale, via *WhatsApp*, que demonstrava felicidade por eu estar visitando sua família e a construção da sua casa. Ele lamentava a falta de dinheiro à construção que contava somente com as paredes. A construção fica ao lado da casa de seu irmão, Assane, que nos recebeu na sala com suco de limão com hibiscos.

Logo após, seguimos à casa de Ngone Sy (mãe de Bayezale) para conhecê-la, há poucas quadras. Ao parar no portão do quintal, ao lado de Papa, observei o pátio com muitas crianças brincando, mulheres sentadas em volta de uma bacia a descascar legumes e Ngone, caminhando lentamente com o peso da idade, ao nosso encontro. Ngone, que já havia sido avisada de minha visita, olhava-me com olhar distante e desacreditado, até que nos aproximamos disse “Bayezale, Bayezale”, com os olhos cheios d’água abraçou-me. Eu estava sem entender nada, mas tentei retribuir seu abraço. Depois disso, o dia transcorreu com muitas perguntas sobre Bayezale, brincadeiras e comidas. Aquela primeira impressão, de ser nomeado como Bayezale, ficou sendo remoída em minha mente por dias. Parecia que ela me conhecia, mas eu não era parecido com nenhuma pessoa senegalesa. Nenhum senegalês tem a aparência de um *toubab*. Muitas situações povoam o pensamento de pais, mães e esposas com o filho, a filha ou o marido vivendo no Brasil. Quando retornei à casa de Bayezale, um mês depois, em uma entrevista gravada com Ngone (e traduzida por Aziz - seu filho em deslocamento pelo Brasil) compreendi a sua reação.

Estou muito feliz que um amigo de meu filho, vindo de outro país, do Brasil, para visitar a nossa família. Se ele tivesse feito coisa errada não teria um amigo que viesse até aqui. Sinto muita saudade dos meus filhos, mas eles são vencedores, pois saíram para buscar melhores condições de vida. Eu sinto falta de abraçá-los, de estar perto. Sei que estão longe para fazer o melhor para família, que não falta nada para nós.

Ngone Sy, além da Bayezale, é também mãe de Aziz, que, após morar em Passo Fundo, como motorista de ônibus rodoviário, desloca-se pelas regiões sul e sudeste do Brasil. Em conversa com a família é que descobri o parentesco entre Bayezale e Aziz, os quais eu já havia encontrado em celebrações do Magal em Passo Fundo. Ngone, ao me abraçar, não estava abraçando somente o Fred ou Frederico, estava realmente abraçando Bamba, um brasileiro amigo de seu filho. Muitas famílias não conhecem ou possuem qualquer referência de um brasileiro. O senhor Ngor Seye, pai de Massamba, que conheci em Kayar, teve a mesma impressão que Ngone.

No outro final de semana, como alguém já íntimo da família, Bayezale (por ligação de *WhatsApp* de Passo Fundo), pedia-me que visitasse seu filho em uma *daara* interna (escola corânica)¹⁰⁵. Era um domingo com toda a família reunida quando, por volta do meio-dia,

¹⁰⁵ No sistema educacional senegalês, estão compreendidas as escolas formal e não formal. A escola formal é identificada como escola francesa ou moderna, como uma herança da colonização. Com programas definidos pela autoridade pública, ela está dividida no em dois tipos de ensino: o público (secular e gratuito) e privado (secularista, católica, franco-árabe e protestante). As escolas não formais são as que não possuem testes padronizados, currículo unificado ou reconhecido pelas autoridades estatais (CHARLIER, 2002, p. 99), que podem ser divididas em: 1)

Bayezale enviou-me mensagem pelo *WhatsApp* perguntando se eu poderia acompanhar Papa e Assane (seus irmãos) à *daara* que Ahmed (seu filho com sua primeira esposa) estava. Bayezale informava-me, por mensagem que, ao chegar na escola, pedisse para que seus irmãos me mostrassem Ahmed e que desse meu telefone a ele para que pudessem conversar. Ahmed, como todos os *talibes* (discípulos) da *daara*, não possui telefone. Para os pais em deslocamento, o contato telefônico pode ser uma oportunidade única de recuperar sentimentos de conexão mais profunda pelo contato de voz, como uma forma peculiar de entrar no seu cotidiano (BOCCAGNI, 2012, p. 267).

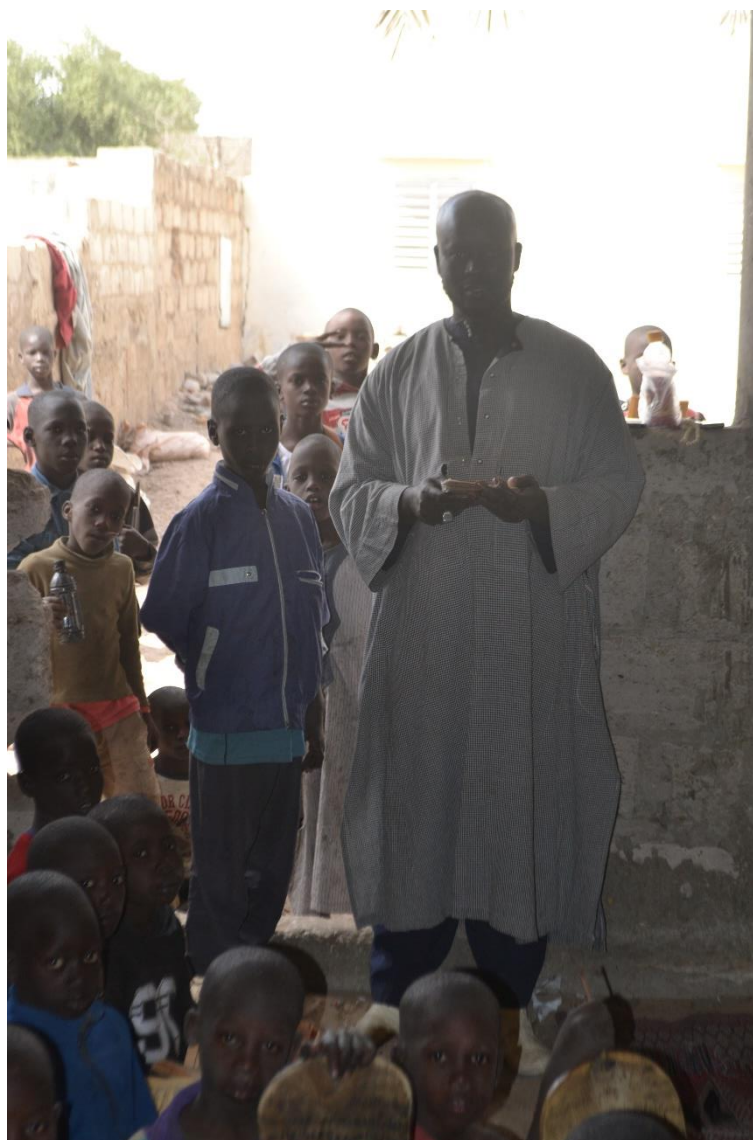
Eu ouvia narrativas de que, quando os filhos estivessem em *daaras* internas, o melhor é que fossem em cidade distante da família. Dessa forma, os familiares não estariam constantemente visitando-os na escola. Quando Bayezale pediu que seus irmãos me levassem à *daara* para conhecer seu filho, pensei que fosse distante.

O carro foi estacionado frente a um muro cinza de cimento com um portão de ferro, poucas quadras da casa da família. Não tinha qualquer identificação com uma escola. O portão, somente encostado, permitia constantes saídas e entradas. Seguimos por um corredor cinza até encontrar, ao fundo, um enorme pátio e uma casa com muitos cômodos ao ar livre. O *marabout* veio ao nosso encontro, demonstrando felicidade ao rever os irmãos de Bayezale. Ele pedia que os *talibes* chamassem Ahmed, enquanto eu era apresentado como Bamba (um brasileiro amigo da família). Assane pediu que eu tirasse minha câmera fotográfica da bolsa, a fim de registrar tudo que desejasse. O *marabout* autorizou os registros, mas pediu um tempo para arrumar sua roupa. Ele se preparou para posar ao lado de seus *talibes*, ainda envergonhados (conforme figura 28). Caminhei pelos cômodos, desviando-me dos *talibes* que recitavam o corão, até que fui apresentado ao filho de Bayezale. Aquele menino observava-me sem entender o que eu fazia ali. Liguei para Bayezale que, aguardando ansiosamente a ligação, permitiu somente um toque. Eu chorava tão copiosamente que nem consegui pronunciar uma palavra com Bayezale. Somente repassei o telefone para Ahmed informando: “Papa”. Foram 7 minutos de conversa

modelos tradicionais e alternativo; e 2) modelos do Corão ou *daara*. No segundo modelo, estão as escolas de Corão ou *daara*, escolas não formais, que se confundem com o islã e irmandades muçulmanas no Senegal, baseadas no sistema de valores religiosos e da resistência sociocultural e simbólica à ocupação colonial que, no passado, formaram figuras religiosas emblemáticas e permaneceram como passagem obrigatória para os atuais líderes de grandes famílias das irmandades e intelectuais de língua árabe (CHEMANI, 2016, p. 14). É importante salientar que existem vários tipos de *daara*. A tradicional, promovida por *marabouts* das irmandades, localizada em áreas rurais, desenvolve estudos corânicos e o trabalho no campo, realizado pelo *talibes* (discípulos) para manutenção da escola (VILLALÓN; BODIAN, 2012, p. 15). A urbana, surgida na década de 1970, no deslocamento dos *marabouts* da área rural em virtude da crise naquele período, tem se constituído como creches ou no formato de internatos, com a vocação de memorizar o corão (*ibid.*), e os pais fazem doações em dinheiro (*hàddiya*) para manutenção; outras, cujos alunos voltam para casa no final das aulas, nos finais de semana, não raramente (embora os pais paguem um valor em dinheiro) (KALY, 2005, p. 375-76).

entre eles, nos quais, durante esse tempo, eu desisti de enxugar os olhos. Bayezale disse que fazia muito tempo que não falava com o filho. Ahmed devolveu-me o telefone com um sorriso discreto e envergonhado. Estava feliz e saiu abraçado pelos amigos.

Figura 28 — Marabout da daara de Ngaye Méckhé com talibes



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 29 — Talibes da *daara* de Ngaye Méckhé



Fonte: Acervo do autor, 2020.

As crianças, diferentemente do acanhamento inicial, estavam posando para fotos (conforme a figura 29). O *marabout* solicitava registros fotográficos e todos os meninos queriam posar. Havia uma felicidade observada através da lente que eu (ao passar em frente as *daaras* ou ouvia do meu quarto em Keur Massar que era vizinho de uma) não imaginava. No trajeto de volta, no carro, fiquei pensando por que Ahmed não foi passar o dia na celebração da família? Brincar com os primos e confraternizar? Bayezale (o pai de Ahmed), meses depois, na *dahira*, em Passo Fundo, explicava-me que a *daara* de seu filho é interna, enquanto de seus primos é em outra modalidade (semi-interna). Essa era razão pela qual ele não estava na celebração. A comunicação por telefone pode ser a chave para atenuar os efeitos da distância física durante o tempo de uma separação indefinida, pois ligar para os entes é uma forma de

manter o sentimento de família, mas nem todos possuem telefone (MENJÍVAR, 2012, p. 313). Nas Filipinas, as ligações internacionais são caras e uso de tecnologias digitais não era de domínio de todos para permitir a comunicação (MAMADIANOU; MILLER, 2013, p. 176). Nessa casa, não era difícil encontrar uma pessoa com celular, mas o serviço de internet é caro e sempre coloquei meus dados móveis para que pudessem falar com familiares no Brasil. Modou, ao repassar o telefone aos familiares, veio ao meu encontro e fomos tirar fotos, para enviar ao seu tio Bayezale, das mulheres que descascavam legumes e lavavam arroz e dos homens, em fileira, à oração e as mulheres logo atrás. Até que, pela lente da câmera, foquei em Ngone (mãe de Bayezale), desconfiada, como quem lhe pregava uma peça, falando com o filho e rindo em minha direção.

Quando me sentei no chão, as crianças cercaram-me, pois queriam ver as fotos da *daara*. Desejavam ver os primos que não encontravam há meses. Olhavam alegres e pareciam identificar outros meninos. Era uma felicidade que eu levava da *daara* à casa da família. De volta à casa, liguei para Bayezale agradecendo o convite para ir à *daara*, salientando que foi um dos momentos mais emocionantes da pesquisa. Modou, sobrinho de Bayezale, perguntou se podia falar com ele. Sem pestanejar, eu disse que sim. E o telefone celular circulou com os familiares conversando com Bayezale. Eu estava estabelecendo relações dele com sua família. O antropólogo em campo não é somente um sujeito a desenvolver sua pesquisa, em um cronograma com datas específicas ou atividades circunscritas, pois busca constituir vínculos afetivos e tornando essa experiência um estudo etnográfico.

Neste capítulo, pensei as remessas (mais do que o dinheiro enviado) como o envio de materialidades que podem ser presentes, pessoas, visitas e ideias, como forma das pessoas senegalesas em deslocamento transnacional habitarem a *keur*. Comparei meu deslocamento ao Senegal (com financiamento e documentação) com o dos senegaleses que enfrentam muitos obstáculos. Habitar *keur*, mais que um desejo, é um desafio especialmente para aqueles não documentados, através das remessas, de dinheiro para manutenção do cotidiano da casa, bem como para sua reforma ou construção. Além disso, ressaltai as implicações de visitar a família sem levar presente (*serithieu*) como forma de generosidade. Nos deslocamentos pelo país visitando famílias (conversando com pais, mães, *marabouts* e brincando com as crianças) a designação de *toubab* (branco) parecia contraditória. A participação nas relações da *keur* (em casamentos, batizados e *djouli*) deslocava-me para outro lugar social, a nomeação de Bamba Fall posicionava-me nessa família transnacional.

EPÍLOGO: FAZENDO AS MALAS

Escrever as últimas palavras de uma etnografia com tantas relações envolvidas é uma tarefa difícil. Estava enrolando essa escrita final, a partir de um processo de isolamento, como se esse processo, construído multissituado (MARCUS, 1995), pudesse ficar circunscrito a um lugar. Esse epílogo não é um ponto final, tal como um destino, mas o assentamento de um texto que desagua por vidas e mortes, casas e ruas, países e fronteiras.

Estive, nesse início de 2022, buscando meu lugar de assentamento na UPF. Na Universidade de Passo Fundo, as relações senegalesas atravessavam minhas aulas com a intensidade de um baobá. Essas relações pela sua grandiosidade pareciam extrapolar os limites da aula, da universidade, da cidade de Passo Fundo, do Rio Grande do Sul, do Brasil. Difícil demarcar uma fronteira. Elas invadem, subterraneamente, os lugares da universidade. A UPF, pelas atividades de ensino, pesquisa e extensão que desenvolvia, foi o ponto de partida dessa tese. Mas ela percorre outras trajetórias, além das relações acadêmicas.

Os senegaleses pelas ruas da cidade de Passo Fundo não me impressionavam mais, tal como em 2010, como mencionei na introdução dessa tese. Seja porque eu me desloco pelas ruas cumprimentando e sendo cumprimentado em *wolof*. Seja porque não são mais tão numerosos. Cada dia que passava, ao notar a ausência de alguém, fico sabendo que migrou aos Estados Unidos da América ou para países da Europa. Desta forma, tal como grande parte das pessoas em deslocamento transnacional, também faço cuidado à distância (BALDASSAR, 2007). Esse cuidado, que extrapola o espaço e o tempo de um doutoramento, permite-nos pensar o limite do fazer antropológico.

O que o antropólogo faz em campo? Essa interpelação, que está desenvolvida especialmente no capítulo um ao tratar da minha inserção em campo, estava envolvida em relações nebulosas difíceis de serem demarcadas (professor da UPF, coordenador do FMHPF, etnógrafo e amigo). O trabalho de campo implica em uma fusão entre as esferas ocupacional e extra-ocupacional da vida (GEERTZ, 2001) e uma disposição em viver com um grupo humano, a partir da alteridade (GOLDMAN, 2006) que permite construção de laços afetivos (FERREIRA, 2007). É difícil ao antropólogo explicar o que fazemos, a tal ponto que somos posicionados em outros lugares sociais. Na pensão Mama África, desde que passei a morar e dividir a dependência com os outros moradores, as pessoas tinham dúvidas sobre minha profissão de professor, pois não estava dando aulas, e como homem poderia manter-me

financeiramente de atividades desenvolvidas na casa (como a pesquisa). É difícil localizar-se novamente.

Ao transitar pelas ruas de Passo Fundo, nesses últimos meses, interpelavam-me por que não estava comparecendo à *dahira*. O quê explicaria minha ausência? Não havia razão. Lembrei-me que, quando eu estava em Porto Alegre, durante o período de isolamento social por conta da covid-19, no ano de 2021, eu recebia mensagens de amigos senegaleses reiterando que minha *dahira* estava em Passo Fundo. “Quando você se sentir sozinho, ou com dificuldade de fazer algo, lembre-se da sua *dahira*, aqui você tem um caminho”, ressaltava um deles.

Foi na *dahira*, em encontros muçulmanos dominicais, inicialmente no aprendizado da *djouli* e, posteriormente, com a *hàddiya* (doação), que fui posicionado como um muçulmano. Embora, em nenhum momento eu tivesse feito a *shahada* (testemunho de fé), muitas pessoas acreditavam que eu era muçulmano, tendo em vista que o islã é uma religião constituída na esfera do sensível (FERREIRA, 2007). Foi nessa esfera, entre ser ou não um muçulmano, que fui designado como um *bayefall*, como abordei no capítulo dois. Eu desloquei-me à *dahira*, assim como iniciei essa pesquisa, para finalizá-la. Um deslocamento fundamental. Eu não poderia finalizar este trabalho somente sentado à cadeira em uma escrivaninha. A cadeira, tão ausente durante o trabalho de campo, não poderia protagonizar esse epílogo.

A *dahira*, como uma organização transacional (BABOU, 2002; BAVA, 2004), não está mais no mesmo lugar. Ela se desloca pela cidade, mas não é difícil encontrá-la. A *tèranga*, tal como nos outros lugares habitados pelos senegaleses, estava lá. Não há necessidade de avisar, pedir licença ou bater palma. É só chegar, pois sabemos que ali tem pessoas de *tèranga* (pessoas generosas) com um lugar para você nos *sidiadas* (tapete) muçulmano. Tantos amigos e amigas estavam lá, enquanto inúmeros senegaleses e senegalesas estavam em deslocamento transnacional.

A Mama África, observada do lado de fora, está calma e tranquila (diferentemente daquela apresentada no capítulo quatro). Odete, em um final da tarde, com a mesma timidez, fugindo das formalidades, informava-me que somente quatro senegaleses estavam morando na casa. Meus amigos senegaleses, os quais compartilhamos a casa, deslocaram-se. Estamos constituindo família transnacional (BRYCESON e VUORELA, 2002) com quem ficou no Senegal, com aqueles que não estão mais assentados em Passo Fundo. É menos difícil estudar que fazer essas relações familiares à distância, mas as redes sociais facilitam. Pelas redes sociais um senegalês que está em Nova York, demonstrando felicidade ao ter chegado naquele país,

interpelava-me sobre minha pesquisa e o futuro, “agora vai ser doutor né?”, “será que vai voltar ao Senegal?”. Claro que volto, estou enosado nessa malha de *tèranga*.

Um título de doutoramento pelas afirmações ao longo do texto permitiria olhá-la do alto? Essa é uma perspectiva possível e largamente utilizada ao longo da história da antropologia que estabelecia uma drástica distinção entre nós (antropólogos) e eles (nativos ou africanos) (SAID, 1990; GOLDMAN, 2003; GUPTA e FERGUSSON, 2008), como desenvolvi no capítulo dois. Em uma pesquisa como esta, em que pessoas que possuem relações de amizade passam a habitar os mesmos lugares, não há estas dicotomias. Você lembra que, no final da introdução, eu fiz um convite para que você se deslocasse ao chão? Senti muitas dores? Eu sentia. Nas primeiras semanas, no Senegal, eu sofria nas casas para me alimentar nas refeições, para fazer a oração nas mesquitas, a ponto de ser alvo de chacotas. Na inauguração de uma mesquita em Gawaane, nos últimos dias de trabalho de campo, eu já permanecia por longos períodos naquela posição ao chão. O amigo senegalês que me acompanhava, como um daqueles que zoava no início, parabenizava-me “a perna não dói mais né, agora tu não é mais velho”. A etnografia, como produção de conhecimento, também se faz nos corpos (FAVRET-SAADA, 2005), desde os dias de trabalho de campo da *dahira* em Passo Fundo (como no capítulo um) aos processos de comensalidade na *keur* (presente no capítulo quatro) ou à *djouli* no cemitério (abordada no capítulo cinco). A antropologia, da qual versa essa tese é um mergulho profundo nas famílias e no seu emaranhado que estive envolvido.

Uma tese de sobre famílias transnacionais, constituída nas materialidades, é um texto de emoção que se expõe vulnerabilidades, descontinuidades, rupturas e afetos. De fazer pesquisa sobre deslocamento, com exigência de isolamento social, sem ter uma casa e habitando muitas. Habitar a *keur*, mesmo que temporariamente (dias, uma ou duas semanas), como trato no capítulo quatro, não é somente morar em um lugar, é ser inserido em um conjunto de relações que extrapolam os limites de uma casa. A casa real, como nunca fica pronta, “exige de seus moradores um esforço contínuo de reforço face ao vaivém de seus habitantes humanos e não humanos” (INGOLD, 2012, p. 30) para habitar o mundo como um processo de formação (*ibid.*, p.31). Em relações para encontrar, se despedir, chorar, enterrar. Chegar, sentar, comer, rezar. Levar, enviar, buscar, entregar, morrer. São coisas minhas, dos senegaleses, nossas “que vão te cobrar a vida inteira”, conforme o professor Igor Machado mencionava na banca de qualificação. São remessas que fazemos, como aquelas que entreguei e trouxe (conforme tratei no capítulo seis) que não podem aguardar um tempo ideal, pois são trocas que não estão

baseadas na acumulação de bens ou serviços, mas na mistura de coisas e alma, como preconizava Mauss (2003).

Uma etnografia multissituada, na qual as casas e as formas de habitar foram fundamentais, não se faz sem cobranças. Como pagar essas dívidas? A dificuldade é, menos pelo câmbio em transações das moedas real e FCFA, do que fazer antropologia como “um esforço de vida inteira para trazer as coisas de volta para casa e para entender tanto quem somos como, ao mesmo tempo, entender o mundo” (INGOLD, 2012a, p. 3). São dívidas contraídas como esforço de uma vida. São dívidas que você faz, emaranhando-se com pessoas, histórias, prendendo-se aos fios em muitos lugares. A tal ponto que, em qualquer lugar que eu pense nesses deslocamentos transnacionais, sempre haverá um senegalês que “me conhece muito bem”. Nunca mais estarei perdido, esse é um dos preços do endividamento. O deslocamento é sempre um encontro consigo, com seus. Você também faz parte desse encontro.

Você já vai embora? Acho que você se cansou. Eu andei por todos esses lugares. Eu entendo seu cansaço, foram quase 300 páginas. Se me perdi? Várias vezes. Quando me perdia, eu me sentava ali. Onde? No pé daquela árvore. Não conhece aquela árvore? É um baobá. Fui apresentado a ele, que estranhou minha reverência. Disse que já nos conhecíamos. Era verdade. Em todo o lugar, ela estava. Parecia uma perseguição! Como pode tão grande e profundo andar por tudo? São muitos. Alguns jovens, meio escamoteados, disfarçados na vegetação. Como não percebi? Timidez não é com ele. Não se traveste. Algumas vezes apareceu nu, em outras com poucas folhas. Os muitos galhos, que parecem orientá-lo por todos os lados, são zelo. É como se ele me acenasse como um localizador mais preciso que o *Google Maps*. Baobá parecia ligar as tramas da malha nas muitas vezes que me perdi. Quando eu perguntava a alguém: você mora onde mesmo? Na tua casa há um baobá? Não, no baobá eu tenho uma casa. O baobá, talvez, seja a melhor forma de compreender a *tèranga* para os senegaleses. Ela está por toda parte, assim como o baobá. Os proprietários das casas não são homens e mulheres, mas baobá e *tèranga*. Eles sempre estarão de portas abertas e com caule disponível. Não tente morar sem eles, corre-se sério risco de perder tudo. Não subestime a capacidade do Baobá, assim como da *tèranga*, suas raízes tão antigas que fundaram a África.

Observe sua grandiosidade (tal como na figura 30 na próxima página). Tamanha fundação que ficava horas, aos seus pés, tentando compreender que os galhos são infinitamente inferiores às suas raízes. Isso que sustenta as casas e, ao mesmo tempo, as leva para todo lugar. Tive vontade de agradecer tamanha dedicação com um abraço. É uma árvore de *tèranga*, impossível agradecer, nenhuma manifestação estará à altura de sua generosidade. Não tenho braços para

tanto. Dou conta somente de alguma de suas partes. Por que precisaria de tudo? Da *tèranga* ou do baobá? Estou confuso. Não se preocupe. Nem *tèranga* e tampouco baobá serão abraçados por você. Eles que nos abraçam. Você nunca terá dimensões para tal. Colocá-los onde? Se suas raízes centenárias ocupariam muitos cômodos e destruiria qualquer *keur*. Entenda, *tèranga* e baobá habitam as casas, mas vazam por suas janelas, portas, quintais, mesquitas, corpos, aeroportos, fronteiras. Eles vivem pelos chãos, mas não dormem, pois sempre chegará alguém. Eu não estava lá sempre que você precisou? Verdade. Até mesmo no sol, baobá me dava hospitalidade. Eu preciso ir, estou há anos aqui, você vai ficar aqui? E o baobá? Deixe-o aí ele seguirá comigo. Para onde? Para todos os lugares que eu habito com *tèranga*.

Figura 30 — Baobá de Bambey



Fonte: Acervo do autor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. Situação Etnográfica e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos–Revista de Antropologia**, v. 15, n. 1, p. 129–143, 2014.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FILHO, Walter Fraga. **Uma história do negro no Brasil**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALCORÃO. **Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu**. Foz do Iguaçu: LCC Publicações Eletrônicas. Disponível em: www.ligaislamica.org.br. Acesso em: 20 jul. 2020.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. “O pecado original da sociedade e da ordem jurídica brasileira”. **Novos Estudos**, CEBRAP, São Paulo, n. 87, p. 5–11, jul. 2010.

ANDERSON, Mark; GORDON, Edmund T. The african diaspora: toward an ethnography of diasporic identification. *In: Journal of American Folklore*, v. 112, n. 445, p. 282–296, 1999.

ANDRADE, Eliane Righi de. O entre-espaço ocupado pelo migrante (des)acolhido: entre a hospitalidade e a hostilidade. **Revista da Abralin**, v. 20, n. 3, p. 289–309, 2021.

ANDRADE, Karenina Vieira. Construindo lugares, transformando pessoas. A dialética do espaço entre os Ye’kuana. *In: TRAJANO FILHO, W. (Org.). Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: ABA Publicações, 2012, p. 185–206.

APPADURAI, Arjun. **Modernity at large**. University of Minnesota Press, 1996.

APPIAH, Antony. **In my father’s house: Africa in the philosophy of culture**. Oxford, US: University Press, 1993.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ASSAD, Talal. **The idea of an anthropology of Islam**. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.

ASSUNÇÃO, Viviane Kraieski de. Onde a comida não tem gosto: uma análise do gosto como prática e interação. **Repocs**, v. 13, n. 25, p. 159–180, jan./jun. 2016.

ATTAWIL, Nabil. **Os males das bebidas alcoólicas**. Tradução de Abdalla Mansur. São Bernardo do Campo: Editora Makkah, 2012.

AUDRAIN, Xavier. Baay–fall du temps mondial: individus modernes du Senegal. *In: Memoire de DEA d’Études Africaines*. Paris 1, Sorbonne, 2002.

BABOU, Cheikh. Brotherhood solidarity, education and migration: the role of the *dahiras* among the murid muslim community of New York. *In: African Affairs*. **Royal African Society**, 101, p. 151–170, 2002.

BAKEWELL, Oliver. **Keeping Them in Their Place: the ambivalent relationship between development and migration in Africa**. International Migration Institute, 2007.

- BALDASSAR, L.; WILDING, R.; BALDOCK, C. Long–distance care giving transnational families and the provision of aged care. *In: PAOLETTI, I. (ed.) Family Caregiving for Older Disabled*. Chapter 10. New York: Nova Science, p. 274–297, 2010.
- BALDASSAR, Loretta. Transnational Families and aged care: the mobility of care and the migrancy of ageing. *In: Journal of Ethnic and Migration Studies*, p. 275–297, 2007.
- BARBOSA, M. S. **A África por ela mesma**: a perspectiva africana na *História Geral da África* (UNESCO). Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- BARRY, Boubacar. **Senegâmbia**: o desafio da história regional. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro–Asiáticos, 2000.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BASSÈNE, Pape Cherif Bertrand. Histoire et mémoire de Gorée dans la traite atlantique paramnésie de localisation. *In: Afrique et développement*, vol XXXIX, n. 2, p. 93–103, 2014.
- BASSO, Keith. Speaking with names: language and landscape among the Western Apache. *In: Cultural Anthropology*, v. 3, n. 2, p. 99–130, 1988.
- BAVA, Sophie. Le *dahira* urbaine, lieu de pouvoir du muridisme. *In: Les Annles de la Recherche Urbaine*, Paris, n. 96, p. 135–143, 2004.
- BAVA, Sophie; GUÈYE, Cheikh. Le grand magal de Touba: exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme. *In: Social Compass. SAGE Publications*, v. 48, n. 3, p. 413–430, 2001.
- BESTARD, Joan. **Parentesco y Modernidad**. Barcelona Paidós Ed., 1998.
- BEYE, Cheikhouna. **La communauté mouride du Sénégal et de la diaspora**: pour une approche communicationnelle de la tradition et de l’écriture en contexte de transformation médiatique. Université d’Avignon et des pays de vaucluse école doctorale, Avignon, 2014.
- BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOCCAGNI, Paolo. Practising Motherhood at a Distance: Retention and Loss in Ecuadorian Transnational Families. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, v. 38, n. 2, p. 261–277, fev. 2012.
- BOCOUM, Hamady; TOULIER, Bernard. La fabrication du Patrimoine: l’exemple de Gorée (Sénégal). **Situ Revue de patrimoines**, 2013. Disponível em <http://journals.openedition.org/insitu/10303>. Acesso em: 20 jan. 2021.
- BORGES, Antonádia. Hospitalidade e antropologia na África do Sul contemporânea. **Outros tempos**, v. 12, n. 19, p. 207–226, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. São Paulo: Edusp, 2008.

BOURDIEU, Pierre. A casa kabyle ou o mundo às avessas. **Cadernos de Campo (USP)**, São Paulo, n. 8, ano 9, p. 147–159, 1999.

BRAH, Avtar. **Cartographies of Diaspora**. London: Routledge, 2005.

BRAHAMI, Mostafa. **Les rites funéraires em Islam**. Lyon: Tawhid, 2005.

BRASIL, **Lei n.º 13.445** de 24 de maio de 2017. D.O.U de 25 de maio de 2017. Brasília: Presidência da República, 24 maio 2017.

BRASIL. **Lei n.º 11.645** de 10 de março de 2008. D.O.U de 11 de março de 2008. Brasília: Presidência da República, 10 mar. 2008.

BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC, 2004.

BRASIL. **Lei n.º 10.639** de 9 de janeiro de 2003. D.O.U. de 10 de janeiro de 2003. Brasília: Presidência da República, 9 jan. 2003.

BRASIL. **Lei n.º 9.474** de 22 de julho de 1997. D.O.U de 23 de julho de 1997. Brasília: Presidência da República, 22 jul. 1997.

BRIGHTWELL, Maria das Graças S. Luiz. Sentir-se em casa longe de casa: a comida no cotidiano de migrantes brasileiros em Londres. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 2, p. 60–78, jul./dez. 2015.

BRYCESON, Débora Fahy; VUORELA, Ulla. Transnational Family in 21st century. *In*: BRYCESON, Débora Fahy; VUORELA, Ulla. (Orgs.). **The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks**. Oxford: Berg Publishers, p. 3–30, 2002.

BURAWOY, Michael. Procurando pelo global. **Revista Novos Rumos Sociológicos**, v. 6, n. 9, p. 12–73, jan./jul. 2018.

BUTLER, Judith. **Excitable Speech: a politics of the performative**. New York: Routledge, 1997.

CANALES, Alejandro. The role of remittances in the transnational family relationship configuration. **Papeles de Poblacion**, CIEAP/UAEM, n. 44, p. 137–158, 2004.

CANDEA, Matei; DA COL, Giovanni. The Return to Hospitality. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, n. 18, p. S1–19, jun. 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Pesquisa *em versus* Pesquisas *com* seres humanos. *In*: VICTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari (Org.). **Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil**. Niterói: Ed. UFF, 2004, p. 33–44.

CARDOSO, C. Lourenço. A branquitude acrítica revisitada e a branquidade. **Revista da ABPN**, v. 6, n. 13, p. 88–106, mar./jun. 2014.

CARDOSO, C. Lourenço. **O branco “invisível”**: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957–2007). Dissertação de

mestrado. Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.

CARLING, Jorgen. **Scripting Remittances Making Sense of Money Transfers in Transnational Relationships**. International, 2014.

CARLING, Jorgen; MENJIVAR, Cecilia; SCHMALZBAUER, Leah. Central Themes in the Study of Transnational parenthood. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 38, n. 2, p. 191–2017, fev. 2012.

CARNEIRO, E. O negro como objeto de ciência. **Afro-Ásia**, 6–7, p. 91–100, 1968.

CARSTEN, Janet. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CARSTEN, Janet.; HUGH-JONES, Stephen (Orgs.). **‘Introduction’ to About the House: Lévi-Strauss and Beyond**. Cambridge: Cambridge University, p. 1–46, 1995.

CARVALHO, J. J. de. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro. **Revista Padê: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos**, Brasília, DF, v. 2, n. 1, p. 31–50, 2007. Disponível em: <<https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/pade/article/view/144/133>>. Acesso em: 23 abr. 2020.

CASTLES St. Migration and Development — Development and Migration : what comes first? Social Science Research Council, Migration and development. **Conference paper**, New York, v. 28, n. 2, p. 1–25, fev./mar. 2008.

CASTRO, Josué Tomasini. Entre vivos e mortos, o “ser” Herero. *In*: TRAJANO FILHO, Wilson. (Org.). **Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional**. Brasília: ABA Publicações, p. 95–116, 2012.

CASTRO, Nadya; BARRETO, Vanda Sá. Os negros que dão certo: mercado de trabalho, mobilidade e desigualdades raciais. **Encontro da Associação Nacional Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais - ANPOCS**, Caxambu, 16., 1992.

CÉSAIRE, Aime. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

CÉSAIRE, Aime. **Cahier d'un retours au pays natal**. Paris: a Africaine, 1971.

CESARINO, Leticia. Colonialidade interna, cultura e mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia Contemporânea. **Revista Ilha**, v. 19, n. 2, p. 73–105, dez. 2017.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Babel da floresta, cidades dos brancos? Os marubo no trânsito entre dois mundos. **Novos Estudos**, n. 82, p. 133–148, nov. 2008.

CHAGAS, Gisele Fonseca. Rituais fúnebres no islã: notas sobre as comunidades muçulmanas no Brasil. *In*: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 35, p. 121–138, 2015.

CHARLIER, Jean-Émile. Le retour de Dieu: l’introduction de l’enseignement religieux dans l’École de la République laïque du Sénégal. **Éducation et Sociétés**, n. 10, 2002/2, p. 95–111, 2002.

COHEN, Milton. Death ritual: anthropological perspectives. Chapter 7. *Anthropology and Death: Different Cultures*. In: PECORINO, Philip A. (ed.). **Perspectives on Death and Dying**, 2002. Disponível em: http://www2.sunysuffolk.edu/pecorip/scccweb/etexts/deathanddying_text/Cohen.htm. Acesso em: 31 ago. 2020.

COHEN, Jeffrey H. Migration, Remittances, and Household Strategies. **Annu. Rev. Anthropol**, n. 40, p. 103–114, 2011.

COHEN, Robin. **Global Diasporas**. Londres: UCL Press, 1997.

COMAROFF, John L.; COMAROFF, Jean. **Of revelation and revolution: the dialectics of modernity on a South African frontier**. V. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

COMIGRAR. Conferência Nacional sobre Migrações e Refúgio. Texto base. In: **1ª Conferência Nacional Sobre Migrações e Refúgio**. São Paulo: Ministério da Justiça, maio 2014. Disponível em: http://www.participa.br/articles/public/0006/4009/Texto_base_1a_COMIGRAR_Janeiro_2014__1_.pdf. Acesso em: 9 abr. 2015.

CONTRERAS, Jesús. Alimentación y religión. **Humanitas, Humanidades Médicas: Tema del mes on-line**, n. 16, p. 13–31, 2007.

COULON, Christian. The Grand Magal in Touba: a religious festival of the *mouride* brotherhood of Senegal. **African Affairs**, Oxford University Press, 98, p. 195–210, 1999.

COULON, Christian. **Le marabout et le prince: islam et pouvoir au Sénégal**. Paris: Pedone, 1981.

DALMÁZ, Mateus; SCHMITZ, Eduardo; SINDELAR, Fernanda. Restrições às imigrações nos EUA: a (in)consciente política de Donald Trump. In: WEIZENMANN, Tiago; SANTOS, Rodrigo Luis dos; MÜHLEN, Caroline von (Orgs.). **Migrações históricas e recentes**. Lajeado: Editora da UNIVATES, p. 413–421, 2017.

DALMOLIN, Bernadete Maria; MORETTO, Clenir Maria (Orgs.). **Política de Responsabilidade Social (2013–2016)**. Passo Fundo: Editora da UPF, 2014.

DAMATTA, Roberto. O trabalho de campo. In: **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Petrópolis: Vozes, 1984.

DE CÉSARO, Filipe Seefeldt. Parece que tão escondendo alguma coisa: discursos coloniais sobre a venda de rua senegalesa em Porto Alegre (RS). **Rev. Cadernos de Campo**, Araraquara, n. 30, p. 183–208, jan./jun, 2021.

DIA, Hamidou. Les fratries des familles multisituées sénégalaises. In: IMBERT, C. (ed.), LELIÈVRE, E. (ed.), LESSAULT, D. (ed.). **La famille à distance: mobilités, territoires et liens familiaux**. Paris: INED, p. 277–291, 2018.

DIA, Hamidou. Comment les migrations internationales reconfigurent les relations entre conjoints et les identités conjugales au sein de couples sénégalais. **Cahiers québécois de démographie**, n. 43, v. 2, p. 375—398, 2014.

DIAO, Abbas. **Le catalogage des noms africains**. Villeurbanne: Ecole Nationale Supérieure de Bibliothécaires ENSB, 1987.

DIAS, Juliana Braz. Enviando dinheiro, construindo afetos. *In*: TRAJANO FILHO, Wilson (Orgs.). **Lugares, pessoas e grupos**: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. Brasília: ABA Publicações, p. 47–74, 2012.

DIAS, Vitor Gonçalves. **Migrantes senegaleses em Pelotas e Rio Grande**: uma análise comparada das políticas migratórias nos âmbitos municipais (2010–2017). Dissertação (mestrado em Ciência Política), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2018.

DIAZ, Oriana Concha. **Islã, migração e tecnologias digitais**: reflexões sobre a *muridiyya* transnacional a partir de Caxias do Sul (RS). Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2017.

DIONGUE, M.; SOW, S.; TIMERA, M. B. Les stratégies d’investissement individuel des migrants internationaux sénégalais de France, d’Espagne et d’Italie dans la métropole Dakar (Sénégal). *In*: TEDESCO, João Carlos, KLEIDERMACHER, Gisele. **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina**: múltiplos olhares. Porto Alegre: EST edições, p. 41–68, 2017.

DIOP, Abdoulaye Bara. **La famille wolof**. Paris: Khartala, 1985.

DIOP, Cheikh. Anta. **The African origin of civilization**: myth ou reality? Westport: Lawrence Hill, 1974.

DIOUF, Mamadou. The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism. **Public Culture**, n. 12, v. 3, p. 679–702, 2000.

DOMINGOS, Dulce Maria e MUNGOI, Chale João. Ressignificando identidades: um estudo antropológico sobre experiências migratórias dos estudantes africanos no Brasil. **Rev. Inter. Mob. Hum.**, Brasília, ano XX, n. 38, p. 125–139, jan./jun. 2021.

DOMINGUES, Petrônio José. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915–1930. **Estudos Afro–Asiáticos**, ano 24, n. 3, p. 563–599, 2002.

DOUGLAS, Mary. Prefácio. *In*: MAUSS, Marcel. **The Gift**: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies. Londres: Routledge, 2000, p. IX–XXIII.

DOUGLAS, Mary. The Idea of a Home A Kind of Space. **Social Research**, v. 58, n. 1, SPRING, p. 287–307, 1991a

DOUGLAS, Mary. 1991. **Pureza e perigo**. São Paulo: Edições 70, 1991b.

DOZON, Jean–Pierre. Ceci n’est pas une confrérie: les metamorfoses de la *muridiyya* au Sénégal. **Cahiers d’études africaines**, p. 1–20, 2010.

DULLEY, Iracema. Naming Others: Translation and Subject Constitution in the Central Highlands of Angola (1926–1961). **Comparative Studies in Society and History**, v. 64, p. 363–393, 2022.

DULLEY, Iracema; MUNIAGURRIA, Lorena de Avelar. Performance, processos de diferenciação e constituição de sujeitos. *R@U*, v. 12, n. 1, p. 8–18, jan./jun. 2020.

DURANDO, Vanessa Elisa Margherita Maria. **Prestígio, solidariedade e esperteza: práticas comerciais de senegaleses entre Turim e Dakar.** Tese (doutorado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, 2020.

ELIAS, Norbert. **A Solidao dos Moribundos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ESPIRO, M. L.; ZUBRZYCKI, B. Tensiones y disputas entre migrantes africanos recientes y organismos de control estatal. El caso de los senegaleses en la ciudad de La Plata. *Question*, 39, p. 109–121, 2013.

EVANS–PRITCHARD, E. E. **Os Nuer.** São Paulo, Perspectiva, 2002.

FAHLANDER, Fredrik e OESTIGAARD, Terje (Orgs.). The Materiality of Death: bodies, burial, beliefs. *In: The Materiality of Death: bodies, burial, beliefs.* Oxford: British Archaeological Reports, p. 1–18, 2008.

FALCÃO, Ricardo Miguel Almeida. **Apropriação de Tecnologias de Informação e Comunicação no Senegal: sociabilidades jovens e valores sociais em crise.** Tese (doutorado em Estudos Africanos), Escola de Sociologia e Políticas Públicas, Instituto Universitário de Lisboa, 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008

FASSIN, Didier. Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times Annu. *Rev. Anthropol*, 40, p. 213–226, 2011.

FAVRET–SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155–161, 2005.

FELDMAN-BIANCO Bela. Anthropology and ethnography: the transnational perspective on migration and beyond. *In: Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, vol. 22, n. 1, p. 195–215, 2018.

FERRAZ, Thaís Chaves. **Halal, Haram e o possível senso moral e razão prática entre muçulmanos sunitas no Rio de Janeiro.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. **Entre arabescos, luas e tâmaras: performances islâmicas em São Paulo.** Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. A linguagem fotográfica no islã. *Travessia: revista do migrante*, ano XV, n. 42, p. 22–28, 2002.

FIGUEIREDO, Angela. Fora do jogo: a experiência dos negros na classe média brasileira. *In: Cadernos Pagu*, n. 23, p.199–228, jul./dez. 2004.

FIGUEIREDO, Julia Petek. **Novos fluxos de imigrantes para o sul do Brasil: o caso dos senegaleses em Porto Alegre.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Centro de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2020.

- FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não-marcada. In: WARE, Vron (Org.). **Branquidade: identidade branca e multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- GASPARETTI, Fedora. Relying on teranga: Senegalese migrants to Italy and their children left behind. **Presses de Sciences**, n. 57-58, p. 215-232, 2011/1.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GILROY, Paul. **Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça**. São Paulo: Annablume, 2007.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Editora 34, 2002.
- GLICK SCHILLER, Nina; BASCH, Linda; SZANTON Blanc, Cristina. 1995 From immigrant to transmigrant: theorizing migration. **Anthropological Quarterly**, v. 68, n. 1, p. 48-63, jan. 1995.
- GODBOUT, J.; CAILLÉ, A. **L'esprit du don**. Paris: La Découverte. 1992.
- GOFFMAN, Erving. **Ritual de interação**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica. **Etnográfica — Revista do centro de estudos de antropologia social (ISCTE)**, Lisboa, v. X, n. 1, p. 161-173, maio 2006.
- GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.
- GOMES, Edlaine C. & MENEZES, Rachel A. Seu funeral, sua escolha - rituais fúnebres na contemporaneidade. **Revista de Antropologia**, vol. 54, 1, p. 89-131, 2011.
- GOUTTEBRUNE, François. La France et l'Afrique: le crépuscule d'une ambition stratégique? **Politique étrangère**, n. 4, p. 1033-1047, 2002.
- GRILLO, Ralph. Islam and transnationalism. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 30, n. 5, p. 861-878, set. 2004.
- GUÈYE, Cheikh. 2002. **Touba – la capitale des mourides**. Paris: Karthala, 2002.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar raça em sociologia. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93-107, jan./jun. 2003.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio. Raça e os Estudos de Relações Raciais no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 54, p. 147-156, jul. 1999. Disponível em: <<https://www.pragmatismopolitico.com.br/wp-content/uploads/2018/11/GUIMARAES-Raça-e-os-estudos-de-relações-raciais-no-Brasil.pdf>>. Acesso em: 20 mai. 2019.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Más allá de la cultura: espacio, identidade y las políticas de la diferencia. **Antípoda**, n. 7, p. 233–256, jul./dez. 2008.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Beyond "culture": Space, identity, and the politics of difference. **Cultural Anthropology**, v. 7, n. 1, p. 6–23, 1992.

HANN, Agnes E. C. **An ethnographic study of family, livelihoods and women's everyday lives in Dakar, Senegal**. Tese, (Doctor of philosophy). London School of Economics and Political Science, 2013.

HANNERZ, Ulf. Fluxos fronteiras, híbridos – palavras chave da antropologia transnacional. **Mana**, v. 3, n. 1, p. 7–39, 1997.

HART, Keith. O dinheiro é como aprendemos a ser humanos. **Sociologia & Antropologia**, v. 9, n. 3, p. 987–1019, 2019.

HARTMAN, Saidiya. O Tempo da Escravidão. **Periódicus**, Salvador, v.1, n. 14, nov. 2020–abr. 2021.

HEIL, Tilmann. Perder, só perder. Vendedores senegaleses durante os jogos olímpicos no Rio de Janeiro. TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele (Orgs.). **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, p. 229–254, 2017.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti; GONÇALVES, Maria do Carmo Santos Gonçalves. “O pulo do gato!”: A experiência de superação das vulnerabilidades sociais construídas pelos imigrantes no Rio Grande do Sul. *In*: LUSI, Carmem. **Migrações internacionais: abordagem de direitos humanos**. Brasília: CSEM, Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios, p. 365–382, 2017a.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti; GONÇALVES, Maria do Carmo Santos. Deslocamentos populacionais no sul do Brasil: o caso dos senegaleses. *In*: TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele (Orgs.). **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, p. 209–228, 2017b.

HERTZ, Robert. **Death and the right hand**. Londres: Routledge, 2008.

HESSELING, Gerti. **Histoire politique du Sénégal, institutions, droit et société**. Paris: Karthala, 1985.

HOOKS, Bell. Escolarizando homens negros. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 677–689, set./dez. 2004.

HUILLERY, Elise. **Histoire Coloniale, Developpement et Inegalités dans l’Ancienne Afrique Occidentale Française**. Tese de doutorado. L’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2008. Disponível em: <http://piketty.pse.ens.fr/fichiers/enseig/memothes/TheseHuillery2008.pdf>. Acesso em: 16 out. 2020.

HUMPHREY, Caroline. 2002 Rituals of death as a context for understanding personal property in socialist Mongolia. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 8, n. 1, p. 65–87, mar. 2002.

HUMPHREY, Caroline. On Being Named and Not Named: Authority, Persons, and Their Names in Mongolia. in Barbara Bodenhorn and Gabriele Vom Bruck (eds.) **The Anthropology of Names and Naming**, Cambridge University Press, p. 158–176, 2006.

IGLESIAS, José Luís Gázquez. **Islam, política y migración en Senegal**: la construcción del espacio transnacional *mouride*. 2014. Tese de Doutorado. Universidad Autónoma de Madrid. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=44701>. Acesso em: 20 set. 2021.

INDA, Jonathan Xavier; ROSALDO, Renato. **The Anthropology of Globalization**. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002.

INGOLD, Tim. Diálogos Vagueiros: Antropologia, Movimento e Vida. **Ponto Urbe**, n. 11, 2012a. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/334>>. Acesso em: 17 jun. 2014.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25–44, jan./jun. 2012.

INGOLD, Tim. **Being Alive**. Essays on movement, Knowledge and description. Canadá: Routledge, 2011.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (Ipea). **Retrato das desigualdades de gênero e raça – 1995–2015**. Brasília: Ipea, 2017. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/170306_retrato_das_desigualdades_de_g_enero_raca.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2020.

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

JARDIM, Marta Denise da Rosa. **Cozinhar, adorar e fazer negócio**: um estudo da família indiana (hindu) em Moçambique. Tese (doutorado em ciências sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, Denise. **As Representações Sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 17–44, 2001.

JONKER, Gerdien. The Knife's Edge: Muslim Burial in the Diaspora. **Mortality**, v. 1, n. 1, p. 27–43, 1996.

JOSEPH, Handerson. La negrización de las migraciones. In: MIRANDA, Bruno e JOSEPH, Handerson (Orgs.). **Trans(fronteriza)**, Buenos Aires, CLACSO, 77, n. 10, p. 76–85, 2021.

JOSEPH, Handerson. Prólogo. In: MEJÍA, Margarita Rosa Gaviria (Org.). **Migrações e Direitos Humanos**: problemática socioambiental. Lajeado: EDITORA UNIVATES, p. 09–12, 2018.

KALY, Alain Pascal **Medo, Vergonha, Necessidade e Protagonismo os meninos de rua em Salvador e Dacar**. Tese (Doutorado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2005.

KAUFMAN, Sharon R.; MORGAN, Lynn M. The anthropology of the beginnings and ends of life. **Annual Review of Anthropology**, v. 34, p. 317–41, 2005.

LAKIN-SCHULTZ, Katherine Elizabeth. 2014. **Africa for africans**: métissage, assimilation, and French West Africa's cultural Evolution. Dissertação (Doctor of Philosophy). Department of French Language and Literature, University of Virginia, 2014.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, 14, p. 173–194, jun. 2000.

LATOUR, Bruno; YANEVA, Alben. Give me a gun and I will make all buildings move: An ANT's View of Architecture. **Ardeth** [Online], 1, p. 103–111, 2017.

LEE, Rebekah; VAUGHAN, Megan. Death and dying in the history of Africa. **The Journal of African History**, v. 49, ed. 03, p. 341–359, nov. 2008.

LEIFSEN, Esben; TYMCZUK, Alexander. Care at a Distance: Ukrainian and Ecuadorian Transnational Parenthood. from Spain. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 38, n. 2, p. 219–236, fev. 2012.

LEVINE, Robert A. Patterns of Personality in Africa. **Response to Change: Society, Culture and Personality**, New York: D. Van Nostrad Company, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Via das Máscaras**. Lisboa: Ed. Presença Martins Fontes, 1981.

LEXANDER, Kristin Vold. 2011. Names uma puce multilingual texting in Senegal. Working paper presented to the Media Anthropology Network e-seminar. **European Association of Social Anthropologists** (EASA), p. 17–31, maio 2011. Disponível em <http://www.media-anthropology.net/>. Acesso em: 21 jan. 2020.

LOBO, Andrea de Souza. Mantendo Relações à Distância: O papel do fluxo de objetos e informações na configuração de relações familiares transnacionais em Cabo Verde. In: TRAJANO FILHO, Wilson (Orgs.). **Lugares, pessoas e grupos**: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. Brasília: ABA Publicações, p. 29–46, 2012.

LOBO, Andrea de Souza. **Tão longe, tão perto organização familiar e emigração feminina na Ilha de da Boa Vista Cabo Verde**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

LOPEZ, Gabriel Angel Jimenez. **Trabalho e ritual uma etnografia dos imigrantes e refugiados muçulmanos e o corte halal**. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

LULA. **Discurso do Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, na visita à Ilha de Gorée**. Ilha de Gorée-Senegal, 14 de abril de 2005. Disponível em <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=LULA.+Discurso+do+Presidente+da+Rep%C3%BAblica%2C+Luiz+In%C3%A1cio+Lula+da+Silva%2C+na+visita+%C3%A0+Ilha+de+Gor%C3%A9e.+Ilha+de+Gor%C3%A9e-Senega>. Acesso em 21 jan. 2020

MACHADO, Igor. Laços de sangue e fluxo de dinheiro: notas sobre o “parente ausente” no contexto migratório transnacional Portugal/Governador Valadares. **CEMME — Centro de Estudos em Migrações e Minorias Étnicas**, Working paper, n. 1, 2007.

MACHADO, Igor Jose de Reno. **Cárcere público** – processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2003.

MACHADO, Igor; SABELINI, Fábio. Remessas como relações: reflexões não economicistas sobre a circulação de remessas entre famílias transnacionais. *In*: MALAMUD, Andrés; FLÓREZ, Fernando Carrillo (Orgs.). **Migrações, coesão social e governação**: perspectivas euro-latino-americanas. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, p. 129–149, 2011.

MACHADO, Igor; KEBBE, Victor; SILVA, Cristina R. Notas sobre a família transnacional. **REMHU — Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Ano XVI, n. 30, p. 79–98, 2008.

MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n. 16, p. 145–156, dez. 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1998.

MALPAS, Jeff. **Place and experience**. New York: Routledge, 2018.

MAMADIANOU, Mirca; MILLER, Daniel. Polymedia: Towards a new theory of digital media in interpersonal communication. **International Journal of Cultural Studies**, v. 16, n. 2, p. 169–187, 2013.

MAMED, Letícia; LIMA, Eurenice. Trabalho, precarização e migração – recrutamento de haitianos na Amazônia acreana pela agroindústria brasileira. **Novos Cadernos NAEA**, v. 18, n. 1, p. 33–64, jan./jun. 2015.

MARCUS, G. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. **Annual Anthropology review**, Palo alto, Annual Reviews, v. 24, p. 95–117, 1995.

MARSCHALL, Sabine. Memory objects: material objects and memories of home in the context of infra-African mobility. **Journal of Material Culture**, v. 00, n. 0, p. 1–1, 2019.

MASSÓ GUIJARRO, Ester. **Transnational Baye-fallism**: Transformation of a Sufi Heterodoxy through Diasporic Circulation, African Diaspora. Leiden: Koninklijke Brill Nv, p. 77–99, jan. 2016.

MASSÓ GUIJARRO, Ester. Baye-Faal in Senegal, Baye-Faal in Lavapiés, Baye-Faal in the Sacromonte Caves: Diasporic Transnationalism of a Sufi Heterodoxy. **The Annual Review of Islam in Africa**, n. 12, v. 2, p. 25–30, 2013.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

- MAUSS, Marcel. **The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies**. Londres: Routledge, 2000.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. *In*: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Marcel Mauss: Antropologia**. São Paulo: Ática, p. 147–153, 1979.
- MBACKÈ, Saliou. The mourid order. **World Faiths Development Dialogue**, Berkley Center, jan. 2016.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.
- MCCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Editora Unicamp, 2010.
- MCGARRIGLE, Jennifer; ASCENSÃO, Eduardo. Emplaced mobilities: Lisbon as a translocality in the migration journeys of Punjabi Sikhs to Europe. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, p. 1–20, abril 2017.
- MELLO, Pedro Alcides Trindade de; TEDESCO, João Carlos. **Senegaleses no centro–norte do Rio Grande do Sul: imigração laboral e dinâmica social**. Porto Alegre: Letras e Vida, 2015.
- MELLY, Caroline. Inside–Out Houses: Urban Belonging and Imagined Futures in Dakar, Senegal. **Comparative Studies in Society and History**, v. 52, n. 01, p. 37–65, 2009.
- MENJÍVAR, Cecilia. 2012. Transnational Parenting and Immigration Law: Central Americans in the United States. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 38, n. 2, p. 301–322, fev. 2012.
- MIEHL, Melanie. **O que é o Islã?** São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- MIGEOD, F. w. H. Personal names among some west African Tribes, **Journal of the Royal African Society**, 65, p. 38–45, 1917.
- MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- MILLER, Daniel. Behind Closed Doors. *In*: MILLER, Daniel (Orgs.). **Home Possessions. Material Culture Behind Closed Doors**. Oxford and New York: Berg Publishers, p. 1–22, 2001.
- MILLS, Ivy. **Sutura: Gendered Honor, Social Death and the Politics of Exposure in senegalese Literature and Popular Culture**. Tese (Doctor of philosophy). African American Studies University of California, Berkeley, 2011.
- MOCELLIN, Maria Clara. Deslocamentos e trabalho ambulante entre jovens senegaleses no Rio Grande do Sul. *In*: TEDESCO, João Carlos; Kleidermacher, Gisele (Orgs.). **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, p. 339–358, 2017.
- MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura**. São Paulo: SENAC São Paulo, 2013.

MONTEIL, Vicent. 1967. O islão na Africa Negra. *In: Palestra no Centro de Estudos Afro-Orientais*, em 11 de setembro de 1967, na fundação do CEAO.

MONTEIL, Vincent. Une confrérie musulmane: les *Mourides* du Sénégal. *In: Archives de sociologie des religions*, n. 14, p. 77–102, 1962.

MONTEIRO, Cristiano Sobroza. O que cabe na mala? Deslocamentos e circulação de objetos da diáspora senegalesa em terra de italianos. *Revista Século XXI: Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n. 1, p. 203–232, jan./jun. 2018.

MOREIRA, Evelize Cristina. **Comida de teranga**: a migração senegalesa à mesa. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2019.

MUNANGA, Kabengele. Palestra: Uma Abordagem Conceitual Das Noções De Raça, Racismo, Identidade E Etnia. *In: Seminário Nacional Relações Raciais E Educação*, 3. Rio de Janeiro: PENESB, 2003. Disponível em <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>>. Acesso em: 20 mai. 2019.

MUNANGA, Kabengele. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. Entrevista. *Revista São Paulo*, p. 51–56, 01 jan, 2004.

NASCIMENTO, Sebastião; THOMAZ, Omar Ribeiro. Raça e nação. *In: PINHO, Osmundo; SANSONE, L. (Orgs.). Raça: novas perspectivas antropológicas* [online]. 2nd ed. rev. Salvador: EDUFBA, p. 193–236, 2008.

NDIAYE, Aminata. **Processus d individualisation chez les jeunes dakarois**. Thèse (Doctorat em Sociologie), Université Laval, 2010.

NDIAYE, Lamine. **Les fonctions therapeutiques du deuil en Afrique**. Fastef/UCAD, Liens 15/ Decembre, p. 279–297, 2012.

NDIAYE, Lamine. **Parenté et Mort chez les Wolof** – Traditions et Modernité au Sénégal. Paris: Editions L'Harmattan, 2009.

O'BRIEN, Donald Cruise. Le talibé mouride: Étude d'un cas de dépendance sociale. *Cahiers d'Études africaines*, 35, p. 502–507, 1969.

OGOT, Alan. **História Geral da África**: África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010.

OIM. **Uma introdução às migrações internacionais no Brasil contemporâneo**. Brasília: DPU/OIM, 2018.

OIM. **Direito Internacional sobre Migração**, nº 2. Genebra: OIM, 2009.

OLIVEIRA, Antônio Tadeu. Imigrantes no Brasil: aspectos da seletividade e da questão étnico-racial. *In: LUSSI, Carmem. Migrações internacionais: abordagem de direitos humanos*. Brasília: CSEM, Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios, p. 137–156, 2017.

PAGE, Ben.; MERCER, Claire. Why Do People Do Stuff Reconceptualizing Remittance Behaviour in Diaspora—Development Research and Policy. **Progress in Development Studies**, v. 12, n. 1, p. 1–18, 2012.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras. **Rev. Antropologia**, USP, São Paulo, online. v. 63, n. 2, p. 1–14, 2020.

PEREIRA, Luena. Identidades racial e religiosa em Angola e no Brasil: reflexões a partir da experiência em campo em Luanda. In: DULLEY, Iracema; JARDIM, Marta (Orgs.). **Antropologia em Trânsito**: reflexões sobre deslocamento e comparação. São Paulo, Annablume, p. 59–89, 2013.

PÉZERIL, Charlotte. Islam, mysticisme et marginalité: les Baay Faal du Sénégal, Archives de sciences sociales des religions. **Cahiers d'études africaines**, n. 192, v. 4, p. 791–814, 2008.

PFEIL, Gretchen Elisabeth. **Sarax and sutura**: alms and the value of discretion in Dakar, Senegal. Dissertation (Doctor of philosophy). The Faculty of the Division of the Social Sciences, Department of Anthropology, Chicago, 2020.

PINA–CABRAL, João de. 2008. Outros nomes, histórias cruzadas apresentando o debate. **Etnográfica**, v. 12, n. 1, p. 5–16, 2008a.

PINA–CABRAL, João de. Recorrência antroponímicas lusófonas. **Etnográfica** (online), v. 12, n. 1, p. 1–22, 2008b.

PINA–CABRAL, João de. **Sons of Adam, Daughters of Eve**: the peasant worldview of the Alto Minho. Oxford: Clarendon Press, 1986.

PINA–CABRAL, João de. Capítulo V. A herança de Maine. **Os Contextos da Antropologia [en ligne]**. Lisboa: Etnográfica Press, p. 109–133, 1991.

PINARD, Émilie. **Construire son futur**: production de l'habitation et transformation des rapports de genre à Pikine (Sénégal). Thèse (Doctorat sur mesure en architecture et anthropologie). Université Laval, 2014.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã, religião e civilização**: uma abordagem antropológica. São Paulo: Aparecida, Editora Santuário, 2010.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v. 11, n. 2, p. 263–274, jul./dez. 2008.

PITT–RIVERS, Julian. The law of hospitality. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 2, n. 1, p. 501–517, 2012.

PIZA, Edith. Branco no Brasil? Ninguém sabe, ninguém viu. In: HUNTLEY, Lynn; GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo (Org.). **Tirando a máscara**: ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, p. 97–125, 2000.

PONS, Christophe. La mort est-elle une catégorie universelle? Reflexions a partir de quelques données islandaises. Des vivants et des morts; des constructions de la bonne mort. **Hal Archives–ouvertes**, Université de Bretagne Occidentale, p. 269–277, 2004.

QUASHIE, Hélène. La blanchité au miroir de l'africanité: Migrations et constructions sociales urbaines d'une assignation identitaire peu explorée. **Cahiers d'études africaines**, Dakar, 220, p. 760–785, 2015.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, p. 73–117, 2009.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (ed.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Clacso, p. 117–142, 2005.

RAMOS, Alcida. Nomes Sanumá entre gritos e sussurros. **Etnográfica**, v.12, n. 1, p. 59–69, 2008.

REDIN, Giuliana. **Direito de migrar: direitos humanos e espaço público na sociedade contemporânea**. Tese (Doutorado em Direito). Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2010.

REDIN, Giuliana; BERTOLDO, Jaqueline. Lei de migração e o novo marco legal: entre a proteção, a discriminação e a exclusão. *In*: REDIN, Giuliana (Org.). **Migrações internacionais: experiências e desafios para a proteção e promoção de direitos humanos no Brasil**. Santa Maria: Ed. UFSM, 2020.

REIFEN, Franziska. ¿Casamancés, africano, negro? Negociación de identificaciones dentro de un grupo de mujeres migrantes en Buenos Aires. *In*: TEDESCO, João Carlos; Kleidermacher, Gisele (Orgs.). **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, p. 151–175, 2017.

RÉMY, Eric; NDIONE, Louis César. **L'impact de la globalisation sur les systèmes de don: le cas de la migration sénégalaise**. Recherche et Applications En Marketing (French Edition), 2018.

RICCIO, Bruno. West African Transnationalisms Compared: Ghanaians and Senegalese in Italy. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 34, n. 2, p. 217– 234, 2008.

RICCIO, Bruno. **Toubab e “vu cumpra” Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia**. Pádua: Libreria Editrice de Pádua, 2007.

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

RICCIO, Bruno. **Senegalese transmigrants and the construction of immigration in Emilia–Romagna (Italy)**. Dphil Social Anthropology, University of Sussex, 2000.

RILEY, Emily Jenan. **Teranga and the art of hospitality: engendering the nation, politics, and religion in Dakar, Senegal**. Dissertation (doctor of Anthropology). Michigan State University, Michigan, 2016.

RODRIGUES JR, Gilson José. Quando outros corpos e outras epistemologias adentram espaços da modernidade. *In*: **Novos Debates**, v. 7, n. 1, 7105, p. 1–18, 2021.

RODRIGUES JR, Gilson José. Quando outros corpos e outras epistemologias adentram espaços da modernidade. In: **Novos Debates**, v. 7, n. 1, 7105, p. 1–18, 2021.

RODRIGUES JR., Gilson José. Sobre o corpo racializado em campo: masculinidades negras e suas implicações para o trabalho de campo antropológico. **Revista da ABPN**, v. 11, n. 30, p. 130–151, 2019a.

RODRIGUES JR. Gilson José. **Em nome do reino**: ações humanitárias brasileiras de Tuparetama (Brasil) a Dakar (Senegal). Tese (Doutorado em Antropologia Social), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019b.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da Morte**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

ROJAS, Sebastian Guendell; SAAB, Rhea; TAYLOR, C. Transnational families in the contexto of international migration. **QScience Proceedings, Family, Migration & Dignity Special Issue**, 2013.

ROLLSING, C. ; TREZZI, H. Um lugar ao sol, no sul: Novos Imigrantes mudam o cenário do Rio Grande do Sul. **ZH Notícias**, Porto Alegre, 16 ago. 2014. Disponível em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/noticia/2014/08/novos-imigrantes-mudam-o-..>>. Acesso em: 10 mai. 2021.

ROMERO, Fanny Longa. Islã, parentesco e ritual na irmandade religiosa Mouridiyya: percursos da etnografia no contexto da imigração de africanos senegaleses no Brasil. TEDESCO, João Carlos; Kleidermacher, Gisele (Orgs.). **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina**: múltiplos olhares. Porto Alegre: EST Edições, p. 275–296, 2017.

ROSANDER, Eva Evers. **In pursuit of Paradise**: Senegalese Women, Muridism and Migration. Los Angeles: Nordic Africa Institute, 2015.

ROSS, E. Globalising Touba: expatriate disciples in the World City Network. **Urban Studies**. v. 48, n. 14, p. 2929–2952, nov. 2011.

ROSSA, Juliana. **Cantos religiosos de senegaleses murides**: escrita, leitura, poética vocal e performance. Tese (Doutorado em Letras). Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-graduação/ UCS e Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-graduação e Extensão / UNIRITTER, Caxias do Sul, 2018.

ROWLAND, Robert. Práticas de nomeação em Portugal durante a Época moderna – ensaio de aproximação. **Etnográfica** [online], v. 12, n. 1, p. 17–43, 2008.

RUMBIK, Michael. **Nimboran Migration To Jayapura Irian Jaya And Rural-Urban Ties**. Thesis (Master of Arts in Demography). Australian National University, Canberra, 1983.

SABOURIN, Eric. Teoria da reciprocidade e sócio-antropologia do desenvolvimento. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 24–51, mai./ago. 2011.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). **Mana**, v. 3, n. 2, p. 103–150, 1997.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAKHO, Papa; DIAGNE, Abdoulaye; SAMBOU, Pierre Corneille. Le bassin arachidier, du réceptacle de flux internes au foyer d'émigration interne et internationale. *In*: TEDESCO, João Carlos; Kleidermacher, Gisele (Orgs.). **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, p. 21–40, 2017.

SALL, Aminata. **Les stratégies et initiatives des femmes dans le secteur de la microfinance**. These (Docteur en Sociologie), Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Université Paris Descartes, 2012.

SALL, Leyla. Les champs commerciaux sénégalais à Paris. **Diversité urbaine**, v. 10, n. 1, p. 61–83, 2010.

SALZBRUNN, Monika. Hybridization of Religious and Political Practices amongst West African Migrants in Europe. *In*: BRYCESON, Débora Fahy e VUORELA, Ulla (Orgs.). **The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks**. Leiden: Koninklijke Brill Nv, p. 217–229, 2002

SANTOS, David José Silva. **Senegaleses das irmandades Tidjaniya, Muride e do ramo Baye Fall em Maceió/AL: mobilidade, identidade e religiosidade**. 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.

SANTOS, Frederico Santos dos. Dahiria Moukadimatoul Khidma Touba Passo Fundo: relações do fluxo transnacional entre Passo Fundo (Brasil/RS) e Dakar (Senegal). *In*: MACHADO, Igor José de Reno Machado (Org.). **Etnografias do refúgio no Brasil**. São Carlos: EdUFSCar, p. 87–106, 2020.

SANTOS, Frederico Santos dos. **Identidade e Hierarquia na Sociedade Espírita Ramiro d'Ávila**. Dissertação (mestrado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2005.

SANTOS, Frederico Santos dos. **A mesa branca e outros espíritos: espiritismo e cultura brasileira**. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Sociais), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2000.

SARTI, Cynthia Andersen. **A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo**. Tese (doutorado em Antropologia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1994.

SAYAD, Abdelmalek. O retorno: elemento constitutivo da condição do imigrante. **Travessia**, ano XIII, número especial, p. 7–10, jan. 2000.

SCHNAPPER, Dominique. Préface. *In*: MULLER, L.; TAPIA, S. (éds.). **Migrations et Culture de l'entre-deux**. Paris: L'Harmattan, p. 7–12, 2010.

SCOTT, J. C., et al., The production of legal identities proper to states the case of the permanent family surname, *Comparative Study in Society and History*, v. 44, n. 1, p. 4–44, 2002.

SILVA, Maria Caldeira da. **Sustainable emotions – the front and backstages of slavery in Goree Island**. Port., 2021.

SILVA, T. D. Panorama social da população negra. *In*: SILVA, T. D. & GOES, F. L. (Orgs.). **Igualdade racial no Brasil**: reflexões no Ano Internacional dos Afrodescendentes. Brasília: Ipea, 2013.

SOUZA, Emilene Leite de. Nomear é trazer à existência a onomástica (de crianças e de bichos) e os apelidos na produção da pessoa Capuxu. **Campos**, v. 15, n. 1, p. 71–97, 2014.

SOW, Fatoumata. Les logiques de travail chez les *mourids*. **Mémoire de DEA**. Université de Paris I, Pauthéon–Sorbonne, 1998.

SPRANDEL, Marcia Anita; DIAS, Guilherme Mansur. Estratégias locais e escalas globais: uma articulação necessária. *In*: **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 17, n. 32, p. 165–176, 2009.

STOLER, Ann. Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule. **Comparative Studies in Society and History**, v. 31, n. 1, p. 134–161, 1989.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: *Cosac Naify*, 2014.

STRATHERN, Marilyn. **Reproducing the future**: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies. New York: Routledge, 1992.

SWEET, Nikolas. **The Poetics of Relationality**: Mobility, Naming, and Sociability in Southeastern Senegal. Doctor of Philosophy (Anthropology), University of Michigan, 2019.

TALL, Serigne Mansour; TANDIAN, Aly. Migration circulaire des Sénégalais. Des migrations tacites aux recrutements organisés. *In*: **La migration circulaire des Sénégalais**, Série sur la migration circulaire: CARIM AS, no. 2011/52.

TALL, Serigne Mansour; TANDIAN, Aly. La migration des personnes hautement qualifiées depuis et vers le Sénégal – historicité, actualité et perspectives. *In*: **Notes d'analyse et de synthèse** — Série sur la migration hautement qualifiée module socio-politique: CARIM-AS, n. 2010/22, 2010.

TAN, Chang–Kwo Tan. Building Conjugal Relations: The Devotion to Houses amongst the Paiwan of Taiwan. *In*: MILLER, Daniel (Org.). **Home Possessions**: Material Culture Behind Closed Doors. Oxford and New York: Berg Publishers, 2001, p. 149–172, 2001.

TEDESCO, João Carlos. A crise migratória europeia e a sua macropolítica: confins comunitários ou nacionais? *In*: WEIZENMANN, Tiago; SANTOS, Rodrigo Luis dos; MÜHLEN, Caroline von (Orgs.). **Migrações históricas e recentes**. Lajeado: Editora da UNIVATES, p. 68–89, 2017.

TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele. Introdução geral. *In*: TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele (Orgs.). **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina**: múltiplos olhares. Porto Alegre: EST edições, p. 9–17, 2017.

TEDESCO, João Carlos; GRZYBOVSKI, Denise. Dinâmica migratória dos senegaleses no norte do Rio Grande do Sul. **R. Bras. Est. Pop.**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, p. 317–324, jan./jun. 2013.

THIAM, El Hadji Ibrahima Sakho. **Les aspects du mouridisme au Senegal**. Département de Sciences politiques, Faculté des Sciences Sociales, (Philosophie Doctor), 2010.

THIOUNE, Rosane Cristina Prudente Rose. **A palavra do tambor, gewel e a migração senegalesa em Salvador**. Dissertação (mestrado multidisciplinar em cultura e sociedade), Instituto de Humanidades Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, 2019.

THOMAS, Louis-Vincent. La mort aujourd'hui de l'esquive au discours convenu. **Religiologiques**, n. 4, automne, p. 1–30, 1991.

THOMAS, Louis-Vincent. **Anthropologie de la Muerte**. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1983.

TOMAS, Jordi. Religión tradicional y colonización: una aproximación a la visión francesa sobre la sociedade tradicional de los joola de la Baja Casamance. **Anuário Antropológico/2014**, Brasília, UnB, v. 40, n. 2, p. 231–249, 2015. Disponível em <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6728>. Acesso em: 10 out. 2019.

TRAJANO FILHO, W.; DIAS, J. B. O colonialismo em África e seus legados: classificação e poder no ordenamento da vida social. **Anuário Antropológico**, v. 40, n. 2, p. 9–22, 2018. Disponível em <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6551>. Acesso em: 10 out. 2019.

TRAJANO FILHO, Wilson. O trabalho da criouliização: as práticas de nomeação na Guiné colonial. **Etnográfica** [online], v. 12, n. 1, p. 95–128, 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/1623>; Acesso em: 22 ago. 2022.

TRAJANO FILHO, Wilson (Orgs.). Introdução. *In: Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: ABA Publicações, p. 7–26, 2012.

TROVÃO, Susana Salvaterra. **Comparing transnational and local influences on immigrant transnational families of African and Asian origin in Portugal**, Centre for Research in Anthropology, Faculty of Social Sciences and Humanities, Nova University of Lisbon, 2016.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg. Senegaleses no Rio Grande do Sul: panorama e perfil do novo fluxo migratório “África–Sul do Brasil”. *In: TEDESCO, João Carlos; Kleidermacher, Gisele (Orgs.). A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

UNESCO. **Goree Island of Memories**. Paris: Fontenoy, 1985.

UPF. **Plano de Desenvolvimento Institucional 2017–2021**. Passo Fundo: Prefeitura de Passo Fundo, 2016.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe: Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, v. 1, n. 11, p. 2–11, 2012.

URRY, J. Mobility and proximity. **Sociology**, v. 36, n. 2, p. 255–74, 2002.

VENHORST, Claudia. Re–imagining Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands: Ritual Transfer and Ritual Fantasy”. **Omega**, v. 65, n. 1, p. 1–10, 2012–2013.

VILLALÓN, Leonardo A; BODIAN, Mamadou. Religion, demande sociale, et réformes éducatives au Sénégal, édité au nom du programme. **Afrique: pouvoir et politique**, CAS/LASDE/ODI, Floride/Niamey/ Londres, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: Os Deuses Canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1985.

VUORELA, Ulla. Transnational Families: Imagined and Real Communities. *In*: BRYCESON, Débora Fahy e VUORELA, Ulla (Orgs.). **The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks**. Leiden: Koninklijke Brill Nv, p. 63–82, 2002.

WADE, Peter. **Raza y etnicidad en Latinoamérica**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.

WAGNER, Roy. ‘Luck in the Double Focus’: Ritualized Hospitality in Melanesia. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 18, p. 161–174, 2012.

WIGGERS, Raquel. Casa como elemento do parentesco em duas localidades no Sul do Brasil. **Aceno — Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 7, n. 15, p. 75–92, set./dez. 2020.

WIGGERS, Raquel. Casa, família e pertencimento a construção da pessoa em uma localidade no sul do Brasil. **Temáticas**, Campinas, v. 21, n. 42, p. 151–172, ago./dez. 2013.

WIMMER, Andreas; SCHILLER, Nina Glick. Methodological nationalism and the study of migration, *Arch. Europ Sociol*, XLIII, 2, p. 217–240, 2002.

WOOTEN, Sphen. **The French in West Africa: Early Contact to Independence**. Department of Anthropology University of Illinois–Urbana–Champaign, 1993. Disponível em: http://www.africa.upenn.edu/K-12/French_16178.html. Acesso em: 5 mai. 2019.

YEOH, Brenda S. A., HUANG, Shirlena; LAM, Theodora. Transnationalizing the ‘Asian’ family: imaginaries, intimacies and strategic intents. **Global Networks**, Blackwell Publishing Ltd & Global Networks Partnership, v. 5, n. 4, p. 307–315, 2005.

ZAMPARONI, Valdemir. **Entre narros e mulungos: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890–1940**. Tese de Doutorado em História Social. FFLCH, USP, São Paulo, 1998.

GLOSSÁRIO

- ablução: limpeza ritual do corpo ou parte dele
Amadou Bamba: fundador da *muridiyya*, também chamado de Serigne Touba.
añ b: almoço
àttaaya: chá senegalês
bayefall: subgrupo de *mourids* dentro da irmandade *muridiyya* caracterizado pelas roupas coloridas.
beignet: bolinho frito com sabor de laranja e coco com noz moscada
bissap: hibisco
bol: tigela grande para alimentação coletiva que, na maioria das casas e celebrações, era metálica
boroom kër: homem chefe da família
café touba: café preparado com *jaar*, uma especiaria senegalesa
céet: cerimônia de chegada da noiva na casa da família do marido
daara: escola corânica
dahira: organização muçulmana; encontro.
diake: esteiras de bambus destinadas ao transporte do corpo da pessoa falecida
diewrine: coordenador
djouli: oração
domada: arroz e frango com molho
fataya: pastel de massa caseira com molho de cebolas
fégo: aparador de madeira às *khassaides*
griot: homem mestre de cerimônias (dançarino, cantor, percussionista, contador de histórias)
griotte: mulher mestre de cerimônias (dançarina, cantora, percussionista, contador de histórias)
hàddiya: doação à irmandade na esperança de ser recompensado por Deus
jeegu lañset: mulher lâmina, aquela que corta a casa causando discussões na família.
jeegu puso: mulher agulha, aquela que costura as relações da casa e com os membros da família com a qual ela se casou
jëf, jël: agir/receber
jerejeef: obrigado
journée khassida: encontro dos *mourids* para louvar os escritos de Amadou Bamba
joom: garra, orgulha, valentia
keur: casa, família
khassida: poemas escritos por Amadou Bamba
khin: tambores senegaleses tocados pelos *bayefall*
kruz: colar de contas de madeira usado pelos *bayefall* para oração
laaxu-soow: farinha de milho e leite coalhado
lahailala: Glória a Deus
Magal de Touba: agradecer a Serigne Touba, data comemorativa do retorno do Amadou Bamba do exílio.
magal: agradecer, celebrar
makhtoum: bolsa disposta ao longo do pescoço para levar símbolos à oração
maphe: arroz e carne com legumes e molho de amendoim
marabout: liderança muçulmana
masbaha: colar de contas para oração muçulmana
mbakhal: arroz pastoso
mèyga: bancas que vendem comida de rua
mourid: discípulo da irmandade *muridiyya*
muridiyya: irmandade muçulmana fundada por Ckeikh Amadou Bamba

ndekki: café da manhã
ndiakhass: roupa colorida típica dos *bayefall*
ndigeul: pedido como uma ordem
nék: quarto
ngente: batizado
pass: passagem do transporte público
penku: sentido do tapete em direção à meca
pércale: mortalha de pano cru que envolve o corpo da pessoa falecida
reer bi: jantar
Serigne: é um nome pessoal e líder religioso
serithieu: presente
sidiadas: tapete para oração muçulmana
sutura: segredo, confiança, decência, discrição; ser capaz de guardar uma imagem.
tabaski: celebração do carneiro ou do sacrifício em homenagem a Ibrahim que entregou seu filho Ismael a deus.
tabl: barracas montadas em frente às casas, nas esquinas, nas quais as mulheres vendem peixes, legumes, verduras, amendoins ou lanches.
talibe: termo originário da palavra árabe "talib" significa aluno, discípulo.
tata: vans de transporte público
tèranga: código de conduta que define as relações de hospitalidade e honra.
thiantes: cânticos muçulmanos dos *bayefall*
thiébou guinar: arroz com legumes e frango
thiebou jeen: arroz com legumes e peixe
thiebou yapp: arroz com legumes e gado
thiouraye: incensário de pedra de estrutura metálica com carvão
Touba: vem do árabe e significa "arrepentimento" e "bem-aventurança", felicidade, grande bem, segurança; nome de uma árvore do paraíso, capital da *muridiyya*.
toubab: estrangeiro, europeu, branco
vermicelle: macarrão bem pequenininho com frango.
waañ: cozinha
waar: trabalho, geralmente aquele realizado fora da casa pelos homens
waccay: baldes para lavagem de roupas
were wolof: roupas típicas senegalesas
wolof: idioma nacional do Senegal, grupo étnico do país
xaalis: dinheiro
ziyâra: dar e receber cumprimentos de um *marabout*, visita ao *marabout*