

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

MARIA DO CARMO DOS SANTOS GONÇALVES

“LEVADOS COMO A AREIA”: ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE A DIÁSPORA
MOURIDE NO SUL DO BRASIL

Porto Alegre
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

MARIA DO CARMO DOS SANTOS GONÇALVES

**“LEVADOS COMO A AREIA”: ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE
A DIÁSPORA *MOURIDE* NO SUL DO BRASIL**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Organizações, cultura e democracia.

Orientador: Prof. Dr. Airton Luiz Jungblut

PORTO ALEGRE

2020

Ficha Catalográfica

G643L Gonçalves, Maria do Carmo dos Santos

Levados como a areia : estudo antropológico sobre a diáspora mouride no Brasil / Maria do Carmo dos Santos Gonçalves . – 2020.

304 p.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Airton Luiz Jungblut.

1. Diáspora religiosa. 2. Migrações. 3. Mouridia. 4. Islã. 5. Senegaleses no Brasil. I. Jungblut, Airton Luiz. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

MARIA DO CARMO DOS SANTOS GONÇALVES

**“LEVADOS COMO A AREIA”: ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE
A DIÁSPORA *MOURIDE* NO SUL DO BRASIL**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Organizações, cultura e democracia.

Aprovada em: 30 de março de 2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Airton Jungblut – orientador
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Joanildo Albuquerque Burity
Fundação Joaquim Nabuco

Profa. Dra. Ana Luiza Carvalho da Rocha FEEVALE

Profa. Dra. Lúcia Helena Alves Müller
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

PORTO ALEGRE

2020

*À Dawa Ndiaye (+2019) e a todos(as) que
não lograram cumprir suas travessias.*

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão a todas(os) viageiras e viageiros com os quais, ao longo do trabalho de pesquisa, tive a oportunidade de compartilhar trânsitos.

À Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeo – Scalabrinianas, mulheres com quem compartilho a opção de ser “migrante com os migrantes”, de modo muito particular, às Irmãs da Comunidade Instituto São Carlos, Caxias do Sul, RS, queridas colegas com as quais convivi nesse período.

Aos meus queridos irmãos e irmãs senegaleses, com os quais aprendi sobre a arte da “vida de imigrante”.

Aos meus irmãos e irmãs da Confraria Mouride da diáspora, especialmente à *Dahira Nouru Darayni* de Caxias do Sul, RS. *Dieureudief!*

Às minhas queridas e queridos “companheiros de muitas viagens” da equipe do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM) de Caxias do Sul, RS, com os quais tive o grande privilégio, ao longo de muitos anos, de “estranhar o familiar”, compartilhar os desafios, as alegrias e as dores no acompanhamento das trajetórias de vida de tantos imigrantes e refugiados.

À querida Profa. Vania Beatriz M. Herédia, pelas oportunidades de aprendizado ao longo de anos de parceria em pesquisas sobre as migrações senegalesas na região serrana do RS.

Ao Prof. Airton Jungblut, orientador deste trabalho que, de modo gentil e paciente, me ajudou a percorrer esse percurso.

Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Escola de Humanidades da PUCRS.

Ao Prof. Hermílio Santos e aos colegas do Grupo de Pesquisa em Relações Sociais (PUCRS), pelos excelentes debates, descobertas e significativos momentos compartilhados.

Aos professores e colegas do Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFRGS, pela generosa acolhida e pelos instigantes debates dos quais tive o privilégio de participar nas reuniões.

Aos colegas do Grupo de Trabalho Oriente Médio e América Latina da CLACSO, especialmente ao Prof. Angel Molina, pelas suas importantes indicações e diálogos sobre o sufismo.

À *comunidade imaginada* dos pesquisadores das migrações senegalesas, com os quais nos encontramos e desencontramos nas *viagens*.

Aos estimados Gabriele Rosenthal, Artur Bogner, Lucas Cé Sangalli e Eva Bahl, com os quais tive a imensa alegria de compartilhar a *teranga* senegalesa no Rio de Janeiro, minha gratidão pelos muitos aprendizados.

Aos estimados professores Enzo Pace (Universidade de Pádova) e Bruno Riccio (Universidade de Bolonha) que, gentilmente, me acolheram em breves encontros, em 2016.

À minha querida Eloá (sempre animada) e sua pequena *tribo* Paulina, Ismael, Ana Lúcia e Sofia.

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

*This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nivel Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

*“Eu sou a chuva que lança a areia do Saara
sobre os automóveis de Roma.”*

(Reconvexo, Cetano Veloso)

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 – Jovem pastor no interior da região de Diourbel (Senegal)	63
Figura 02 – Avenida Cheikh Anta Diop, Dakar (Senegal)	66
Figura 03 – Regiões de proveniência do Senegal.....	82
Figura 04 – Abdou Lahat com sua mãe Mariemme, Khombole (Senegal)	88
Figura 05 – Parte da família de Ibra, Touba (Senegal)	93
Figura 06 – Sobreposição das regiões e grupos étnicos do Senegal.....	98
Figura 07 – Mulher <i>nhenho</i> realiza a atividade de contar a história da família na festa e apresentação do primeiro filho de um casal	100
Figura 08 – Registro da visita de Serigne Khalil à Câmara de Vereadores.....	108
Figura 09 – Encontro da Dahira mouride em sala cedida pela comunidade católica	129
Figura 10 – Os presentes fazem o gesto de purificar as mãos com água.....	130
Quadro 01 – Frases elaboradas pelos imigrantes para Marcha dos Imigrantes	147
Figura 11 – Marcha dos Imigrantes.....	149
Figura 12 – Abraço ao Monumento ao Imigrante	151
Figura 13 – Grupo de imigrantes ganeses residentes em Nova Araçá, RS	152
Figura 14 – Marcha dos Imigrantes.....	153
Figura 15 – Marcha dos Migrantes, Caxias do Sul.....	155
Figura 16 – Amuleto com a estampa de Cheikh Ibra Fall.....	161
Figura 17 – Baye fall	162
Figura 18 – Sama baye fall.....	164
Figura 19 – Entrada dos baye fall com a refeição preparada para os participantes	167
Figura 20 – Caminhada Baye fall	170
Figura 21 – Caminhada pelo centro de Porto Alegre	172
Figura 22 – Caminhada do grupo baye fall no Centro de Porto Alegre (RS).....	173
Figura 23 – Cheikh Dikall Fall, bisneto de Sheikh Ibrahim Fall.....	175
Figura 24 – Folheto de divulgação	179

Figura 25 – Pintura em vitral que retrata o milagre de Cheikh Ahmadou Bamba acalmado um leão feroz durante seu exílio	183
Figura 26 – Imagem de Bamba e Cheikh Ibra estampadas pelo artista em um muro, Dakar.....	184
Figura 27 – Caminhão com suprimentos para celebração do Gran Magal de Touba	189
Figura 28 – Pórtico de entrada da cidade de Touba	190
Figura 29 – Portão central de acesso à Mesquita	191
Figura 30 – Ângulo onde vê o minarete central.....	192
Figura 31 – Espaços do interior da mesquita de Touba	193
Figura 32 – Mausoléu de Serigne Falillou no interior da Mesquita de Touba.....	194
Figura 33 – Biblioteca da cidade de Touba	195
Figura 34 – Zyara Casa Cheikh Ahmadou Bamba Caxias do Sul.....	200
Figura 35 – Oração do dhikr.....	206
Quadro 02 – Calendário oficial das Celebrações do Magal (2011 – 2018)	211
Quadro 03 – Calendário das celebrações do Gran Magal em Caxias do Sul (2012-2018).....	211
Figura 36 – Convite para a Festa do Magal de Touba	216
Figura 37 – Celebração do Gran Magal	218
Figura 38 – Apresentação dos alimentos	221
Figura 39 – Momento de oração coletiva – Celebração do Magal	224
Figura 40 – Jogador de Lambo	228
Figura 41 – Linha de transmissão hereditária	244
Figura 42 – Convite Ziara Sokna Bousso	246
Figura 43 – Caminhada até o local do encontro.....	247
Figura 44 – Ziara Sokna Mai Mbacke.....	250
Figura 45 – Linha de transmissão da baraka de Cheikh Ahamdou Bamba.....	251
Figura 46 – Serigne Khalil Mbacke com a presidência da Dahira de Caxias do Sul	252
Figura 47 – Linha de transmissão da baraka	259

Quadro 04 – Convite e Programação da Conferência.....	261
Figura 48 – I Conferência Cultural, Religiosa e Política sobre a comunidade senegalesa do Rio Grande do Sul.....	265
Figura 49 – Reunião de Serigne Mame Mor com presidentes das Dahiras do RS .	266

LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

ACNUR	Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados
AL	América Latina
ANSD	<i>Agence Nationale de Statistique et de la Démographie</i>
BCEAO	Banco Central dos Estados da África Ocidental
CAM	Centro de Atendimento ao Migrante
CFA	Comunidade Financeira Africana
CNIg	Conselho Nacional de Imigração
CONARE	Conselho Nacional de Refúgio
DIADEM	<i>Diaspora Développement Education Migration</i>
DPU	Defensoria Pública da União
IFAN	<i>L'Institut fondamental d'Afrique noire</i>
MERCOSUL	Mercado Comum do Sul
NER	Núcleo de Estudos da Religião
OIM	Organização Internacional de Migração
ONU	Organização das Nações Unidas
OIT	Organização Internacional do Trabalho
SUAS	Sistema Único de Assistência Social
UAB	União das Associações de Bairro
UCAD	Universidade Cheikh Anta Diop
UE	União Europeia
UEMOA	Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo identificar a confraria islâmica senegalesa *mouride* no Brasil, apontando para as características diaspóricas que o grupo *mouride* assumiu, no contexto por nós analisado. Para tanto, analisamos, a partir das noções de dispersão, não aceitação e compartilhamento da memória coletiva – características que configuram as diásporas contemporâneas –, os modos e os sentidos atribuídos pelos *mourides* à dispersão, no contexto de uma cidade média do Rio Grande do Sul. Identificamos, ainda, as formas de elaboração da identidade religiosa do grupo, através da percepção da não aceitação. Demonstramos, também, como os *mourides* compartilham uma memória coletiva, através das suas práticas religiosas, que contribuem na formulação da ideia de pertencimento a uma comunidade religiosa imaginada. O estudo se vale de uma abordagem etnográfica, cujo trabalho de campo foi realizado no período de 2016 a 2019, na região nordeste do estado. Os dados da pesquisa sugerem que os imigrantes senegaleses adeptos à confraria *mouride* formam, no contexto analisado, uma diáspora religiosa, que lhes serve de estrutura nas múltiplas viagens que empreendem.

Palavras-chave: Diáspora religiosa. Migrações. Mouridia. Islã. Senegaleses no Brasil.

ABSTRACT

This paper aims to identify the Islamic Senegalese Mouride brotherhood in Brazil, pointing out to the diasporic characteristics which the Mouride group assumed in the context analyzed here. For such, it will be analyzed, starting from the notions of dispersion, the not acceptance of the collective memories – characteristics which configure contemporary diasporas – the habits and feelings assigned by the Mourides to the dispersion, in the context of a mid-sized city in Rio Grande do Sul. The ways of the group's religious identity will also be identified through the perception of the not acceptance. It will be demonstrated how the Mourides share their collective memories through their religious practices, which contributes to formulate the idea of belonging to a certain imagined religious community. This study uses an ethnographic approach, whose fieldwork was done between the years 2016 and 2019, in the state's northeast region. The research's collected data suggests that the Senegalese immigrants which take part in the Mouride brotherhood make, in the analyzed context, a religious diaspora, which works as their structure in the several travels they make.

Keywords: Religious Diaspora. Migration. Mouridism. Islamism. Senegalese in Brazil.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	17
1.1	O CAMPO DE ESTUDOS DAS DIÁSPORAS	19
1.2	DIÁSPORAS E PROCESSOS DE MUDANÇA.....	24
1.3	DIÁSPORAS AFRICANAS	27
1.4	DIÁSPORA E RELIGIÃO	30
1.5	ISLÃ AFRICANO	33
1.6	SUFISMO: A ARTE DE “VIAJAR” PELO CAMINHO	37
1.7	DIÁSPORAS SENEGALESAS	42
1.8	SALAAM ALEIKUM MARIÁ!	46
1.9	PESQUISADORES “DIASPÓRICOS” E UM GRUPO IMAGINADO	50
2	DISPERSÃO: VIAGENS, PROXIMIDADES E DISTANCIAMENTOS	52
2.1	MIGRANTES, IMIGRANTES, EMIGRANTES, REFUGIADOS, DESLOCADOS.....	54
2.2	ROTAS BRASILEIRAS	73
2.3	PROXIMIDADES E DISTANCIAMENTOS NA DISPERSÃO NO BRASIL.....	85
2.3.1	“O paraíso está embaixo dos pés da mãe”	86
2.3.2	“Quando voltar cada um vai ficar muito perto da tribo dele”	95
2.4	“ESTOU AQUI PARA TRABALHAR E AJUDAR MINHA FAMÍLIA”: NARRATIVAS SOBRE A DISPERSÃO E TRABALHO.....	103
3	“SEMPRE VAI TER UMA ‘COISA’ QUE VAI DIZER QUE TU NÃO É DAQUI”	115
3.1	“ELES” E OS “NOSSOS”	120
3.2	CONSTRUÇÕES SOBRE A MIGRAÇÃO “ILEGAL	139
3.3	“EU PRECISO UMA RESIDÊNCIA”: MOBILIZAÇÕES SENEGALESAS PELA REGULARIZAÇÃO MIGRATÓRIA	147
3.4	“SOMOS MULÇUMANOS”: IDENTIDADES E PERTENCIMENTOS RELIGIOSOS.....	156

3.5	OS <i>BAYE FALL</i> ESTÃO VINDO!	160
4	MEMÓRIA COLETIVA E A DIÁSPORA MOURIDE.....	177
4.1	MEMÓRIAS DO EXÍLIO E O MITO DE ORIGEM MOURIDE	179
4.2	TOUBA: CIDADE DA MEMÓRIA.....	187
4.3	<i>DAHIRA NOURU DARAYNI</i> E A CASA CHEIKH AHMADOU BAMBA.....	196
4.4	PRÁTICAS RELIGIOSAS E MEMÓRIA.....	204
4.4.1	Dhikr: a memória na ponta dos dedos.....	204
4.4.2	“Gran Magal de Touba”	209
5	OS SERIGNES DA DIÁSPORA E A COMUNIDADE MOURIDE I MAGINADA	225
5.1	A <i>BARAKA</i> CIRCULANTE	244
5.1.1	Sokhna Mai Mbacke.....	244
5.2	<i>SERIGNE</i> MBACKE IBRAHIM KHALIL	250
5.3	<i>SERIGNE</i> MAME MOR MBACKE MOURTALA.....	257
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	270
	REFERÊNCIAS	285
	GLOSSÁRIO	299

1 INTRODUÇÃO

Os movimentos migratórios transnacionais direcionados ao Brasil apresentam-se como um novo desafio também ao campo dos estudos da religião. Dados recentes sobre as migrações internacionais para o País indicam um perfil bastante diversificado dos imigrantes que buscam, no País, oportunidades de trabalho ou novos recomeços. A cultura religiosa que caracteriza alguns desses novos grupamentos de imigrantes e refugiados, quando comparada à cultura religiosa brasileira, ainda majoritariamente cristã, insere, no quadro das religiões brasileiras, outras tradições religiosas trazidas pelos migrantes e refugiados. Em alguns casos, esses grupos passam a formar ou integrar minorias étnico-religiosas.

O presente trabalho trata do tema da diáspora, focando-se na dimensão religiosa observável no contexto dos novos fluxos migratórios para o Brasil. Como objeto de nossa análise, tomamos o caso dos *Mourides*, confraria islâmica de tradição sufista originária do país africano Senegal, que se fixou no município de Caxias do Sul em 2012, a partir dos novos fluxos migratórios de senegaleses para o País. Os principais objetivos deste estudo foram identificar a confraria islâmica senegalesa *Mouride* no contexto religioso brasileiro, suas estruturas de organização, seu funcionamento e sua legitimação frente a outros grupos religiosos locais, assim como apontar para as características diaspóricas que o grupo *Mouride* assumiu no contexto analisado.

O universo dos pesquisados englobou imigrantes senegaleses, adeptos e não adeptos da mouridia, residentes em Caxias do Sul ou que foram atendidos no período de 2012 a 2018, no Centro de Atendimento ao Migrante (CAM). O trabalho de campo, desenvolvido entre os anos de 2016 e 2019, adotou a abordagem etnográfica, valendo-se de entrevistas individuais e observação participante em eventos públicos da confraria, em Caxias do Sul e na região. Os dados quantitativos da pesquisa foram extraídos de um universo de 1.175 imigrantes senegaleses, atendidos no CAM, no período referido. Foram realizadas 15 entrevistas em profundidade e 75 entrevistas semiestruturadas, no contexto do atendimento aos senegaleses no CAM.

O Brasil possui comunidades religiosas islâmicas formadas desde o século XIX, constituídas por migrantes oriundos de países do Oriente Médio, especificamente Síria, Líbano e Palestina, e que se caracterizam por sua

diversidade (PINTO, 2013). Essas comunidades se concentraram em áreas urbanas, majoritariamente no Rio de Janeiro, em São Paulo e no Paraná. A chegada recente de imigrantes mulçumanos, provenientes de países africanos como Senegal, Gana, Mali, etc. imputou uma nova dinâmica em um campo religioso, no qual predomina o islamismo, tradicionalmente vinculado à cultura árabe, apresentando novas perspectivas de análise para o campo de estudos das religiões no Brasil.¹

Concomitantemente, nos fluxos migratórios, as Igrejas e grupos religiosos têm-se demonstrado bastante dinâmicos ao apresentarem-se, também, como um suporte de acolhimento, baseado no pertencimento religioso, formando redes de solidariedade e entreajuda, nas quais os recém-chegados inicialmente apoiam-se para estabelecer-se neste país. Nesse contexto, pode-se identificar, dentro dos fluxos migratórios hodiernos para o Brasil, o caso dos migrantes haitianos e venezuelanos, que formaram redes de acolhida nucleadas sobre o pertencimento religioso às Igrejas neopentecostais. Em relação às migrações compostas por grupos mulçumanos, temos, por exemplo, o caso das migrações senegalesas, ganesas,² síria (BAEZA, 2018) e bengali (TEDESCO, 2019), para citar alguns dos grupos mais recentes. De modo particular, o caso das coevas migrações senegalesas para o Brasil, tendo como uma das principais características a formação de agremiações baseadas no pertencimento religioso compartilhado, apresenta-se como uma oportunidade para se explorar o papel da religião na sustentação das identidades nacionais na diáspora, que envolve a manutenção da consciência de grupos e indivíduos acerca da sua conexão com a pátria de origem, real ou imaginada, assim como a noção de “povo” deslocado de dado território.

De modo especial, os imigrantes senegaleses caracterizam-se por uma vivência religiosa particularizada, expressa pelo pertencimento a confrarias sufistas.

¹ Há inúmeros esforços no sentido de constituir o Islã como um objeto de pesquisa relevante para as ciências sociais. Pace (2005) de modo particular, em sua obra *Sociologia do Islã*, aponta para alguns limites e potencialidades no que tange à análise de um fenômeno religioso que, ao contrário do que muitos ainda supõem, não forma um bloco monolítico, situado além do tempo e do espaço. Um projeto que tenha por objeto expressões religiosas que se articulam em torno do Islã deveria, necessariamente, indagar sobre as dimensões da religiosidade e suas articulações na vida cotidiana dos sujeitos que vivenciam esse pertencimento religioso, expresso a partir de práticas e linguagens no contexto onde vivem. A ideia de um Islã “selvagem” ainda povoa o imaginário popular, principalmente quando imbuído das construções que o Ocidente cunhou a seu respeito por muitos anos. Said (2007) está aí para nos recordar como, por muito tempo, nos circuitos acadêmicos, o Oriente, onde normalmente ainda se situa o Islã, foi estereotipado e exotizado, criando um paradigma de oposição ao mundo “civilizado” ocidental.

² No caso do fluxo migratório de ganeses para o Brasil, no período da Copa do Mundo de 2014, é interessante notar que, embora esse fluxo tenha sido composto majoritariamente por imigrantes que identificavam-se, religiosamente, como muçulmanos, Gana é um país majoritariamente cristão.

A confraria *Mouride* – uma das mais expressivas no Senegal – tem assumido características transnacionais, a partir dos fluxos migratórios desse país para a Europa, os Estados Unidos e, mais recentemente, para a América Latina (ZUBRZYCKI; AGNELLI, 2009a; ZUBRZYCKI, 2009b; 2015; HERÉDIA, 2015; TEDESCO, 2013; 2017; 2019).

No itinerário a seguir, aborda-se o fenômeno religioso presente nas migrações senegalesas para o Brasil, focando no caso da constituição de uma comunidade religiosa sufista senegalesa, de denominação islâmica, no município de Caxias do Sul-RS, Brasil,³ dialogando, para isso, com os estudos que relacionam diáspora e religião. O presente trabalho pretende, assim, contribuir com estudos que exploram as relações entre diáspora e religião, tomando para análise o caso particular da confraria islâmica senegalesa *Mouride* no Brasil.⁴

Antes de se apresentar aspectos do grupo que se toma como objeto de estudo nesta pesquisa, é importante apresentar alguns apontamentos sobre o campo, em que se desenvolveu o conceito de diáspora, assim como situar o debate sobre diáspora e religião, de modo que se possa justificar a escolha da diáspora como perspectiva teórica na análise proposta sobre o fenômeno religioso *Mouride* no Brasil.

1.1 O CAMPO DE ESTUDOS DAS DIÁSPORAS

O conceito de diáspora possui um longo processo de construção semântica (BAUMANN, 2000; COHEN, 2008).⁵ É no contexto dos emergentes estudos africanos da década de 60, que se observa um emprego de diáspora “despedaçado” da conotação mais restrita, utilizada até então para descrever a experiência religiosa judaica (BAUMANN, 2000; HALL, 2003). A efervescência do emprego de diáspora a novos contextos e fenômenos dos anos 60 do século XIX, estava vinculada a

³ Caxias do Sul, no conjunto das cidades da região, configura-se, de acordo com o IBGE, como uma capital regional e, como as metrópoles, também se relaciona com o estrato superior da rede urbana. Com capacidade de gestão no nível imediatamente inferior ao das metrópoles, tem área de influência de âmbito regional, sendo referidas como destino, para um conjunto de atividades, por grande número de municípios (IBGE, Regiões de Influência das Cidades. Rio de Janeiro, 2007).

⁴ No estudo, deteve-se, especificamente, na constituição de uma diáspora religiosa *Mouride*. Isso não significa desconsiderar que, nos fluxos de senegaleses para o Exterior, possa haver outros tipos de formações diaspóricas, baseadas em outras dinâmicas.

⁵ A origem semântica do termo *diáspora*, entre os teóricos do campo que se dedicaram a esse aspecto, não é um consenso. Embora boa parte admita sua origem no processo de dispersão hebraica (SAFRAN, 1991; BAUMANN, 2000), alguns sugerem que o termo poderia remontar a um período arcaico da historiografia grega (COHEN, 2008).

importantes mudanças no campo político e econômico. A celebrada industrialização dos Estados-nação foi acompanhada por mudanças nos processos de recrutamento laboral e por expressivos movimentos migratórios, em direção ao Norte global. A isso se somou o início do movimento de independência de países africanos, acompanhado por um expressivo número de pessoas que eram admitidas como refugiadas (BAUMANN, 2000).

Esses movimentos passaram, em parte, a encontrar, numa reelaboração do termo diáspora, sua melhor tradução. Entretanto, foi a partir dos anos 90 que o estudo das diásporas começou a estabelecer-se como um campo mais amplo de reflexão teórica, período no qual o termo passou a ser profusamente utilizado e habilitado, tanto pela academia – com o surgimento de pesquisas abrangendo, de modo geral, grupos dispersos – quanto por grupos étnicos – que passaram a se autoidentificar como grupos *diaspóricos*. A popularização do termo levou a uma ampla discussão sobre as condições de aplicação de diáspora a outros grupos dispersos, sendo que, para que o termo abrangesse um número maior de coletivos dentro do contexto das mobilidades contemporâneas, contribuiu para isso um importante corpo de pensadores, a partir do qual se delimitou o campo de estudos.

Cohen (2008) indica que os estudos da diáspora poderiam ser situados em quatro fases. Em uma primeira fase, denominada clássica, o termo era predominantemente aplicado aos estudos sobre a experiência judaica. A partir dos anos 80, do século XIX, inaugurou-se uma segunda fase, na qual o termo diáspora começou a ser aplicado na designação de diferentes categorias de pessoas, tais como expatriados, deportados, refugiados políticos, residentes estrangeiros, imigrantes e minorias étnico-raciais. De modo particular, foi também naquele contexto que emergiram grupos étnicos que se autodenominavam diaspóricos. O terceiro estágio, e talvez o mais conflitivo do ponto de vista da elaboração conceitual do termo, marca a metade dos anos 90 do século citado, período no qual um uso ampliado do termo passou a ser defendido por estudiosos influenciados pelo pós-modernismo. Essa perspectiva acadêmica pontuava o desafio de decompor dois dos principais núcleos duros que até então delimitavam a ideia da diáspora: "pátria" e "comunidade étnica/religiosa". Argumentava-se, segundo Cohen (2008), que no mundo pós-moderno as identidades tornaram-se desterritorializadas, construídas e desconstruídas de maneira flexível e situacional. Assim sendo, "os conceitos de diáspora tinham que ser radicalmente reordenados em resposta a essa

complexidade” (COHEN, 2008, p. 2). Numa quarta e contemporânea fase, marcada pela virada do século, Cohen (2008) indica ter havido um processo de acomodação das principais críticas levadas a cabo pelos teóricos da segunda fase, mesmo que o processo de ampliação do termo possa ainda ser visto “como em perigo de esvaziar a noção de diáspora de grande parte de seu poder analítico e descritivo” (COHEN, 2008, p. 2).

Se a questão das identidades passou a ser analisada como processo dinâmico e flexível, o conceito de pátria também sofreu um processo de revisão, na medida em que o pós-moderno também colocou em xeque concepções tais como a de “lar”, por exemplo. Nesse sentido, o estágio de consolidação dos estudos das diásporas está assinalado “por uma reafirmação modificada da ideia da diáspora, incluindo seus elementos principais, características comuns e tipos ideais” (COHEN, 2008, p. 2). Perseguindo essa perspectiva, Cohen (2008) investiu no processo de tipificação das diásporas, visando não apenas delimitar o uso conceitual do termo, como incorporar uma série de fenômenos atuais, por ele denominados de novas diásporas, entre as quais se incluem as mobilidades contemporâneas que se verificam no continente africano.

Para Safran (1991), o conceito de diáspora, observando alguns critérios, poderia ser aplicado a outras populações dispersas. Colocando sempre à sua frente a diáspora judaica como um “tipo ideal”, a partir do qual se poderia analisar outros movimentos de dispersão contemporâneos, o autor define algumas características que contribuem nesse processo de identificação e sugere que o termo seja aplicado a comunidades minoritárias expatriadas, cujos membros devem compartilhar algumas características, a saber:

- 1) estes, ou seus antepassados, foram dispersos de um "centro" específico para duas ou mais regiões estrangeiras ou "periféricas"; 2) eles conservam uma memória coletiva, uma visão ou mito sobre sua pátria de origem – sua localização física, sua história e suas conquistas; 3) eles acreditam que não são totalmente aceitos – e que não poderão ser – por sua sociedade anfitriã e portanto, eles se sentem parcialmente alienados e isolados dela; 4) percebem sua terra ancestral como seu lar verdadeiro e ideal, bem como o lugar para onde eles ou seus descendentes eventualmente retornariam (ou retornarão), quando as condições forem apropriadas; 5) acreditam que devem comprometer-se coletivamente com a conservação ou restauração de sua pátria original, com sua segurança e prosperidade, e 6) continuar se relacionando pessoal e indiretamente com essa pátria de alguma forma, e sua consciência e solidariedade étnico-comunitária são definidas de maneira importante por essa relação (SAFRAN, 1991, p. 32).

Com essas características, Safran admite as diásporas armênia (TÖLÖLYAN, 2014), magrebina, turca, palestina, cubana e grega. Coloca, contudo, sob suspeita considerar como diásporas o caso chinês contemporâneo e o caso polonês no passado. Para o autor, nenhuma dessas diásporas encontraria os precedentes do tipo ideal da diáspora judia.⁶ Para Safran (1991; 1998; 1999; 2011), uma análise sobre as diásporas modernas deve ainda, necessariamente, considerar questões como nacionalismo, etnia, linguagem e identidade, sendo que, segundo o autor, nem sempre essas dinâmicas são suficientemente trazidas à luz nos estudos sobre diásporas, tornando, muitas vezes, difusas as análises sobre grupos tomados como *diaspóricos*.

A definição de diáspora apresentada pelas características que marcam o caso judeu, dadas por Safran (1991), foi problematizada por outros teóricos que, valendo-se de pesquisas empíricas e elaborando problematizações teóricas sobre a intersecção do termo com outras categorias, tais como: identidade, etnia, minorias, raça, etc., ampliaram e deslocaram algumas das prerrogativas do modelo clássico desse modo, tanto no plano das dinâmicas concretas das mobilidades humanas contemporâneas, como no plano discursivo, o termo veio a abranger outras categorias de populações dispersas, assim como as dinâmicas de relação entre esses novos grupos sensivelmente afetados pelos processos de globalização e transnacionalismo (COHEN, 2008; CLIFFORD, 1994; VERTOVEC, 2009; TAMBIAH, 2011, TÖLÖLYAN, 2017; FIGUEROA; LILIANA, 2011). Nesse sentido, embora as categorias globalização, transnacionalismo e diáspora estejam estreitamente relacionadas, é preciso considerar as distinções que elas mantêm. As diásporas surgem de processos migratórios, “mas nem toda migração envolve a consciência diaspórica; todas as comunidades transnacionais compreendem diásporas, mas nem todas as diásporas desenvolvem o transnacionalismo” (VERTOVEC, 2000, p. 13).

A diáspora pode ser tomada de modo especial “como uma conexão imaginada entre uma população pós-migração (incluindo refugiados) e um local de origem e com pessoas de origens culturais semelhantes em outros lugares”

⁶ O processo de transição para a aplicação de diáspora de modo mais amplo do que aquele que se restringia à milenar dispersão judaica, assim como à consagrada diáspora armênia, não ocorreu sem importantes divergências entre seus elaboradores. Veja-se, por exemplo, Cohen (2008) e Safran (1999), em que se observa que havia uma disputa sobre se o caso judeu deveria ser tomado como um “tipo ideal” de diáspora, a partir do qual se poderiam incluir outros coletivos dispersos, como o fizeram teóricos como Safran (1991).

(VERTOVEC, 2000, p. 12). Essa conexão imaginada que, segundo o autor, não significa irreal, “ênfatiza os sentimentos muitas vezes fortes e as imagens mentais, segundo os quais os membros das diásporas se organizam e realizam suas práticas culturais” (VERTOVEC, 2000, p. 12).

Outro aporte importante ao conceito de diáspora como campo semântico é dado por Tambiah (2011), ao integrar o tema das organizações em redes, que acompanham a conformação de comunidades diaspóricas. As redes, de acordo com esse autor, podem ser verticais e laterais. As redes verticais se prestariam à consolidação dos relacionamentos e negociações pelas quais os imigrantes buscam garantir sua existência nas sociedades de destino. Um tipo de rede lateral estaria direcionado à conservação, ao fortalecimento e à extensão das relações com as comunidades de origem (pátrias) dos imigrantes. A outra rede, também lateral, transcenderia as fronteiras de países e estados de origem e residência, caracterizando uma rede global transnacional (TAMBIAH, 2011).⁷

A diáspora não é apenas um modo de identificar uma infinidade de trânsitos, mas confere a capacidade de entender a existência, “habitando o aqui e o lá” e todos os “pontos entre” (CARTER, 2003, p. x). Assumindo a perspectiva de Clifford (2008), o autor sugere que diáspora não é apenas uma forma de mobilidade, ou uma maneira de “ir daqui para lá”, mas uma maneira de “estar aqui *ou* lá e estar em todos os pontos intermediários”.

O que tenho em mente é o que Clifford se referiu como habitando em viagens. A diáspora é um tipo de passagem, mas uma passagem que abrange a possibilidade de nunca chegar. De se arrastar sem fim entre os limites do mundo e entre os dois. Em vez de buscar a "assimilação" como meta, a diáspora é uma forma de ser "outra" entre as estabelecidas, de manter vivo o drama da viagem da "alteridade" em mundos que buscam uniformidade e homogeneidade. A meu ver, o poder de lembrar Khartoum é um reconhecimento de entrar em um novo estado de ser, do ato de transformar o mundo mundano. Talvez possamos dizer que é o ato de abraçar as ambiguidades de se tornar e pertencer. O trauma e o traço de perda nem sempre são os aspectos definidores de uma identidade diaspórica. O que Clifford chama de "histórias coletivas de deslocamento e perda violenta" (Clifford, 1997: 250) não são as únicas articulações de identidade possíveis, mas sim uma das inúmeras posições possíveis que podem ser ocupadas (CARTER, 2003, p. x).

⁷ Uma ressalva que se faz à configuração das redes, descrita pelo autor, é que este considera tais redes possíveis quando o grupo diaspórico se encontra inserido em um contexto de integração positiva na sociedade de acolhida. Entretanto, estudos como os de Riccio (2007) demonstram que, mesmo em situações de exclusão social, grupos migrantes são capazes de articular-se em redes, tanto local, como transnacionalmente.

Outro aspecto importante, que se faz ver a seguir, é o potencial analítico do conceito de diáspora em apreender os processos de mudança englobados nos movimentos migratórios.

1.2 DIÁSPORAS E PROCESSOS DE MUDANÇA

A ampliação do conceito de diáspora para identificar diversificadas experiências de deslocamento, permanência e circulação de grupos e comunidades dispersos, se deve, de acordo com Tölölyan (2011), a importantes mudanças materiais e discursivas, ocorridas nas últimas décadas, que aumentaram “tanto a quantidade de diásporas globais quanto o espectro e a diversidade do novo campo semântico que habita o termo ‘diáspora’” (TÖLÖLYAN, 2011, p. 51). Os fatores que acompanharam essa ampliação no contexto americano e europeu, de acordo com Tölölyan (2011), são sobredeterminados e foram por ele identificados como materiais, demográficos, administrativos, discursivos e ideológicos. Os fatores materiais, geográficos e administrativos assinalados pelo autor identificam-se por uma acelerada imigração para o mundo industrializado; pelo aparato legal, político, administrativo e ideológico-cultural do país receptor no trato da imigração; pela existência de organizações institucionalizadas na pátria nacional, e o alcance dessas no acompanhamento aos imigrantes; pela proporção de imigrantes em relação à população local; pela questão da diferença racial e a incompatibilidade real ou percebida tanto pelas comunidades migrantes em relação à população local, assim como dos nacionais em relação aos estrangeiros.

Pode-se dizer que, mesmo em distintos períodos e envoltos em dinâmicas sociais e culturais diferentes, os fatores materiais, demográficos e administrativos identificados por Tölölyan também poderiam ser aplicados ao contexto brasileiro. Os fatores de tipo material, demográfico e social “podem garantir economicamente, viabilizar, e talvez até afiançar que a dispersão não se torne assimilação, mas *uma diferença persistente*” (TÖLÖLYAN, 2001, p. 72, grifo nosso). No Brasil e na América Latina, de modo geral, observa-se, em intervalos de tempo e contextos históricos e sociais variados e distintos, a imigração de uma gama de grupos dispersos. No Brasil, de modo particular, desde as migrações forçadas africanas, que perduraram até o início das migrações laborais do início do século XX, o elemento estrangeiro não foi totalmente assimilado, persistindo na configuração sociocultural do país

traços persistentes de diferença. Depois de um período de estagnação desses movimentos, os recentes fluxos migratórios recolocaram e tensionaram as reivindicações de pertencimento hereditário de fluxos migratórios anteriores (afro-brasileiro, ítalo-brasileiro, nipo-brasileiro, etc.), a partir dos quais se construiu uma ideia sobre o que viria a “ser brasileiro”.

Assim sendo, diante dos fluxos migratórios atuais, estão “remobilizados”, também no plano discursivo, os fatores materiais quando a aceleração econômica gerou a necessidade de uma rápida expansão do estoque de mão de obra, tornando a inserção de imigrantes, tanto nos postos de baixa qualificação como naqueles extremamente especializados, uma necessidade. Nesse mesmo sentido, observou-se a concomitante mudança do aparato legal (resoluções normativas, decretos, a nova Lei de Migrações), que buscou acompanhar as necessidades de integração dessa mão de obra, ao mesmo tempo em que lidavam com um fluxo espontâneo de migrantes para o Brasil, oriundos, principalmente, da América Central (sendo o caso haitiano o mais paradigmático), da África (Senegal, Gana, etc.) e da Ásia (Bangladesh, Paquistão, etc.).

No plano político, os fluxos de haitianos (2010), senegaleses (2012), ganeses (2014) e recentemente um intenso fluxo de venezuelanos (2018) colocou a questão migratória como um dos fatores que vêm sendo calorosamente debatido no contexto de polarizações políticas e de alinhamento do governo atual com a política migratória americana. Após um período de forte presença na agenda política nacional, vinculada às aspirações de maior participação brasileira no cenário regional internacional, a abordagem ao tema mudou, influenciada pela crise política interna, que levou ao *impeachment* da então presidente Dilma, em 2016 (UEBEL, 2019). As dinâmicas ideológico-culturais mobilizaram diferentes atores, tanto favoráveis quanto contrários às políticas de acolhimento, visíveis na fragmentação do processo de interiorização da migração venezuelana. Esses fatores influenciaram a política de recepção e o trato da imigração de modo geral no País. Paradoxalmente, e de modo especial no acolhimento à demanda por interiorização da migração venezuelana, assiste-se ao surgimento de novos atores da sociedade civil, notadamente organizações de voluntários vinculadas a movimentos religiosos, que têm favorecido a capilarização desse fluxo migratório. No plano local, também se revela um movimento de administrações municipais, favorecendo o acolhimento

de imigrantes, cujas demandas têm colocado de modo contundente a noção de que o Brasil se tornou, de novo, um “país de imigrantes”.

Observa-se, ainda, um crescente surgimento de organizações de migrantes formais (como as Associações) ou informais, como aquelas nucleadas por afinidades religiosas que, paulatinamente, além de reivindicar espaços de participação no Brasil, também têm buscado pressionar os governos dos países de origem a atuarem em prol de seus interesses coletivos “aqui” (no Brasil) e “lá” (no país de origem). Entretanto, esses fatores, grosso modo elencados, vêm se desenvolvendo em um contexto no qual a proporção de imigrantes, em relação à população local brasileira, pode ser considerada bastante tímida (há uma grande probabilidade da emigração brasileira para o Exterior ser numericamente superior à imigração estrangeira no Brasil) quando comparada, por exemplo, com as taxas migratórias de outros países do Mercosul (Argentina e Uruguai).

Nesse sentido, parece evidente que as questões “da diferença racial” e da “incompatibilidade real ou percebida”, apontadas por Tölölyan (2011), ocorrem no Brasil em um contexto de inflação da percepção local sobre o número de estrangeiros residentes no Brasil e dos possíveis impactos sociais (sobre as políticas sociais e as mudanças culturais) que essas comunidades imigrantes poderiam gerar. Ao mesmo tempo, os grupos imigrantes, configurados em parte por uma população facilmente “eticizável” como negra, africana, asiática, oriental, etc., percebem como um obstáculo a sua integração no País as expressões de racismo e intolerância, eventualmente influenciadas no Brasil por um crescente discurso internacional de fortalecimento dos sistemas de segurança nacional e de fechamento de fronteiras às migrações irregulares, frente a severas crises humanitárias.

Aliados a aspectos materiais, Tölölyan (2011) agrega fatores discursivos de configuração da diáspora como campo semântico.⁸ No contexto latino-americano e brasileiro, no que se refere ao uso que pesquisadores vêm conferindo ao termo, a noção de diáspora vem sendo empregada sob a perspectiva antropológica, valorizando a diversidade e pluralidade que esta abrange no campo da memória e das narrativas, da religião e das mobilizações políticas (JARDIM, 2015). Considera-

⁸ Segundo o autor, a afirmação do sujeito coletivo; o surgimento do Estado de Israel como figura da realização diaspórica; o Estado de interesses especiais; a delegação do poder do estado na Europa; as diásporas como agentes de governo do país receptor e a universidade estadunidense são aspectos que impulsionaram a ampliação do que ele considera o campo de estudos “diaspóricos”, no contexto europeu e americano (TÖLÖLYAN, 2011).

se “a dispersão como um ato de deslocar-se tão relevante quanto as possibilidades compreendidas pelos protagonistas em reter tais desenraizamentos e revertê-los em conexidades” (JARDIM, 2015, p. 11).

Segundo Jardim (2015), as experiências diaspóricas, refletidas a partir de um olhar latino-americano, consideram seus protagonistas e redes, mas, sobretudo, “para além de descobertas sociológicas sobre agenciamentos”, desenvolvem a percepção acerca dos “cuidados recíprocos mobilizados por seus protagonistas diante de situações de desenraizamentos, gerando dinâmicas inusitadas e entrelaçando-se a aspectos religiosos e institucionais” (JARDIM, 2015, p. 16). A ideia de que a diáspora encontra seu sentido e vigor conceitual, não apenas ao ser aplicada como um “pano de fundo” dos fenômenos que encerra, mas na imersão nos detalhes que surgem a partir de trabalhos em que se aplica se aplica essa noção (JARDIM, 2015), serve como um ponto de partida para serem consideradas as particularidades que caracterizam a dispersão de grupos diversificados, incluído o modo como o pertencimento religioso tem operado nesses movimentos de dispersão.

1.3 DIÁSPORAS AFRICANAS

No que se refere aos estudos focados sobre a realidade africana, uma análise específica foi conduzida por Koser (2003), que reuniu uma diversidade de estudos sobre os recentes fluxos migratórios de países africanos. Koser acresceu essas novas mobilidades em um campo de estudos no qual ainda predomina a ideia da diáspora africana vinculada ao período escravocrata e a seus desenvolvimentos, a partir de comunidades há muito estabelecidas, principalmente nos Estados Unidos. Os grupos afrodescendentes, nesse contexto, segundo o autor, evocam uma identidade diaspórico-africana difusa, relacionada ao desenraizamento massivo ocorrido até meados do século XIX.

Esta literatura geralmente considera que a diáspora africana originária surgiu da dispersão de africanos como resultado do tráfico de escravos, embora alguns estudiosos argumentem que houve diásporas africanas anteriores compreendendo, por exemplo, marinheiros egípcios e etíopes, comerciantes mouros e marinheiros Mandingo (KOSER, 2003, p. 1).

Além do fato de haver um *lack* de pesquisas que integrem uma “segunda onda” de fluxos migratórios da África, como movimentos que poderiam ser analisados como diásporas africanas, há também, de acordo com o autor, a tendência de homogeneizar esses movimentos, ou uma insistência em considerar uma única diáspora africana contemporânea, desconsiderando a grande diversidade de dispersões que, atualmente, configuram as mobilidades e os percursos de populações africanas ao redor do globo. Sendo assim, Koser sugere o afastamento do discurso predominante, através do qual se associou a diáspora africana de modo restrito ao período do tráfico escravocrata e recomenda trazer esse conceito como uma ferramenta de análise para as recentes migrações africanas, que têm se demonstrado capazes de “criar novas diásporas” (KOSER, 2003, p. 2).

Outra perspectiva às diferenciações entre os contextos históricos das diásporas africanas ao longo da História foi apresentada por Butler (2007), que problematizou as categorizações organizadas em torno do eixo temporal e sugeriu a análise desses fluxos, a partir do conceito de “metadiáspora”: “muitas diásporas modernas são compostas de diásporas formadas em diferentes épocas que necessariamente interagem e se polinizam entre si, como é o caso da diáspora africana” (BUTLER, 2007, p. 19).

Sendo assim, a autora toma o termo metadiáspora como *an umbrella category*⁹ para refletir as complexidades relacionadas a todos os povos dispersos do continente africano. Embora Butler reconheça os limites dessa definição, dado que a “África” enquanto tal não existe como uma unidade política coesa, ela aponta para algumas formas organizativas, como, por exemplo, a *Organization for African Unity*,¹⁰ como uma entidade que poderia representar um projeto político compartilhado por países africanos.¹¹ Outro exemplo seria a mobilização das comunidades diaspóricas africanas em torno da pressão pelo fim do regime *apartheid*¹² na África do Sul, nos anos 70. As mobilizações ao redor do globo de grupos de africanos ou descendentes sugerem, para Butler (2007) o potencial que a “metadiáspora” africana poderia evocar em termos políticos, na busca por soluções

⁹ Uma categoria “guarda-chuva” numa tradução livre e literal, que exprime a tentativa da autora de abranger as diferentes configurações dos movimentos de dispersão de africanos (forçada ou livre), assim como as comunidades e grupos dessas dispersões originadas e que guardam, mesmo que de modo bastante remoto, uma noção de ancestralidade comum.

¹⁰ Disponível em: <https://au.int/en>. Acesso em: 27 ago. 2019.

¹¹ O Estado do Senegal é membro desde 25 de maio de 1963.

¹² O *Apartheid* foi um sistema político institucionalizado de segregação da população negra no Estado da África do Sul, que vigorou entre 1948 e 1994.

de problemas que se verificam nos países africanos. Sobretudo, a autora sugere que, embora possam ser tomadas como camadas diferentes de uma mesma diáspora, as diásporas africanas contemporâneas e as diásporas africanas históricas, ocorridas no contexto do tráfico negreiro, encontram um forte ponto de contato, a partir da articulação em torno da questão racial, que persiste como uma barreira de integração, tanto para os descendentes da diáspora moderna quanto para as diásporas africanas contemporâneas.

De acordo com Butler, as mobilizações diaspóricas são normalmente equacionadas em torno do conceito de pátria. As mobilizações denominadas pela autora como afro-atlânticas, embora baseadas na ideia de uma ancestralidade africana compartilhada, não centralizaram suas atividades na pátria comum. Para a autora, “a ancestralidade sozinha não estava sendo invocada; antes, foi sua experiência coletiva contínua de discriminação enraizada na história da escravidão” (BUTLER, 2007, p. 43).

Apesar do potencial político que encerra a concepção “metadiaspórica” de Butler, ela mesma refere o fato de que boa parte das dispersões contemporâneas ocorre em um período de formação dos Estados Nacionais independentes, resultando que as lealdades dos grupos poderiam estar muito mais vinculadas às regiões de origem (com marcadores de formação étnicos e religiosos) do que a uma “pátria”-mãe. Sendo assim, o papel do Estado de origem poderia ser substituído por outras organizações não governamentais, sobretudo por organizações religiosas que já se inseriam em trânsitos transnacionais muito antes do período colonial, como o exemplo do caso senegalês, no qual as instituições transnacionais não governamentais “assumiram responsabilidades suplementando as funções do governo clerical e, depois, colonial e independente. Um exemplo é a irmandade *Mouride* fundada no Senegal na década de 1880 pelo *Sheikh Ahmadou Bamba*” (BUTLER, 2007, p. 30, tradução nossa). Nesse contexto, o debate sobre as diásporas africanas em geral, ganha alguns contornos particulares no caso senegalês, no qual se verifica o peso que as confrarias religiosas islâmicas tiveram, na configuração da diáspora senegalesa atual. Sendo assim, antes de prosseguir é importante averiguar como vem se constituindo, do ponto de vista teórico, o debate sobre as relações entre religião e diáspora.

1.4 DIÁSPORA E RELIGIÃO

Apesar de todos os desenvolvimentos averiguados na constituição da diáspora como um campo de pesquisa, os estudos sobre religião e migrações não têm dado muita atenção, ou não incorporaram o tema da diáspora, que ainda se mantém em alguns dos subcampos dos estudos sobre história das religiões (MCLOUGHLIM, 2013; BAUMANN, 2000). Entretanto, a mobilidade de grupos étnicos, nacionais e/ou religiosos, não é um fenômeno exclusivo da modernidade. Ao contrário, está presente na história dos povos e das religiões desde longa data, e até mesmo nas suas origens. De acordo com Baumann (2000), a diferença com períodos passados assenta-se sobre o advento das revoluções técnicas, que facilitaram a circulação de informações, de intercâmbio de ideias, materiais, etc. (BAUMANN, 2000). Segundo o autor, maior mobilidade de pessoas sob um novo contexto significa, também, a mobilidade dos sistemas de crença e das instituições religiosas, com as quais boa parte dos migrantes continua a vincular-se, assim como o impacto sobre as religiões relacionado às condições sob as quais ocorrem os deslocamentos.

Cohen (2008) considera difícil teorizar as relações entre diáspora e religião, pois, em primeiro lugar, haveria ainda poucas tentativas de fazê-lo e, em segundo lugar, sob a perspectiva desse autor, em vários casos (como no caso dos armênios ortodoxos), a religião estava “intimamente imbricada com a etnia e às vezes inseparável dela” (COHEN, 2008, p. 153). Outra questão nos é apresentada por Baumann (2000), que refere que parte da reticência dos historiadores da religião em aplicar *diáspora* conceito que, dentro dessa disciplina, estava historicamente vinculado à experiência religiosa de dispersão judaica, a outros grupos religiosos dispersos, relaciona-se às possíveis ambiguidades que isso poderia gerar. Desde que os estudos da religião passaram a se reapropriar do conceito para estendê-lo às experiências religiosas de grupos dispersos não judeus, surgiu uma série de questões sobre os limites e as possibilidades dessa aplicação. Apesar das diferenças religiosas entre as semânticas da diáspora cristã e judaica, as conotações geográficas e sociológicas são básicas em ambos os usos que essas duas tradições religiosas conferem ao termo (BAUMANN, 2000). Entretanto, para Tiesler (2004), no Islã, a aplicação de diáspora às experiências de deslocamento de grupos religiosos parece ser uma construção elaborada a partir da perspectiva de

pesquisadores normalmente ocidentais e não mulçumanos, e de uma elite intelectual mulçumana, que passou a empregar esse termo na leitura sobre as experiências de mobilidades de mulçumanos para países ocidentais (TIESLER, 2004; 2009).

Apesar das reticências sobre o uso do conceito de diáspora à dispersão de grupos islâmicos, como no caso o *Mouride* aqui abordado, é possível afirmar que, no contexto de diáspora, as diversificações internas do Islã são potencializadas, principalmente no contato com sociedades não mulçumanas, transformando, de modo dinâmico, o que se poderia identificar como “mínimos denominadores comuns” que estão na base da formação da *umma*.¹³

Nesse sentido, no caso por nós analisado, embora os senegaleses tenham enfatizado seu pertencimento religioso à grande *umma*, isso não influenciou ou mobilizou, salvo em algumas exceções, a “comunidade mulçumana” na região em prestar algum tipo de assistência específica, com base na solidariedade religiosa. A coordenadora de uma entidade que trabalhava no atendimento aos senegaleses relatou que, quando o fluxo de imigrantes senegaleses aumentou no segundo semestre de 2012, ela buscou o contato de instituições e grupos islâmicos para averiguar se possuíam algum mecanismo de apoio a imigrantes, como é comum ocorrer com grupos cristãos, por exemplo. Segundo essa voluntária, ela fez contato com os centros culturais islâmicos de duas cidades gaúchas, para averiguar se eles teriam alguma modalidade de acolhimento para os senegaleses por solidariedade religiosa. Quando, depois de algumas tentativas, ela conseguiu conversar com uma pessoa indicada como responsável por um dos centros, esta pessoa lhe explicou que eles não realizavam esse tipo de atividade. O fato de os senegaleses se afirmarem mulçumanos não representava, na perspectiva dessa pessoa, uma prerrogativa para que a sua comunidade realizasse algum tipo de mobilização específica de acolhida. Segundo ele, “cada um deve buscar o seu sustento” e “a maneira dos africanos vivenciarem a religião (Islâmica) é diferente da nossa”. De acordo com Marcus,

as conotações de solidez e homogeneidade relacionadas com a noção de comunidade (seja esta concentrada num local ou dispersa) foram substituídas, nos estudos das modernidades, pela ideia de que a produção localizada de identidade – de uma pessoa, de um grupo, ou até de uma sociedade inteira – não depende apenas e nem principalmente das atividades observáveis concentradas em uma localidade específica, ou em

¹³ “*Umma* (ummat). Significa ‘nação’ ou ‘comunidade’ e refere-se à comunidade de crentes formada por todos os mulçumanos do mundo” (ELIAS, 1999, p.116).

uma diáspora. A identidade de alguém, ou de algum grupo, se produz simultaneamente em muitos locais de atividades diferentes, por muitos agentes diferentes que têm em vista muitas finalidades diferentes (MARCUS, 1991, p. 204).

A solidez e homogeneidade da *uma*, que tornariam pouco prováveis a formação de uma diáspora por parte de indivíduos e grupos muçumanos dispersos e identificados como pertencendo a uma única comunidade muçumana, não se sustenta. Quando se olha para os processos de construção da identidade religiosa que indivíduos e grupos muçumanos colocam em curso, averigua-se que essas elaborações são importantes elementos para a formação de grupos diaspóricos assentados sobre cosmovisões particularizadas do islamismo.

Em meio a essas reflexões sobre a construção conceitual das relações entre diáspora e religião, vêm crescendo, desde a década de 90, do século XX, os estudos teóricos e empíricos que passaram a integrar, nos estudos sobre as diásporas, suas características religiosas. Nesses estudos, os autores têm se dedicado a compreender as dinâmicas religiosas presentes nos processos de mobilidade identificados como diásporas. Uma das questões iniciais pontuadas por esses pesquisadores diz respeito à relevância de estudar as relações entre religião e diáspora. Smart (1999 *apud* VERTOVEC, 2000) apresenta três razões básicas pelas quais é importante estudar os aspectos religiosos da experiência diaspórica. Em primeiro lugar, o estudo das diásporas e de seus modos de adaptação oferece noções sobre os padrões gerais de transformação religiosa. Aliadas a isso, as diásporas podem afetar o desenvolvimento da religião na pátria, dado que as influências estrangeiras transferidas da diáspora podem impactar a organização, as práticas e até a crença religiosa. Em terceiro lugar, a grande incidência de diásporas no mundo moderno tornou a multietnicidade um “lugar comum” (SMART, 1999, p. 421 *apud* VERTOVEC, 2000, p. 8).

Vertovec (2000) tomou como caminho de construção das relações entre religião e diáspora a incorporação das características de grupos “diaspóricos” dadas por Safran (1991), posteriormente ampliadas por Cohen (2008), às quais Vertovec agrega como critérios de identificação de um grupo religioso diaspórico, a relação triádica entre o grupo étnico coletivamente autoidentificado em um ambiente particular, desse grupo com outros grupos localizados em outras partes do globo e que mantêm as mesmas características étnicas e o contexto pátrio ou de

proveniência de onde procede(m) o grupo e/ou seus antepassados. Em síntese, Vertovec (2000) delinea que as abordagens atuais para a análise de grupos “diaspóricos” sejam distinguidas em termos de “representações subjacentes de ‘diáspora’ como uma forma social”, em que se inscreve a preocupação em considerar sua extensão e natureza do social, relações políticas e econômicas, para as quais as características dadas por Cohen (2008) oferecem um quadro de referência ao estabelecer suas características:

1) Dispersão de uma pátria original, muitas vezes traumática, para duas ou mais regiões estrangeiras; 2) alternativa ou adicionalmente, a expansão de uma pátria em busca de trabalho, comércio ou para promover ambições coloniais; 3) compartilhar uma memória coletiva e um mito sobre a pátria de origem; 4) a idealização do lar ancestral real ou imaginado e o compromisso coletivo para a sua manutenção, restauração, segurança e prosperidade; 5) o frequente movimento de retorno à pátria que ganha aprovação coletiva mesmo que muitos no grupo estejam satisfeitos apenas com uma relação vicária ou visitas intermitentes à pátria; 6) uma forte consciência de grupo étnico sustentada por um longo período de tempo e baseada em um senso de distinção, uma história comum, a transmissão de uma herança cultural e religiosa comum e a crença em um destino comum; 7) um relacionamento conturbado com as sociedades anfitriãs, sugerindo uma falta de aceitação ou a possibilidade de que outra calamidade possa acontecer ao grupo; 8) um senso de empatia e corresponsabilidade com membros co-étnicos em outros países de assentamento, mesmo quando o lar se tornou mais vestigial; e 9) a possibilidade de uma vida criativa, enriquecedora nos países de acolhimento, com tolerância ao pluralismo (COHEN, 2008, p. 17).

O quadro teórico de referência sobre as diásporas aqui apresentado nos fornece um itinerário, através do qual se apresenta a migração senegalesa *Mouride* para o Brasil, tomando, para isso, em nossa análise, o caso dos imigrantes *Mourides* no município de Caxias do Sul – RS. Entretanto, antes de prosseguirmos, é importante situar, dentro da tradição islâmica na qual estão imersos os *Mourides* senegaleses, aspectos da constituição desse grupo religioso, no seu contexto de origem. Sendo assim, a seguir se indicam abordamos alguns elementos que caracterizam o Islã africano, em particular no Senegal, país que, sob a perspectiva da configuração religiosa, está majoritariamente vinculado à tradição religiosa islâmica sufista.

1.5 ISLÃ AFRICANO

O Islã, assim como as demais religiões, caracteriza-se por sua pluralidade de estruturas e de possibilidades de experiências religiosas, que formam uma gama de

itinerários que, ao longo da História, participaram dos processos de mudança social nas sociedades onde se desenvolveu.

Nos séculos VII e VIII, segundo Demant (2014), a África do Norte foi uma das primeiras regiões conquistadas pelos árabes (desde o Egito até o atual Marrocos). Nos séculos seguintes, ocorreu um processo de conversão das populações berberes, algumas das quais, nos séculos XI e XII, viriam a estabelecer dinastias puritanas próprias (os Almorávidas e os Almóadas), que chegariam até a Espanha. De acordo com o autor, os berberes desenvolviam suas atividades comerciais ligando os reinos árabes e mediterrâneos com as fontes de ouro na África ocidental por trilhas através do Saara (DEMANT, 2014). Nesse florescente mercado, os comerciantes mulçumanos exerceram forte influência ao surgimento de importantes reinos da África ocidental, que progrediram em virtude do comércio transaariano pelas savanas do Sudão ocidental até o rio Níger, como, por exemplo, o império *Songhai* (1464-1591).¹⁴

No século XIV, a cidade de *Timbuktu* (no atual Mali), de acordo com Demant (2014), ficou conhecida pela quantidade e alto nível de suas escolas islâmicas, que atraíam intelectuais mulçumanos do mundo inteiro. No leste africano, também surgiram importantes cidades mulçumanas: Kanem, Funj e outras. Já na África oriental, os comerciantes árabes haviam conseguido instalar-se somente no Litoral, o que levaria a uma gradual conversão ao Islã da atual Eritreia e Somália. Nos séculos seguintes, a cultura árabe-mulçumana influenciaria de modo decisivo os *bantus* que, gradualmente, colonizaram a África oriental e meridional. Paralelamente, mercadores árabes atravessariam o oceano Índico e estabeleceriam, do Chifre da África até o atual Moçambique, uma cadeia de cidades-estado e fortalezas, que garantiriam o comércio do ouro até o século XVI, quando iniciou a colonização portuguesa. De acordo com Demant, “as vésperas da colonização europeia, o Islã constituiu a principal presença ‘importada’ no continente negro – uma presença, contudo, já fortemente integrada nas sociedades africanas nativas” (DEMANT, 2014, p. 75).

Outra característica do islamismo no continente africano, segundo Demant (2014), é que este foi difundido até o século XVIII, através do comércio, da imigração e pela influência pessoal de professores e místicos. Do ponto de vista demográfico,

¹⁴ O império *Songhai* compreendia os territórios onde atualmente se encontram os Estados: Nigéria, Mali, Senegal, Gâmbia, Níger, Guiné, Mauritània, Benin e Burkina Faso.

[...] a expansão do Islã no continente africano começou tarde e seguiu três direções: do Magrebe ela atravessou o Saara e alcançou a África ocidental, trazendo a tradição malikita;¹⁵ rio Nilo acima, foi do Egito para a África setentrional-oriental; por fim mercadores do Iêmen e Omã e migrantes do subcontinente indiano fundaram assentamentos no litoral da África Oriental e, dali, estabeleceram a presença muçumana no interior – incluindo alguns xiitas (DEMANT, 2014, p. 74).

Na região, onde posteriormente viria a constituir-se o Estado senegalês, segundo Schmidt di Friedberg (1994), o primeiro contato da população senegalesa com o Islã data do século IX. Segundo a autora, o Islã permaneceu por um longo período circunscrito às rotas comerciais, sem conseguir penetrar na aristocracia guerreira ou chegar ao interior do país. Manteve-se como uma religião vinculada ao mercantilismo, mas também às Cortes, à medida que os soberanos se assessoravam de conselheiros mouros e árabes-berberes que, muitas vezes, desempenhavam a função de secretários, dominando a escrita árabe, mas sem uma incidência religiosa sobre os nobres. Entretanto, a assimilação ocorreria de modo muito lento e uma conversão massiva viria a ocorrer somente no século XIX (FRIEDBERG, 1994; SY, 1969).

Sambe (2015) situa o processo de islamização do país no contexto da chegada de confrarias muçumanas ao Senegal, através das rotas comerciais. Segundo Dias (2007), as confrarias muçulmanas “fazem parte do universo de manifestações místicas coletivas do Islã e são, de forma estruturada, a mais antiga e importante expressão de espiritualidade muçulmana, o sufismo” (DIAS, 2007, p.1). Ainda de acordo com Dias, o sufismo na África caracteriza-se por: a) interpretação contemplativa do Islã; b) centralidade dada à exegese do Alcorão e à glosa da *Sunna*;¹⁶ c) carácter iniciático do acesso ao conhecimento religioso; d) significativa importância atribuída aos dons ditos sobrenaturais dos fundadores das confrarias e dos seus sucessores *baraka* (*bênção*); e e) práticas de aspecto sincrético.

Entretanto, para Dias (2007), mesmo que as confrarias tenham conservado as características do sufismo clássico, muitas se atribuíram, ao longo do tempo “capacidades de intervenção económica, social e política não negligenciáveis, como

¹⁵ O Malikismo é uma das quatro escolas clássicas da lei muçulmana sunita. A escola Malikita difere das demais nas fontes que utiliza para determinar sua jurisprudência. Além do Alcorão e da Sunna, o Malikismo incorporou as práticas dos primeiros habitantes de Medina. Esta escola é majoritária no Norte e Oeste da África.

¹⁶ De acordo com Demant (2014), *Sunna* (caminho trilhado) refere-se aos costumes e à “maneira de fazer sancionada pela tradição e precedente do profeta (*sunnat al-nabi*); *ahl al-sunna*: o povo da sunna, muçumanos ortodoxos, sunitas” (DEMANT, 2014, p. 396).

é o caso da maioria das actualmente presentes na África subsaariana” (DIAS, 2007, p. 2).

Para Sambe (2015), as confrarias jogaram um papel determinante na islamização do Senegal, valendo-se do terreno preparado pelo colonialismo francês. Devido à rejeição à dominação colonial, que minou muitas bases da cultura tradicional, os senegaleses recorreram, muitas vezes, à adoção do dogma islâmico, em um movimento que era, ao mesmo tempo, segundo a autora, “[...] uma autoalienação oposta à vontade de assimilação do nativo no centro do projeto colonial. Nesse fato paradoxal, encontraríamos a explicação das especificidades do Islã no Senegal” (SAMBE, 2015, p. 127).

As confrarias *Qādiriyya* e *Tijāniyya* foram introduzidas no Senegal através das rotas de comércio e peregrinação que, aliadas à influência anterior do sufismo, que havia, por muito tempo, sido difundida pelos “marabutos da savana”, vieram a dar forma e visão ao Islã, no Senegal. Segundo Sambe (2015), “o sistema de confrarias, moldando-se à sociedade local, prosperou e terminou por substituir, sem choques, seus valores tradicionais” (SAMBE, 2015, p. 128). Apesar da perspectiva conciliadora adotada por Sambe (2015), a entrada do Islã no Senegal pode não ter sido tão pacífica e isenta de conflitos. As disputas de poder entre os reinos, assim como os acordos estabelecidos pelo poder colonial, ora com uns, ora com outros, motivou uma série de conflitos, que redundaram em lutas armadas, pelas quais também foram islamizados vários grupos (SY, 1969; O'BRIEN, 1975). O próprio contexto de formação da confraria *Mouride* foi realizado em meio a fortes tensionamentos, com a administração colonial e com as elites religiosas locais.

O sistema de confrarias, que privilegia aspectos como os da lealdade e da solidariedade intracomunitárias, serviu de modelo para a criação de outras confrarias fundadas por senegaleses, como a mouridia. De acordo com Dias,

a extensão do controlo “territorial” das confrarias às cidades senegalesas e às comunidades na diáspora e a reconversão económica dos marabutos, são nos tempos mais recentes a prova do vigor das confrarias no Senegal: construindo à volta das *Dahira* (associação religiosa), centros de sociabilidade e solidariedade e lugares de poder e de emergência de novas elites religiosas, reforçaram a sua capacidade de enquadramento e alargaram o recrutamento de *taalibe* a novos grupos sociais (funcionários, profissionais liberais, empresários, jovens, intelectuais, emigrantes). E embora alguns marabutos e respectivos discípulos continuem implicados na actividade agrícola, muitos tornaram-se dinâmicos empresários (comércio, banca, telecomunicações, obras públicas) que reinvestem parte dos lucros nos circuitos económicos das confrarias e em obras de carácter social ou em construções de prestígio religioso (mesquitas, mausoléus, centros

religiosos). Estes empresários são, a par da diversificação da origem social dos *taalibe* e das novas formas de intervenção política, uma das montras de modernidade das confrarias e do dinamismo da sua construção identitária (2007, p. 4).

Uma pesquisa divulgada *pelo Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life* (2012) informou que, no Senegal, 92% das pessoas declararam pertencimento a alguma confraria religiosa muçumana. De acordo com esse mesmo estudo,

a ordem *tijaniyya* é a mais comum em toda a região, com pelo menos um em cada dez muçulmanos identificando-se com esta irmandade no Senegal (51%), Chade (35%), Níger (34%), Camarões (31%), Gana (27%), Libéria (25%), Guiné-Bissau (20%), Nigéria (19%), Uganda (12%) e República Democrática do Congo (10%) (...) O segundo movimento mais difundido é a irmandade *Qadiriyya*, que é seguida por 11% dos muçulmanos no Chade, 9% na Nigéria e 8% na Tanzânia. Além disso, a ordem *muridiyya* é dominante no Senegal (34%), mas não tem um amplo número de seguidores entre os muçulmanos em outros países pesquisados (PEW RESEARCH CENTER'S FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE, 2012, p. 31, tradução nossa).

Embora muitas das características da confraria *Mouride* possam ser compreendidas a partir desse arcabouço histórico, também é inegável que as dinâmicas observadas indicam que a confraria surgiu e se desenvolveu no contexto do islamismo sufista, que se tornou um movimento de massa, incorporando à tradição clássica *sufi* expressões devocionais populares. Nesse sentido, é importante indicar algumas das prerrogativas do sufismo, de modo que possamos identificar, dentro desse quadro, a cosmovisão religiosa *Mouride* que participou da formação diaspórica no contexto por nós analisado.

1.6 SUFISMO: A ARTE DE "VIAJAR" PELO CAMINHO

Observa-se na pesquisa que muitas práticas *Mourides* refletem, em grande parte, a cosmovisão particular do grupo, identificada com o sufismo,¹⁷ corrente mística do Islã bastante difundida no continente africano. De acordo com Pace (2005), o Islã africano é marcado por três características: a marcante presença do modelo da confraria como real veículo da fé muçumana; os movimentos coletivos

¹⁷ A origem do termo *sufismo* não encontra, na literatura sobre o tema, um consenso sobre o seu significado (SCARABEL, 2007; TRIMINGHAN, 1998; PUGLISI, 2015). Entretanto, o mais aceito é que a origem da palavra estaria associada às vestes de algodão dos primeiros religiosos através das quais eram identificados.

“que interpretaram o preceito corânico da *jihād* (esforço de viver de acordo com a vontade de Deus a exemplo do Profeta), como lugar teológico da revelação do salvador esperado”, desenvolvendo “uma escatologia não alinhada com a tradição sunita que, de modo majoritário, inspira o Islã africano negro”; e “o estreito vínculo entre a colonização e o novo impulso que a religião de Muhammad” iria conhecer ao se apresentar “diante de muitos povos oprimidos pelas potências europeias, como uma religião menos distante de suas tradições locais e, sobretudo, não associadas às religiões dos ‘brancos’, como o cristianismo” (PACE, 2005, p. 292). Embora a mouridia possa guardar muitas similaridades com as características gerais apontadas por Pace, a Confraria também possuiu particularidades que a tornam um caso especial de formação religiosa, até mesmo dentro do contexto religioso africano.¹⁸

Considerando que as particularidades da mouridia senegalesa remontam a essa dimensão do Islã, que caracteriza em boa parte esse pertencimento, é importante inscrevermos os modos de organização e as práticas religiosas *Mourides* dentro das características que formam a via mística do Islã e suas relações. As particularidades da *Mouridia* em relação às outras confrarias islâmicas difundidas no continente africano resultam, de modo particular, da gênese do próprio grupo para a qual contribuíram as experiências religiosas do fundador e as circunstâncias históricas que cercaram o surgimento do grupo, inscritas no grande quadro da tradição religiosa sufista africana.

Sobre o sufismo, é válido considerar que boa-parte da sua trajetória histórica chegou a nós mediada por um quadro narrativo construído por viajantes do Ocidente que, em suas incursões ao Oriente, captavam os traços que lhes pareciam mais exóticos, desde a perspectiva da cultura ocidental. Essa perspectiva, que foi aplicada não somente ao sufismo, mas de modo mais amplo ao Islã e à cultura oriental, vem sofrendo viradas importantes, a partir das quais são interpeladas inclusive as categorias de análise teóricas, pelas quais são feitas análises sobre a cultura oriental de modo amplo e, especificamente, sobre o Islã e sua pluralidade de expressões (MONTENEGRO, 2012; SAID, 2007).

¹⁸ É importante sublinhar que, no Senegal, o *Mouridismo* representa um segmento muito expressivo do islamismo no país, mas que existem outras linhas, também representativas, como a *Tidiana* que, além do Senegal, se estende a outros países africanos como Mali, Gana e Nigéria. Embora a *Tidiana* não seja objeto desta análise, é válido destacar que parte da comunidade imigrante senegalesa no Brasil é adepta dessa vertente. Nos dados quantitativos dos quais se dispõe, a pertença religiosa é autodeclarada e muitos imigrantes se definiram como “mulçumanos”, sem mencionar a especificidade de sua pertença. Em bem menor proporção há também imigrantes da Confraria *Layen* e aqueles que se definem como mulçumanos (numa linha ortodoxa), bem como uma minoria cristã.

Sobre o sufismo como expressão do caminho místico do Islã, Trimingham afirma que

o misticismo é um método particular de abordagem da realidade (*Haqiqa*, outro termo sufi especial), fazendo uso de faculdades espirituais intuitivas e emocionais que geralmente estão adormecidas e latentes, a menos que sejam colocadas em prática através de treinamento sob orientação. Esse treinamento, pensado como “viajar pelo caminho (*salak at-tariq*), visa dissipar os véus que escondem o eu do Real e, assim, se transformar” em ou absorver uma unidade indiferenciada (1998, p. 1, tradução nossa, grifo nosso).

Trimingham (1998), que se ateve de modo especial ao desenvolvimento histórico das estruturas religiosas das Confrarias sufistas, identificou etapas nesse processo que contribuíram na configuração do sufismo e de suas formas de expressão do modo, como se pode observar atualmente. De acordo com o autor, o desenvolvimento das ordens sufistas pode ser descrito segundo um esquema geral, no qual se identificam três fases históricas de desenvolvimento do *caminho*.¹⁹

O primeiro estágio, denominado *khānaqāh*²⁰ (albergue religioso) configura-se pela presença de um mestre e de seu círculo de estudantes, sendo que a orientação sob um mestre se tornou um princípio comum. Esses religiosos normalmente possuíam um estilo de vida itinerante, com regulações mínimas de vida comunitária, o que contribuiu para a formação no século X dos *khawāniq*,²¹ que se constituíam em alojamentos e conventos indiferenciados e não especializados, que acolhiam, dentre outros, pequenos círculos de mestres com seus pupilos. Era um tipo de formação social intelectualizada e um movimento aristocratizado.²² Trimingham (1998) considera esse estágio “a era dourada do misticismo” (TRIMINGHAM, 1998,

¹⁹ Místicos em todas as tradições religiosas tendem a descrever as diferentes etapas, que levariam a um estado de unidade com Deus pela imagem do Caminho. De acordo com Schimmel (1975), “o *tariqa*, o “caminho” em que os místicos se movem, foi definido como “o caminho que sai da *sharī'a* (lei), pois a estrada principal é chamada *sharī'a*, o caminho, *tariq*”. Essa derivação mostra que os *sufis* consideravam o caminho da educação mística um ramo daquela estrada que consiste na lei dada por Deus, sobre a qual todo muçulmano deve andar. Nenhum caminho pode existir sem uma estrada principal da qual se ramifica e nenhuma experiência mística pode ser realizada, se as injunções vinculativas da *sharī'a* não forem seguidas fielmente primeiro. O caminho, *tariqa*, no entanto, é mais estreito e difícil de percorrer e leva o adepto – chamado *sālik*, “viajante” – em seu *sulūk*, “vagando”, por diferentes estações (*maqām*) até que ele talvez atinja, mais ou menos devagar, seu objetivo, o *tauhīd* perfeito, a confissão existencial de que Deus é um” (SCHIMMEL, 1975, p. 98).

²⁰ Um albergue religioso, claustro ou centro *sufi*.

²¹ Plural de *khānaqāh*.

²² Nesse período, métodos de contemplação individual e coletiva foram desenvolvidos, assim como os exercícios de indução ao estado de êxtase.

p. 103), quando o sufismo era basicamente um esforço de piedade devocional individual, sob a orientação de um mestre espiritual.

O segundo estágio é a etapa da *tarīqa*,²³ quando as vias devocionais foram mais explicitamente desenvolvidas nos séculos XII e XIII, como "caminhos" a serem seguidos. Esse período é marcado pela transmissão aos discípulos de uma doutrina, de regras e métodos específicos de cada grupo (TRIMINGHAM, 1998). É o estágio no qual surge a maioria das ordens sufistas, caracterizadas por uma grande diversidade. Algumas tinham um alcance mais local e regional, ao mesmo tempo em que outras se difundiram pelo mundo mulçumano.²⁴ Algumas eram extremamente hierarquizadas e centralizadas, outras eram correntes informais ou formavam escolas de pensamento. Mais propriamente que ordens rigidamente estruturadas, característica do estágio que viria a seguir, essas organizações caracterizavam-se, nesse estágio, como *sendas* percorridas por buscadores da unidade com Deus (GEOFFROY, 1997).

A terceira etapa, denominada *tā'ifa*,²⁵ iniciada no século XV, envolveu uma estruturação mais rígida das ordens,²⁶ com o estabelecimento das práticas de aliança ou pacto entre o *talibe* (discípulo) e seu mestre, conjuntamente com a transmissão da doutrina e das regras do grupo. As *turuq*²⁷ tornam-se assim associações hierárquicas altamente desenvolvidas (TRIMINGHAM, 1998).

O esquema geral de Trimmingham trouxe uma contribuição muito importante para a identificação dos estágios de desenvolvimento do próprio sufismo, como estrutura religiosa localizada historicamente e, portanto, afetada pelas circunstâncias e pelos contextos sociais nos quais se desenvolveu. Também contribui para que situemos a *Mouridia* dentro de um quadro mais amplo de pertencimento religioso.

²³ "Caminho", ordem, fraternidade. Schimmel (1975) indica que os sufis consideram o tríplice significado de *Tasawwuf* (mística islâmica): a *sharī'a* (lei islâmica), o *tarīqa* (o caminho místico) e a *haqīqa* (a Verdade). De acordo com a autora, "é uma purificação em diferentes níveis: primeiro das qualidades mais baixas e torpes da alma, depois da escravidão das qualidades humanas; e, finalmente, uma purificação e promoção no nível dos atributos" (SCHIMMEL, 1975, p. 16, tradução nossa).

²⁴ Cheikh Ahmadou Bamba foi iniciado por Sheikh Sidiyya 1892-93 na *Qadiriyya-Siddiyya*, que remonta sua linha de transmissão (*silsila*) à origem dessa ordem *Al-Imam Jili* (Abd Al-Qadir Al-Jilani) e ao próprio Ali (quarto califa do Islam) (BABOU, 2007).

²⁵ Subordem, fracção de uma ordem.

²⁶ Pace (2005) considera a estrutura organizacional da *tarīqa* muito próxima às estruturas das congregações religiosas católicas. Gaborieau (2000) se mostra contrário a essa comparação, afirmando que "o Islã sempre rechaçou o monarquismo, e as ordens místicas mulçumanas são associações muitíssimo mais imprecisas e diversificadas que as ordens cristãs" (GABORIEAU, 2000, p. 256).

²⁷ Plural de *tarīqa*.

Entretanto, é válido sublinhar que, para Trimingham (1998) e Schimmel (1975), assim como para parte dos teóricos sobre o tema, as características que assumem as confrarias emergentes na terceira fase histórica do sufismo, como o caso *Mouride*, marcadas por uma forte massificação e com maior acento sobre a relação mestre e discípulo, são interpretadas como o afastamento de uma proposta sufi idealizada.²⁸ Essa prerrogativa tem consequências práticas sobre a formação diaspórica *Mouride*, à medida que afeta as relações que a confraria estabeleceu com outros grupos religiosos islâmicos na dispersão. Entretanto, sob a perspectiva das ciências sociais, assume-se que as estruturas religiosas e as mudanças que as afetam ao longo da História estão profundamente ligadas às transformações sociais e às funções que a religião passa a cumprir ou cumpre na efetivação dessas mudanças. Embora as ordens sufis da terceira fase, onde se inscreve o *Mouridismo*, possam ter sido interpretadas com desconfiança ou tomadas com reservas, em vista das práticas religiosas popularizadas e sincretizadas, que essas incorporaram ao longo de sua formação, pode-se afirmar que essas se configuraram como um expressivo movimento religioso, que impactou, principalmente, no continente africano, os modos de vida, os sistemas religiosos, políticos e sociais, onde se estabeleceram.

Contemporaneamente, a vivacidade dessas instituições, afetadas também pelas migrações de seus adeptos, como no caso *Mouride*, sejam esses deslocamentos forçados ou laborais, trazem à luz a importância de compreender as dinâmicas de funcionamento e os modos de manutenção do pertencimento religioso dessas ordens, no contexto das mobilidades transnacionais e das formações diaspóricas. As transformações ocorridas no interior das *turuq* representam, também, novos modos de estruturação das vivências religiosas dos crentes. Segundo Voll (1975), as confrarias não representam redutos de resistência às formas modernas de vida religiosa, ao contrário, são o resultado do processo de modernização, pelo qual se mantiveram não à parte, mas ativamente integrantes e criadores do moderno (VOLL, 1975).

Apresentado o panorama da diáspora com perspectiva de análise, assim como o Islã com o quadro no qual se insere o grupo analisado, a seguir, indicam-se

²⁸ Trimingham, por exemplo, considera as formas de desenvolvimento do sufismo no Magrebe no estágio das *tā'ifas* como “extravagantes” (TRIMINGHAM, 1998, p. 89).

brevemente algumas questões que envolvem as diásporas senegalesas contemporâneas.

1.7 DIÁSPORAS SENEGALESAS

Dá-se a conhecer, no contexto da pesquisa, que as migrações senegalesas para o Brasil são marcadas por uma diversidade de pertencimentos religiosos, sendo que, na pesquisa, delimitou-se este estudo ao grupo religioso *Mouride*.

Na literatura sobre as migrações internacionais, assim como nos estudos sobre etnicidade, há uma grande produção sobre os fluxos migratórios internacionais de senegaleses, sendo que parte dessa literatura se dedica à análise dos aspectos religiosos, marcadamente direcionados à Confraria *Mouride*. Dada a trajetória histórica, assim como o caráter transnacional assumido pela confraria nas últimas décadas (RICCIO, 2004b, 2013), existe uma série de estudos que tratam sobre a mouridia e suas dinâmicas de funcionamento, tanto no Senegal como nos locais onde essa se estabeleceu, de modo particular após o processo de independência do país na década de 60. Diouf (2000) agrupou os estudos sobre a Mouridia distribuindo-os em três fases. Segundo o autor, uma primeira geração de pesquisadores, representada por Marty (1917), preocupou-se principalmente com os aspectos teológicos da confraria, avaliando as diferenças e/ou conformidades entre as práticas *Mouride* e uma pretensa "ortodoxia muçulmana". É evidente que os interesses de Marty estavam profundamente relacionados aos da administração colonial francesa que, naquele contexto, demonstrava-se bastante preocupada com a forte presença e influência de líderes religiosos islâmicos, dentre eles, Cheikh Ahmadou Bamba (fundador da Confraria *Mouride*) e seus *talibes*. Entretanto, de acordo com Samudio (2008), foi graças ao trabalho de Marty que chegou aos dias atuais o único registro fotográfico conhecido do líder religioso *Mouride*. Capturada pela administração colonial, em 1913, a imagem figurou na obra de Marty (1917), sendo recuperada rapidamente pelos senegaleses, "que lhes conferiram um significado totalmente oposto e o transformaram objeto de adoração e devoção" (SAMUDIO, 2008, p. 125).

A geração seguinte, com destaque para O'Brien (1975), Copans (1980), Coulon (1981) e Coumba Diop (1980), dedicou-se ao desenvolvimento de uma análise antropológica, política, econômica e sociológica da confraria. A terceira

geração de estudos, representada por um grupo mais ampliado de pesquisas, inclui, além daquelas já citadas no grupo anterior, os trabalhos de Ebin (1990; 1992; 1995) e Carter (1997). Esses estudos mais recentes introduziram a questão das migrações urbanas *Mourides* no Senegal, assim como o fenômeno da imigração para outros países africanos, para a Europa, a Ásia e os Estados Unidos. De acordo com Diouf (2000), esses estudos avaliam a inscrição *Mouride* em novas geografias, a construção pelos imigrantes de circuitos específicos de acumulação, bem como a constituição de novas imagens e representações de sua comunidade no Exterior. Às pesquisas elencadas por Diouf (2000) acrescentam-se, ainda, os trabalhos de Friedberg (1994), que explorou as relações entre as atividades laborais e a religião, e de Riccio (2004a, 2007, 2013), que se dedicou a compreender a constituição e o funcionamento da Confraria *Mouride*, especialmente na Itália, os aspectos transnacionais da irmandade e o estabelecimento das redes econômicas que configuraram uma diáspora comercial.

Nesse contexto, as Confrarias religiosas, no Senegal e no caso italiano abordado por Riccio (2007), tiveram um papel preponderante no processo de transnacionalização da migração *Mouride*. Riccio sugere que os transmigrantes senegaleses são favorecidos pelos laços verticais e horizontais proporcionados pela confraria, que fornece “uma solução organizacional adequada para a reprodução em redes transnacionais e uma cultura distinta que promove efetivamente a emigração” (RICCIO, 2003, p. 96). Além disso, os senegaleses tenderiam a formar migrações circulares e redes transnacionais baseadas no Senegal. As organizações religiosas senegalesas configuram atores sociais importantes, respondendo às demandas da população para as quais o Estado parece não ter interesse ou condições de atender. A *Mouridia* parece ter sido capaz de oferecer um sistema de solidariedade que está bem-adaptado a responder situações de crise econômica que o país vem enfrentando, no contexto das dinâmicas de globalização (RICCIO, 2003).

Crespo (2006) discute o tema da *Mouridia* no contexto do fenômeno da globalização, apontando para o tensionamento que ocorre em vista da crise dos Estados-nação, frente ao fenômeno global das migrações internacionais. Segundo ele, a *Mouridia* foi um dos fatores de adaptação à modernidade capitalista introduzida pelo colonialismo, mas também se tornou um marcador de identidade e uma maneira de superar a ética feudal dos senhores *Wolof* (CRESPO, 2006). "O mouridismo é um caminho de adaptação à modernidade, porque alguns de seus

pilares permitem ‘mover-se’ em um mundo economicamente globalizado” (CRESPO, 2006, p. 6). Esse modelo contribuiu para o estabelecimento da migração senegalesa na Catalunha, por exemplo, por meio das redes religiosas nucleadas pelas *Dahiras*. Esse trânsito, em parte, reverte-se em caminho de desenvolvimento para o próprio Senegal. Segundo Crespo (2006), o montante de recursos advindos de remessas do Exterior já supera, em muito, o próprio valor das ajudas de organismos internacionais, destinadas ao País.

Nesse sentido, também se conclui que a globalização, no caso por nós analisado, implicou não somente a possibilidade de criação de estratégias de adaptação com vistas a subsistência econômica, mas inseriu no campo religioso *Mouride* processos de “reflexividade institucional e individual” nas quais, segundo Jungblut (2014, p. 425), “[...] instituições e indivíduos que celebram os vínculos com tradições fortes, como as religiões, passam a ter que administrar “reflexivamente”, o tempo inteiro, o conjunto de sinais diacríticos que compõem suas identidades”.

Aliado a isso, é importante considerar que o fenômeno da globalização, no que se refere, de modo especial, às religiões, atua, de acordo com Jungblut, “como força destradicionalizante, destrava as amarras que tornam os indivíduos, demasiadamente, atrelados a identificações bancadas por tradições fortes como, muito visivelmente, ocorre no campo religioso” (2014, p. 424).

Evidencia-se que a destradicionalização no caso *Mouride*, além de favorecer um espaço de agência aos indivíduos, em geral, tem afetado, por exemplo, os papéis que tradicionalmente as mulheres ocupam dentro da Confraria. Nesse sentido, é importante apontar, de início, a pouca presença das mulheres senegalesas no contexto de nossa pesquisa. As mulheres que encontramos ao longo do trabalho de campo assumem, em parte, o perfil laboral verificado entre os imigrantes homens. Das 35 mulheres senegalesas acompanhadas no período de 2012 a 2018,²⁹ cerca de 50% declarou ser casada, sendo que algumas haviam migrado para o Brasil pelo processo de reunião familiar e ainda não possuíam filhos. Outras haviam imigrado sozinhas, com apoio de parentes e amigos. Entretanto, além de formarem um grupo muito pequeno, quando comparado ao dos homens,

²⁹ Alguns encontros ocorreram no Centro de Atendimento ao Migrante (CAM), entidade que presta apoio a imigrantes na cidade de Caxias do Sul-RS. Outros ocorreram ao longo do trabalho de campo, na comunidade senegalesa.

nas dinâmicas religiosas do grupo *Mouride* por analisado, elas também possuem, salvo raras exceções, baixíssima visibilidade nos eventos religiosos públicos.

Nesse sentido, nos estudos sobre as diásporas senegalesas, existem ainda poucos trabalhos que retratam a participação das mulheres, de modo geral, nos fluxos migratórios. Além de representarem ainda um grupo bastante reduzido numericamente nesses contextos (HERÉDIA; GONÇALVES, 2017), as formas de participação religiosa das mulheres na confraria são bastante invisibilizadas, mesmo que elas na diáspora ressignifiquem papéis e criem novos espaços de agência (GONÇALVES, 2019). No caso específico das mulheres *Mourides*, Rosander (2015), em seu estudo sobre as mulheres senegalesas e seus trânsitos entre o Senegal e as Ilhas Canárias, aponta para o fato de que, na *Mouridia*,

[...] as regras morais aplicáveis às mulheres diferem das dos homens porque é o comportamento de uma mulher como esposa e mãe que é de importância primária para sua vida após a morte. Não existem regras tão explícitas que regem o comportamento dos homens (ROSANDER, 2015, p. 8).

Além do estudo de Rosander, há a pesquisa de Gemmeke (2009), que apresenta a participação das mulheres em Dakar em espaços tradicionalmente ocupados por homens, como no caso da *maraboutage* (marabutagem). O trabalho de Zingari (2018) analisa a atuação das mulheres nas dinâmicas religiosas cotidianas da cidade de Touba, sede da Confraria *Mouride*. Naquele contexto, Zingari (2018) identifica o papel estruturante das mulheres, especialmente no meio doméstico, no qual elas corroboram dinâmicas de parentesco, que são um fator importante e indispensável nas relações de poder no interior da *Mouridia*. Sendo assim, aponta-se que analisar e identificar as dinâmicas religiosas que perpassam as migrações femininas senegalesas, considerando que essas migrações colocam desafios metodológicos e teóricos sobre esses recentes fluxos migratórios para o Brasil (MARINUCCI, 2007; PERES; BAENINGER, 2012; DUTRA, 2013), é uma tarefa em aberto que esta pesquisa não conseguiu alcançar. De fato, ao longo do trabalho é observada certa “ausência” das mulheres que expressa um limite encontrado no trabalho de campo. De qualquer forma, o que se gostaria de deixar sinalizado é que um dos possíveis desdobramentos que a pesquisa exigiria seria o de considerar, na complexidade das diásporas senegalesas, o grande desafio de situar, também nesse fenômeno, a virada epistêmica do campo de estudos de

gênero, no qual o feminino surge, não somente como objeto de análise, mas como uma categoria que pretende abordar as relações sociais, de modo geral (COLLINS, 1986; SPIVAK, 2010; RIBEIRO, 2018).

Tomados alguns dos aspectos que caracterizam os debates em torno das diásporas senegalesas em geral, é importante, no que se refere ao caminho tomado na pesquisa, apontar para as circunstâncias nas quais se desenvolveu, assim como o lugar ocupado pela pesquisadora ao longo do processo de elaboração.

1.8 SALAAM ALEIKUM MARIÁ!

Quando, em 2012, como coordenadora do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM),³⁰ fiz uma primeira experiência de acolhimento a um pequeno grupo de imigrantes senegaleses que chegara à Serra gaúcha em busca de trabalho, uma sensação de estranhamento foi suscitada de imediato, em um primeiro contato. Esse primeiro estranhamento ocorreu no contexto de uma recusa que recebi ao ofertar a um dos imigrantes um aperto de mão. Havia julgado – de modo equivocado – que a iniciativa de estender a mão era algo como uma linguagem universal de boas-vindas e que seria bastante adequada para receber os imigrantes que não compreendiam português. A negativa, feita de modo respeitoso e solene por meus informantes, foi acompanhada pelo gesto de uma leve inclinação da cabeça com a mão direita colocada sobre o peito, na altura do coração. Talvez percebendo meu constrangimento, um dos meus informantes buscou, com gestos e mímicas, trazer para aquele contexto uma justificativa para a reserva do seu colega, que me havia negado um cordial aperto de mãos. Sendo assim, Mamadou, com um gesto, apontou o dedo indicador para cima, ao mesmo tempo em que repetiu várias vezes Alhá (Deus).

Confesso que, naquele primeiro momento, junto com o sentimento de constrangimento, fui capturada por uma estranha sensação, metaforicamente imaginada como aquela que poderia ter experimentado um estrangeiro que se depara com uma linguagem que, por lhe ser desconhecida, emerge como uma informação esvaziada de significado, que necessita de tradução. Eu estava frente a

³⁰ A instituição, criada em 1984, tem o objetivo de prestar atendimento a migrantes internos e internacionais, que buscam a região serrana do RS. A entidade está vinculada à Congregação religiosa Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeo – Scalabrinianas, da qual sou membro e onde exerci a função de coordenadora da instituição no período de 2010 a 2018.

outro que, além de parecer não compartilhar os mesmos códigos linguísticos e culturais, movimentava-se por um universo religioso até então, para mim, pouco conhecido ou, na melhor das hipóteses, considerado pouco provável no contexto cristão-católico de uma cidade média brasileira, na qual eu residia. De certo modo, esse encontro marcou o início de um processo de desconstrução dos africanismos e orientalismos (SAID, 2007) que marcavam, em boa medida, a ideia que eu tinha sobre o Islã e seus adeptos e que, em parte, eu também compartilhava com a sociedade local. O Oriente, de acordo com Said, “não é um fato inerte da natureza” (SAID, 2007, p. 31). Oriente e Ocidente são construções humanas históricas. Esse constante processo de desconstrução e, ao mesmo tempo, de construção, me acompanharam ao longo do trabalho de campo, a partir das vivências com os informantes da pesquisa.

É possível dizer que, desde aquele primeiro estranhamento, tenho sido também essa viajante que aprendeu a residir em viagem (CLIFFORD, 2008, p. 86), para acompanhar os transeuntes da pesquisa. Sendo assim, é importante dar a saber que, em 2016, quando ingressei no curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUCRS, já faziam quatro anos que transitava na comunidade senegalesa local e, pelas circunstâncias que cercaram minha aproximação desse grupo de imigrantes, já era identificada pelos senegaleses em Caxias do Sul como “Mariá”.

Essa identificação estava ajustada à esfera da vida cotidiana na qual, como mulher, religiosa católica e coordenadora da entidade de acolhida aos migrantes, eu havia atuado na articulação de um primeiro espaço físico de acolhimento institucional aos senegaleses, que se estabeleceram na cidade em 2012. Sendo assim, tomando emprestada a expressão de Marcus (1991), o processo de construção etnográfica deste trabalho também configurou a tarefa de “refazer o observador”, no meu caso, a observadora, cuja identidade de gênero, cultural e religiosa (mulher, negra, religiosa católica consagrada) trouxe implicações importantes no trabalho de narrar, assim como possibilidades e limitações de interação com os sujeitos da pesquisa.

Recordo que, em uma situação ocorrida no contexto de uma entrevista com um senegalês, uma colega (mais velha, branca, estrangeira e leiga), após a entrevista, confessou que havia se sentido totalmente ignorada pelo nosso informante, que dirigiu, ao longo da entrevista, boa parte de sua atenção para mim.

Ela relacionou essa experiência a outra vivência na qual, como pesquisadora em um país africano, onde uma mulher poderia “valer menos que uma vaca”, ela enfrentou dificuldades em desenvolver o trabalho de pesquisa por ela não ser um homem e um homem religioso. Cito aqui esse episódio para ponderar minha própria condição como pesquisadora, no contexto deste trabalho. Contrapondo a imagem da “vaca”, tão comercializável quanto uma mulher no contexto cultural mencionado por ela, eu trouxe a imagem da “vaca sagrada”, refletindo sobre a noção de que à minha identidade como mulher estava agregada outra identidade religiosa, que tornava minha presença, no campo de pesquisa, privilegiada em relação, talvez, a outras pesquisadoras do mesmo campo, mas também limitada. A “vaca sagrada” pode circular despreocupadamente por entre multidões ou espaços também sagrados. Todos vão parar para vê-la passar, farão reverência, mas quando ela tiver passado, todos vão seguir suas atividades cotidianas. O que gostaria de reter dessa metáfora é o fato de que muitas das minhas participações em campo foram marcadas por essa espécie de “suspensão do cotidiano em que, por vezes, pude apenas captar a ação imediata, como em flash. Foi só no trabalho de sobreposição de muitos desses “instantâneos” que alcancei construir algumas narrativas “sobre” a realidade observável.

A escolha do tema da Mouridia como “objeto” de pesquisa, assim como a definição pela abordagem metodológica utilizada, foram decisões tomadas ao longo do trabalho de campo e refletem, em parte, aquilo que Silva (2000) afirma ser o desafio do pesquisador, ao construir uma narrativa sobre o vivido que, no caso dos estudos sobre religiões, solicita ao leitor “um certo ato de fé” naquilo que é narrado pelo pesquisador como “realidade mítica que ele próprio experimentou ao conviver com pessoas que acreditam na ingerência dos deuses em suas vidas” (SILVA, 2000, p. 128). No período de 2012 a 2019, tive a oportunidade de interagir cotidianamente com imigrantes senegaleses através dos atendimentos individuais e de grupo, realizados no escopo das atividades desenvolvidas no CAM, nas atividades mobilizadas pela Associação dos Senegaleses, assim como nas atividades religiosas promovidas pelas confrarias islâmicas Mouride e Tiyaniya,³¹ em Caxias do Sul-RS, Porto Alegre-RS, Passo Fundo-RS, Nova Araçá-RS, Rio Grande-RS, São Paulo-SP e Rio de Janeiro-RJ.

³¹ Confraria islâmica fundada no Magreb por Ahmad al-Tiyani (1737–1815). Foi introduzida na região que hoje corresponde ao Senegal por El Hajj Malik Sy. Malick Sy (1902).

Em 2014, a convite e com o apoio da comunidade senegalesa de Caxias do Sul, tive a oportunidade de conhecer o país do Senegal. Em uma imersão de vinte dias, foi possível ter contato in loco com algumas das dinâmicas familiares, religiosas e de migração dos senegaleses. Além da capital Dakar, estive no interior do país, nas cidades de Khombole, localizada na região de Thies, e na cidade Mouride de Touba, localizada na região de Diourbel, onde fui generosamente acolhida por famílias de amigos senegaleses que conheci no Brasil. Os registros de atendimentos, de encontros e conversas informais com membros da comunidade Mouride, a observação participante em eventos informais e formais da comunidade senegalesa; os registros (escritos, audiovisuais, materiais); as entrevistas não estruturadas e entrevistas conduzidas, a partir dos pressupostos da pesquisa narrativo-biográfica (ROSENTHAL, 2014), compõem o material etnográfico vivido e colhido ao longo de sete anos e integra o itinerário do presente trabalho. O campo aqui é assumido não apenas como um lugar (território), mas como um espaço em que construi relações, ou, como afirma Clifford, “o lugar do pesquisador viajero existe em uma relação prévia politizada com o lugar das pessoas que estão sendo estudadas (ou, para usar uma expressão contemporânea, as pessoas com quem se trabalha)” (CLIFFORD, 2008, p. 90).

Ao olhar com atenção para as práticas religiosas que circunscrevem, em parte, o pertencimento dos imigrantes senegaleses a esse grupo religioso, identificaram-se algumas das estruturas de organização, modos de funcionamento, estratégias de legitimação frente a outras comunidades muçulmanas, assim como uma marcante atividade transnacional, expressa por mobilidades e conexões espontâneas e/ou formais que os adeptos, individual e/ou coletivamente, desempenham no Brasil. Após um longo percurso de diálogo do material de campo, com categorias como “migração”, “transnacionalismo religioso”, “minorias religiosas”, “grupo etnorreligioso”, encontrou-se nos estudos sobre diásporas religiosas uma possibilidade de análise sobre a qual foi possível transpor o desafio das fragmentações, que persistem sobre os estudos sobre a *Mouridia* no Brasil e, a partir disso, contribuir com esse campo de estudos. E, como não poderia ser diferente, entre os transeuntes desta pesquisa, é importante mencionar os tantos colegas pesquisadores desse campo que, enquanto tais, também se integraram à (minha) experiência com suas vivências diaspóricas compartilhadas e, por fim, formando um tipo de grupo imaginado.

1.9 PESQUISADORES “DIASPÓRICOS” E UM GRUPO IMAGINADO

Ao longo destes anos de pesquisa, observou-se que “nós”, pesquisadores sobre migrações senegalesas, assumimos, também na América Latina, um grupo imaginado. Em Salamanca (Espanha) ou Buenos Aires (Argentina), em Dakar (Senegal) ou no Rio de Janeiro, em Caxias do Sul (Brasil) ou Santiago (Chile), “esbarramos” em diferentes simpósios, congressos, seminários, grupos de trabalho e até mesmo no campo de pesquisa. E sempre há um novo membro que, a partir de experiências de viagem compartilhadas com a comunidade *Mouride* dispersa, soma-se a um grupo que se imagina entre aqueles “imaginados”. Esses encontros foram marcados por negociações acerca de perspectivas teóricas e por uma quase desconcertante sensação de estarmos em alguns momentos apenas “vendo mais do mesmo” sobre descrições dessa comunidade que foram levadas a cabo no velho mundo, onde os *Mourides* já desfilam com seus *bubus* há muito mais tempo. Isso aponta para uma questão abordada por Montenegro (2012) que, grosso modo, aqui se resume como o desafio de refletir sobre uma prática etnográfica dada a partir da nossa experiência mestiça latino-americana. Segundo um informante, em 2014, quando no Senegal, havia a tentação de fotografar até mesmo as cabras que circulavam na rua, mas ele advertiu que os senegaleses já não gostavam de ser fotografados por estrangeiros: “Eles vêm aqui, tiram fotos e depois nos vendem em livros na Europa.” A tendência da exotização do *outro* é uma velha chaga das ciências sociais que persegue também a nós, tantas vezes igualmente exotizados como latinos mestiços, resultado de intermitentes diásporas. Superar a tentação de uma narrativa eurocentrada tem sido uma tarefa compartilhada por esse grupo imaginado que, cada vez mais, tenta olhar para seu “objeto” de análise, ou seja, os senegaleses dispersos na América Latina, integrando a perspectiva a partir da experiência colonial compartilhada que, para nós, mestiços latinos, no campo religioso, resultou em experiências religiosas sincréticas, que nos colocam na perspectiva de uma proximidade horizontalizada com as práticas religiosas africanas hodiernas, também elas sincretizadas. De modo reverso, ao olhar do europeu sobre o oeste africano, que compartilha com a África uma memória coletiva sobre a relação colonizador/colonizados, desde a América Latina, aqui se tem uma ideia de compartilhamento de memórias entre “colonizados”.

“Nós” não estamos apenas fascinados por símbolos, linguagem, expressões que poderiam ser tomadas como exóticas até mesmo por nós, mestiços ocidentais do Sul global, mas também estamos positivamente surpresos pelas proximidades e similaridades que se estabelecem com um povo que, até há poucos anos, era totalmente ignorado por nós academicamente. Ou como me disse um amigo senegalês *Mouride* durante uma entrevista:

Você olha para alguém (no Brasil) e diz branco, mas você vai saber que tem algo nessa pessoa que diz que, “dentro dela tem preto”. Porque o sangue de preto é muito forte, ele sai no cabelo, no olho, no corpo, na língua, também no coração. Moussa quis expressar que a miscigenação tinha algo a dizer sobre as outras diásporas, sobre a memória de um passado compartilhado entre o Brasil e o Senegal.

2 DISPERSÃO: VIAGENS, PROXIMIDADES E DISTANCIAMENTOS

“O que duas brasileiras vão fazer no Senegal?” indagou o oficial do controle de imigração no aeroporto de Lisboa. Carimbou nossos passaportes e ao nos devolver os documentos e esboçando um largo sorriso acrescentou: “Os portugueses estão velhos. Não viajam mais...”

O movimento de dispersão é uma das características de diáspora (SAFRAN, 1991; BAUMANN, 2001; COHEN, 2008).³² Nos estudos sobre diásporas, a definição de qual centro e/ou pátria compõe o eixo, a partir do qual um grupo considera-se e/ou é identificado por outros como um grupo disperso em um dado contexto migratório, diz respeito às construções históricas que envolvem o processo de dispersão do grupo e variam para cada caso particular de diáspora.³³ Na diáspora religiosa senegalesa *Mouride*, a identificação do Senegal como local de procedência, e da cidade de Touba³⁴ como o “centro” a partir do qual esse grupo religioso se caracteriza como uma comunidade religiosa diaspórica, emerge, inicialmente, nas narrativas individuais e coletivas, através da autoidentificação “senegalês africano”. Essa identificação agrega outra característica, verificada na afirmação recorrente de que o Senegal é um país majoritariamente formado por *mulçumanos*. A elaboração de um pertencimento compartilhado com base na nacionalidade, referido pelos *Mourides* no Brasil, é assumida a partir da noção de que o fundador da confraria participou ativamente do processo de resistência à metrópole colonial, colocando as bases do que posteriormente viria a tornar-se a pátria senegalesa muçulmana.

Nesse sentido, Carter (1997, p. 103) indica que o projeto de elaboração, desde os anos 60, do Senegal como um Estado-nação pode ter sido “ideologicamente inferior” ao projeto elaborado pela “irmandade muçulmana, que impõe sua lógica ao mundo da significação e ordem em que vivem alguns senegaleses, tanto no Senegal como em outros lugares da diáspora”.

Assim como a existência de um “centro” é fundamental na identificação da diáspora *Mouride*, de igual modo é importante considerar quais elementos estão articulados na percepção de dispersão, identificando quais narrativas e discursos o

³² Safran situa a dispersão a partir do que ele denomina de “centro específico”, que pode ser uma pátria, como nos casos Armênio e Turco. Cohen (2008) se refere à dispersão em relação a “uma pátria original”.

³³ Sobre a diáspora religiosa luterana no Brasil (PORTELLA, 2006; RIETH, 2007). Sobre a diáspora armênia (PORTO, 2015; TÖLÖLYAN, 2014); e sobre a diáspora judaica, dentre outros (SAFRAN, 2005).

³⁴ A identificação da cidade de Touba como centro religioso, que é identificado como local de origem da comunidade na diáspora, será abordada no terceiro capítulo.

Mourides compõem nos processos de mobilidade que vivenciam. Supõe indagar sobre os sentidos que estes conferem à migração. Entretanto, o fato de eles reconhecerem-se como um coletivo disperso, a partir de um tipo de pertencimento nacional/religioso em comum, não é suficiente para se considerar um fluxo migratório como diaspórico (SAFRAN, 1991; VERTOVEC, 2000; TÖLÖLYAN, 2007).

De acordo com Brah,

no fundo da noção de diáspora está a imagem de uma viagem. Embora nem todas as viagens possam ser consideradas diásporas. As diásporas são distintamente diferentes das viagens ocasionais. Nem se referem a estadias curtas. Paradoxalmente, as jornadas diaspóricas buscam essencialmente estabelecer-se, lançar raízes “em outro lugar”. Essas viagens devem tomar em consideração a História se o conceito de diáspora servirá como um dispositivo heurístico útil. A questão não é simplesmente quem viaja? mas quando, como e em que circunstâncias? Que condições socioeconômicas, políticas e culturais marcam as trajetórias dessas viagens? Que regimes de poder se inscrevem na formação de uma diáspora específica? Em outras palavras, é necessário analisar o que torna uma formação diaspórica semelhante ou diferente de outra (2011, p. 213).

Brah (2011) indica que o movimento de dispersão, assim como o contexto no qual ocorre (para onde migraram os senegaleses além da Europa), as circunstâncias que envolvem esse deslocamento (são essas migrações forçadas ou fluxos espontâneos), ou seja, o que torna um movimento de dispersão semelhante ou diferente do outro são aspectos essenciais para compreender as condições pelas quais determinados grupos chegam a constituir formações diaspóricas e outros, permanecem apenas como dispersões circunstanciais. No caso por nós analisado, entender o processo de deslocamento dos senegaleses para Caxias do Sul representa compreender, nesse processo, as similaridades e diferenças dessa dispersão em relação a outras, como por exemplo, a migração senegalesa para a Europa, os Estados Unidos, a Argentina ou, até mesmo, para outros territórios dentro do Brasil.

Além disso, é necessário que o grupo também compartilhe os sentidos atribuídos ao movimento de dispersão ou à viagem (CLIFFORD, 1994; BRAH, 2005), que eles empreenderam como grupo e que lhes fornecem os elementos de coesão, indispensáveis para sua formação diaspórica. Não se trata apenas de considerar “quem viaja”, mas também de “quando”, “como” e em quais circunstâncias, então, as descrições e os sentidos atribuídos pelos *Mourides* à

viagem tornam-se elementos importantes para a definição de como eles chegaram a desenvolver uma diáspora religiosa.

Neste capítulo, busca-se, nas narrativas individuais, nos discursos e nas práticas coletivas do grupo *Mouride* na cidade de Caxias do Sul, identificar a forma através da qual eles elaboraram a noção de dispersão, a partir da imagem da “viagem”, cunhada por Clifford (1994) e indicada por Brah (2011). A viagem não compreende apenas os processos de mobilidade que envolvem o grupo, mas também o modo como eles mobilizam e vivenciam uma multiplicidade de pertencimentos. Relacionam-se, a seguir, elementos que, identificados como constitutivos da ideia compartilhada de dispersão do grupo religioso *Mouride*, em Caxias do Sul. Nas vivências desse grupo, depara-se com narrativas sobre migração, que foram compartilhadas, de modo geral, pelos senegaleses para os quais a mobilidade tornou-se, ela mesma, parte de uma narrativa nacional. Apontam-se, também, algumas formas através das quais os *Mourides* elaboram, a partir de seu pertencimento religioso, outros tipos de pertencimento, tais como o étnico e o de castas, em um movimento de “proximidades e distanciamentos”, que a formação diaspórica possibilita. Traz-se, ainda, os temas do trabalho e da família articulados como argumentos na elaboração de uma narrativa comum sobre a dispersão para o Brasil.

2.1 MIGRANTES, IMIGRANTES, EMIGRANTES, REFUGIADOS, DESLOCADOS

Na Universidade Cheikh Anta Diop,³⁵ localizada em uma das principais avenidas de Dakar, é possível encontrar muitas pesquisas sobre os processos migratórios dos senegaleses para o Exterior, nos quais os fluxos para a América Latina emergem ainda como um campo a ser desenvolvido. Segundo Papa Demba Fall, professor vinculado ao *L’Institut Fondamental d’Afrique Noire* (Ifan),³⁶ o reduzido número de pesquisas sobre o fluxo de senegaleses para a América Latina é resultado da contemporaneidade desse fenômeno, assim como do escasso financiamento de pesquisas sobre essas novas rotas. O contrário ocorre, por

³⁵ A Universidade Cheikh Anta Diop (Ucad) foi criada em 24 de fevereiro de 1957 tendo sido oficialmente inaugurada em 9 de dezembro de 1959. Disponível em: <https://www.ucad.sn/>. Acesso em: 5 jan. 2020.

³⁶ Criado em 1936, o centro agrega diversificados campos de pesquisa. Disponível em: <https://ifan.ucad.sn/>. Acesso em: 17 jun. 2019.

exemplo, com pesquisas sobre as migrações dos senegaleses para o continente Europeu.³⁷ Apesar dos fluxos para a Europa e para os Estados Unidos serem os mais pesquisados, a maioria dos senegaleses ainda migra para países africanos, conforme relatório recente da Organização Internacional de Migração (OIM) (2018).

As dinâmicas migratórias das quais os senegaleses tomam parte é um fator essencial para a compreensão da diáspora *Mouride*. Em 2018, a população senegalesa era estimada em 15.251.100 habitantes (dados da *Agence Nationale de Statistique et de la Démographie* (ANSD)).³⁸ Considerado um país de origem, trânsito e destino de fluxos migratórios, a terra da *teranga* se constituiu como um território que abriga fluxos internos e internacionais intensos. De acordo com dados da OIM, em 2018 residiam no Senegal cerca de 268 mil imigrantes, sendo que, destes, 49% provinham da África ocidental e 43% eram senegaleses nascidos no Exterior.³⁹ Americanos, asiáticos e orientais, de acordo com esses dados, formam

³⁷ Sob essa perspectiva, também se observou um *deficit* de pesquisas que abordem os fluxos migratórios de senegaleses para outros países africanos e, mais recentemente, para países do Oriente Médio e Ásia.

³⁸ Disponível em: <http://www.ansd.sn/ressources/rapports/ANSD-OIM%20-%20Profil%20Migratoire%20du%20Senegal%202018.pdf>. Acesso em: 29 abr. 2019. Os dados sobre os fluxos migratórios presentes nos relatórios oficiais foram emitidos pelo governo do Senegal, através da ANSD, com apoio da OIM. Constata-se que esses dados não demonstram as dinâmicas de mobilidade pendular ou sazonal que caracterizam as migrações fronteiriças no país, assim como têm dificuldade de compor uma análise sobre as migrações senegalesas internacionais irregulares (como é o caso do fluxo para o Brasil). O relatório coloca em relevo as causas econômicas que identificam esses fluxos e não aborda, por exemplo, as questões étnicas, culturais e religiosas que perpassam esses movimentos. Entretanto, o relatório fornece um retrato no qual é possível notar essas lacunas, permitindo uma abordagem qualitativa que contribua na identificação de outras dinâmicas de mobilidade humana, nas quais os pertencimentos étnicos e religiosos emergem como elementos de análise importantes para melhor compreensão desses fluxos.

³⁹ De acordo com a OIM (2018) a porcentagem de europeus (2,9%), notadamente franceses, residindo no Senegal é superior à de imigrantes oriundos da África Central (2,6%) e da África do Norte (0,2%) Sobre a presença brasileira no Senegal, esta é bastante modesta, de acordo com um informante que, em 2014, trabalhava na Embaixada do Brasil em Dakar. Segundo ele, a Embaixada brasileira não tinha nenhum tipo de poder de gestão sobre a migração senegalesa irregular para o Brasil. É possível deduzir que o governo brasileiro passou a pressionar a Embaixada em Dakar por maior rigor quanto à expedição de vistos, quando constatou um expressivo aumento do fluxo de migração irregular para o Brasil, em 2012. Sobre os brasileiros residentes no Senegal, segundo o informante da embaixada, esses eram poucos: empresários, alguns religiosos (pastores evangélicos), pessoas vinculadas à organismo do sistema ONU e diplomacia, estudantes. No *site* do MRE informa-se que a comunidade brasileira no Senegal está estimada em 300 cidadãos, os quais em sua maioria seriam “pertencentes a instituições evangélicas de confissões diversas”, sendo que esse número poderia vir a variar “uma vez que há intensa transumância desses cidadãos para a Guiné e a Guiné Bissau”. Os principais destinos dos brasileiros no Senegal seriam Dakar, Saint-Louis, Thiès, Kaolack, Rufisque e Kédougou. Disponível em: <http://www.portalconsular.itamaraty.gov.br/seu-destino/senegal#penalidades-que-destoam-das-leis-brasileiras>. Acesso em: 24 maio 2019. Em uma conversa informal com um dos agentes consulares brasileiros em 2014, esse mencionou a ocorrência de alguns atritos da comunidade evangélica brasileira com religiosos mulçumanos senegaleses. Algumas dessas Igrejas tinham criado escolas atraindo a população carente que, ao descobrir que o sistema de ensino incluía a formação religiosa cristã, entraram em atrito com os pastores. Do ponto de vista formal o Brasil possui vários acordos de cooperação com o Senegal, que cobrem aspectos

um grupo reduzido. Nota-se que a maior parte dos imigrantes africanos residindo no Senegal provém de países limítrofes (Guiné, Guiné Bissau e Cabo Verde).

Em 2014, segundo o escritório local da OIM,⁴⁰ haveria cerca de três milhões de senegaleses vivendo no Exterior, sendo que, destes, cerca de 600 mil estariam vivendo em situação migratória regular, nos países de destino. De acordo com informações tomadas em uma conversa informal, realizada com o coordenador do escritório da OIM-Senegal, em 2014, haveria uma diversidade de movimentos migratórios na região, como o caso dos fluxos para a Mauritânia, que também é um país de trânsito para senegaleses, que usam essa rota para a Europa. Sobretudo, a instituição vinha se ocupando com a mobilidade de grupos vulneráveis, como era o caso dos menores para o Sul do Senegal (região de Casamance), onde vinha sendo combatida a exploração laboral de crianças e adolescentes nas mineradoras, assim como o combate à exploração infantil para trabalho, principalmente a prostituição de menores na estrada que liga o Senegal ao vizinho país do Mali. A questão das iniciativas para o desenvolvimento local vinha se tornando uma área de forte investimento por parte de organismos internacionais na região. A OIM, segundo informante, realizava ações de sensibilização sobre a aplicação dos recursos enviados pelos imigrantes residentes no Exterior por meio de remessas. Um tema sensível para a instituição, segundo relato do coordenador do escritório local, era a gestão das fronteiras. A OIM atuava como órgão de monitoramento da migração irregular⁴¹ via marítima, a partir de Saint Louis (Senegal), considerada uma das principais portas de saída da migração irregular na região. Outras atividades desenvolvidas pelo organismo eram o apoio e assessoramento ao Estado na construção de uma política migratória nacional, assim como a execução de um programa de apoio ao retorno voluntário, no qual a instituição repassava entre mil e três mil euros a senegaleses que residissem de modo regular em países europeus, e

que vão desde trocas culturais até desenvolvimento da agricultura. Segundo um informante do Ministério de Desenvolvimento social do Senegal, que estava a par dos programas sociais desenvolvidos pelo governo senegalês em 2014, o governo brasileiro assessorou o governo senegalês na construção e implementação de um programa de transferência de renda nos moldes do programa brasileiro Bolsa-Família (PBF).

⁴⁰ Em 2014 houve a oportunidade de conhecer o escritório da OIM no Senegal. Essa instituição vinculada à Organização das Nações Unidas (ONU) possui representação em 28 países africanos, sendo que, no Senegal, atua diretamente desde 1998.

⁴¹ Segundo Gediél (2017), a expressão “migração irregular é recente no direito internacional e “significa a migração que se dá em desconformidade com as hipóteses previstas em normas jurídicas que regem o ingresso e a permanência de estrangeiros em determinado país” (GEDIÉL, 2017, p. 468).

que desejassem retornar ao Senegal. Entretanto, o programa de apoio ao retorno voluntário era visto de forma bastante crítica por organizações locais, como a *Diaspora Développement Education Migration* (Diadem).⁴² Em um encontro com representantes dessa instituição, um dos coordenadores manifestou abertamente sua crítica às volumosas somas ofertadas para instituições locais por organismos internacionais para que as entidades mediassem os retornos voluntários incentivados por países europeus. Uma das principais críticas se referia ao fato de o programa visar pessoas que já não representariam uma força laboral significativa para os países europeus. Principalmente no âmbito previdenciário, muitos eram estimulados a retornarem através de programas financiados por organismos de cooperação internacional, justamente quando poderiam passar a usufruir dos benefícios previdenciários, após muitos anos de trabalho. Esses imigrantes, ao retornar ao Senegal, não teriam acesso às mesmas garantias que poderiam usufruir permanecendo no país, onde haviam se estabelecido. Além da aposentadoria, ao retornar, os migrantes também perderiam o acesso à saúde e a programas de seguridade social. Sobre o valor ofertado por esses programas, na perspectiva crítica desse informante, o recurso ofertado seria irrisório, mas atrativo para muitos senegaleses que, apesar dos benefícios que tinham alcançado vivendo fora do Senegal, sonhavam com o retorno e com a utilização dos recursos que haviam capitalizado em um negócio próprio – normalmente visando beneficiar o núcleo familiar ampliado.

Sobre o tema do retorno, Riccio (2013) aponta que essa questão vem sendo tomada como um ponto importante na agenda das associações de senegaleses na Itália. De modo particular, aquelas que são coordenadas pela “segunda-geração” de “senegaleses”, ou seja, os filhos de migrantes senegaleses que foram escolarizados e socializados na Itália, mas que, por conta das barreiras de integração, enfrentam dificuldades de mobilidade social e de acesso pleno a direitos como cidadãos italianos. Observa-se que, em Caxias do Sul, embora o fluxo para o Brasil possa ser considerado bastante recente se comparado às migrações para a Itália, a questão

⁴² De acordo com a página da instituição, “O DIADEM Senegal é uma associação senegalesa sem fins lucrativos, cujas ações fazem parte da melhoria das condições de vida das pessoas e da promoção de diálogos entre diferentes atores para melhor alcançar esse objetivo. Em particular, no quadro global de Migração e Desenvolvimento, preocupa-se com questões migratórias, de mobilidade, educação e desenvolvimento, mas também na promoção de modelos alternativos de formação profissional e geração de oportunidades de trabalho para uma vida decente”. Disponível em: <https://diademsenegal.wordpress.com/>. Acesso em: 27 maio 2019, tradução nossa.

da aposentadoria e os projetos de um retorno em longo prazo também surgem como uma inquietação, expressa por alguns informantes que, após cinco ou oito ou mais anos de permanência no Brasil, passaram a se questionar se poderão usufruir do fundo previdenciário, no qual tomam parte como trabalhadores contribuintes. Em uma conversa com Mbaye, que trabalha como vendedor ambulante no centro de Caxias do Sul, ele questionava sobre o dinheiro recolhido pelo governo mensalmente. Tendo como horizonte o retorno ao Senegal ou a migração para outro país, Mbaye concluía que os migrantes dificilmente poderiam se beneficiar disso.

Das narrativas sobre os cursos empreendidos pelos senegaleses que residem em Caxias do Sul, emerge uma diversidade de experiências de mobilidade, de viagens, que se diferenciam de seu contexto de origem no Senegal. Apesar dessas diferenças, indica-se que, na diáspora, há uma narrativa sobre os processos de dispersão, que é compartilhada pela comunidade *Mouride*,⁴³ mas que, ao mesmo tempo, estão perpassadas por diferenças de *status* social e econômico, por questões étnicas, de gênero, de escolaridade e geracionais. Muitos de nossos informantes vivenciaram variadas formas de mobilidade antes e, em alguns casos, posteriormente, após terem empreendido o caminho para o Brasil. Alguns já eram imigrantes ou solicitantes de refúgio em outros países, ou haviam tentado chegar até mesmo à Europa ou aos Estados Unidos.

A emigração ocupa um papel social, cultural e econômico relevante na vida do Senegal. De certo modo, é possível dizer que também se tornou um campo de disputa política à medida que grupos partidários, religiosos e econômicos passaram a disputar maior incidência sobre os senegaleses dispersos.⁴⁴ As experiências, sentidos, classificações e modos de mobilidade vivenciados como dispersão pelos imigrantes senegaleses compõem a noção de viagem e informam sobre a ideia compartilhada de migração, como um recurso do qual se lança mão para alcançar uma “vida melhor”.

⁴³ Essa narrativa articula uma diversidade de experiências de mobilidade que se poderia definir, a partir de um leque amplo de categorias de mobilidade humana: migrações, imigração, refúgio, deslocamento, migração interna, migração econômica, migração pendular, migração sazonal. Muitas dessas categorias poderiam ser inscritas a partir da fala de informantes como tipos ou modos de viagem. Sobre as diferentes categorias de mobilidade, ver Cavalcanti *et al.* (2017).

⁴⁴ A emigração no país é um fenômeno econômico e político tão importante que, numa tentativa de ampliar a incidência sobre os grupos de emigrados, o governo lançou mão da criação de um ministério que tem, entre suas atribuições, “o desenvolvimento e implementação da política definida pelo Chefe de Estado nos campos de gestão, proteção e promoção dos senegaleses que vivem no exterior”. Disponível em: <http://www.diplomatie.gouv.sn/content/les-attributions>. Acesso em: 28 dez. 2019.

A imagem da migração como “viagem” é constantemente mobilizada entre os senegaleses em Caxias do Sul. Isso se torna evidente em expressões corriqueiras utilizadas pelos senegaleses, tais como: “Agora ele viajou para a Argentina”; “Na verdade ele já tinha viajado lá na Europa”; “Essas pessoas já fizeram essas viagens”. “Eu também quero fazer essas viagens”. A viagem emerge nas narrativas como expressão de uma multiplicidade de experiências de mobilidade, que tornam o “ser de lá” e “estar aqui ou lá” uma característica dos senegaleses, mas também em outros contextos migratórios (CARTER, 1997; MAESTRO, 2006; RICCIO, 2003; 2004; 2011; BAVA, 2003; ZUBRZYCKI, 2009a; 2009b; 2016; EBIN, 1990; 1992; 1995; ROSANDER, 2015).

Ao longo da pesquisa, foi possível identificar uma multiplicidade de experiências de mobilidade, tanto anteriores à migração para o Brasil quanto posteriores à residência no Brasil.⁴⁵ A mobilidade apresenta-se, assim, como uma experiência afetada por fatores econômicos, culturais e religiosos, mas também por questões familiares, como os processos de reunião familiar, morte de um, nascimento de um filho, casamentos, noivados, etc., quando entram em jogo os elementos que compõem o movimento de dispersão e retorno.

Assim como boa parte dos senegaleses que migraram para o Brasil desde 2008, Abdou⁴⁶ e Leon, antes de migrarem para cá, experienciaram outros processos de mobilidade como estratégia de superação da falta de oportunidades de formação e de trabalho que encontravam nas *villages*,⁴⁷ onde viviam com a família no interior do Senegal.⁴⁸

Abdou (29 anos, senegalês da etnia *wolof*, solteiro e adepto da Confraria *Tidiane*⁴⁹) nasceu em *Ndiédieng*, uma pequena comunidade rural, localizada na

⁴⁵ Ao longo da pesquisa, teve-se a oportunidade de manter contato e dialogar com senegaleses que, após residirem algum tempo no Brasil, migraram para outros países (Estados Unidos, Canadá, França, Itália, Argentina).

⁴⁶ Todos os dados que pudessem identificar pessoas entrevistadas ao longo da pesquisa foram alterados no texto.

⁴⁷ As *villages* integram a divisão administrativa de nível mais baixo do Senegal. São formadas pelo agrupamento de várias famílias em uma única aglomeração. As *villages* são agrupadas em comunidades rurais e são administradas por um indivíduo chamado chefe *village*. Em 2013, havia 14.958 *villages* no país.

⁴⁸ Em 2018, a população economicamente ativa (15 e 64 anos) representava 54% da população (OIM, 2018). Considerando que em 2018 a média de idade da população senegalesa era de 22 anos e que 62% da população tinha menos de 25 anos, os fluxos migratórios afetam, sobretudo, os grupos economicamente ativos.

⁴⁹ Confraria mulçumana estabelecida em 1902 na região que hoje corresponde ao Senegal. A cidade sagrada dos tidianes é Tivaouane, onde anualmente celebram a festa do Gamou (festa da recordação do nascimento do profeta).

região de Kaolack.⁵⁰ Após a morte prematura de seu pai, quando Abdou tinha três anos, ele passou a viver com os avós maternos em Touba Niane.⁵¹ Com 4 anos de idade, Abdou foi colocado em uma escola corânica e, aos 12 anos, foi uma das primeiras crianças da sua comunidade a frequentar a chamada escola francesa.⁵² A frequência à escola ocorreu em meio a um pequeno conflito familiar. Os avós de Abdou não apoiavam a iniciativa que fora tomada pelo tio de Abdou (irmão de sua mãe), que vivia como emigrado na Itália.

Eu fui estudar na escola corânica até que eu tinha 12 anos. Meu tio que foi viajar no Itália voltou e disse que eles (os avós maternos) me colocassem na escola francesa. Porque ele dizia que não adiantava ficar sem estudar francês ou “uma coisa” porque a escola corânica ficou só no Senegal [...] é uma coisa só da religião, mas se tu quer viajar tem que entender francês ou outra língua. Ele me botou para estudar na escola francesa e meu vô não queria que eu entrasse, que eu fosse na escola francesa e estava bravo [...] ele não queria que eu fosse estudar francês. Eu fui estudar francês até que eu terminei meu curso do primeiro (primeiro ciclo) e eu fui para o secundário (Entrevista Abdou, Caxias do Sul, 2015).

Na experiência de Abdou, o cotidiano na pequena *village*, onde ele viveu boa parte de sua infância até tornar-se um jovem adulto, estava permeado pelas vivências de pessoas próximas, emigradas de sua comunidade, como no caso de seu tio que, apesar da distância, continuou a exercer a autoridade que ele tinha dentro da hierarquia familiar. Naquele período, existiam poucos equipamentos de ensino disponíveis no meio rural, bem como era baixa a adesão das comunidades rurais ao sistema de ensino estatal, identificado pelo entrevistado como “escola francesa”. Embora não possa ser generalizado, esse sentimento de resistência da

⁵⁰ O país está dividido em 14 regiões administrativas com a seguinte distribuição populacional: Dakar (22,1%), Diourbel (11,1%), Fatick (5,3%), Kaffrine (4,3%), Kaolack (7,1%), Kedougou (1,1%), Kolda (4,9%), Louga (6,4%), Matam (4,3%), Saint-Louis (6,6%), Sedhiou (3,4%), Tambacounda (5,2%), Thies (13%) e Ziguinchor (4,1%). As regiões estão subdivididas em 45 departamentos e cada departamento subdivide-se em Vilas (*Arrondissements*). Ao todo são 103 vilas distribuídas entre os 45 departamentos. Em contraste, Kedougou é a região menos povoada, com uma proporção de 1,1% da população senegalesa e uma densidade de 11 habitantes por quilômetro quadrado (População senegalesa em 2018/MPEF/ANSD – fevereiro de 2019, p. 5).

⁵¹ Touba Niane é um vilarejo rural localizado no departamento de Niour du Rip, região de Kaolack. Fundada por Maha Niane em 1880, Niane é o sobrenome da maioria do povo *Wolof* de origem étnica Fulani (eles seriam os descendentes do marabou Maba Diakhou Bâ). A maioria é Tidjanes e aderiram, principalmente à fraternidade Niassene que tem sede em Kaolack (BRUZZONE, 2006).

⁵² A escola francesa, na linguagem corrente dos senegaleses, se refere às escolas estatais, implementadas a partir da década de 80. Esse sistema inicialmente foi visto em concorrência com um sistema de ensino tradicionalmente religioso representado pelas *daaras* (associações religiosas rurais). Villalon e Bodian (2012), ao analisarem a reforma do sistema de ensino senegalês, implementada nos anos 2000, discorrem sobre o histórico do sistema educacional, que permanece fortemente ligado ao sistema tradicional de base religiosa.

integração das crianças ao sistema de ensino, identificado com a “cultura francesa”, tomado em oposição a um sistema de ensino tradicional, baseado nos preceitos religiosos islâmicos, é marcado por tensionamentos, que resultaram em iniciativas que buscavam equacionar as demandas populares de manutenção do sistema religioso tradicional e a necessidade de formular uma política de educação que estivesse alinhada ao princípio formal de um Estado que se declara laico.⁵³

Sobre esse aspecto, outros entrevistados trouxeram experiências semelhantes. No relato de Assane, imigrante senegalês *Mouride*, ele e um colega não queriam aprender francês: “A gente achava que o francês só ensinava as coisas ruins, né? para as pessoas. Então a gente não respeitava, incomodava muito ele (o professor) e tal”. Apesar da resistência à disseminação das escolas franco-árabes, essa foi em boa medida também incentivada pela confraria *Mouride*, de modo especial por *Serigne Mourtala Mbacke*.⁵⁴ Esse movimento também representou um ajustamento estratégico-político da confraria. À medida que se implantava e consolidava um aparato estatal, os *Mourides*, assim como outras elites religiosas, corriam o risco de ficar aliados da máquina pública, se não tivessem em seus quadros pessoas com formação compatível com as necessidades do quadro funcional do Estado. Isso gerou um movimento de criação de escolas franco-árabes que favoreceu no sentido de que as crianças, concomitantemente ao ensino formal, continuassem a acessar a formação tradicional religiosa. O acesso à escolarização formal, identificada como “ocidentalizada”, permaneceu sem entrar em choque direto com o sistema tradicional religioso, que ficou ativo, tanto no meio rural quanto nos espaços urbanos. Esse movimento colocou em curso mudanças sociais e culturais importantes e contribuiu para que muitos senegaleses, especialmente aqueles que tinham como projeto migrar para a França ou para outros países europeus, aderissem a esse estilo de formação, visto que poderia significar também uma vantagem no processo migratório.

O tio de Abdou, ao fazer a experiência de viagem a outro contexto cultural, se viu confrontado a estabelecer novas relações, nas quais boa parte de seu capital,

⁵³ De acordo com o professor Gana Ndiaye (Universidade de Boston), no ano 2000, o então presidente Abdoulaye Wade possibilitou que instituições de ensino religiosas, Daaras (rural) ou *Dahira* (urbana), mediante algumas adequações, pudessem ser reguladas pelo Estado, favorecendo que as pessoas que frequentassem essas instituições pudessem ter um reconhecimento formal da formação recebida e pudessem concorrer a cargos públicos, ou acessar níveis de Ensino Superior.

⁵⁴ *Serigne Mourtala Mbacké* era o filho caçula do fundador da confraria. Ele fundou e desenvolveu um sistema de educação privada no Senegal, denominado *Alazhar*, em homenagem ao famoso Alazhar do Egito. Morreu em 2005 no Marrocos (MBACKE, 2016).

principalmente relacional e religioso, se apresentou insuficiente na vida como imigrante na Itália. A partir dessa vivência, o tio de Abdou concluiu que as habilidades linguísticas e culturais, representadas naquele contexto pela escola francesa no Senegal, poderiam ofertar a Abdou as habilidades de tradução cultural que poderiam tornar uma futura migração de Abdou um processo menos traumático do que fora para ele próprio.

Ao migrar para a Itália, ele viu-se desafiado pela necessidade de aprendizado do idioma, mas, sobretudo, pelo desafio do estabelecimento de dinâmicas de relação diferentes daquelas que lhe eram válidas na *village*. Ao mesmo tempo, para parte de sua família, que vivia imersa na tradição cultural e religiosa local, o envio de Abdou para a escola francesa estava em oposição à tradição comunitária, além de parecer, aos olhos do avô de Abdou, algo desnecessário para o futuro de Abdou, dado que era projetado desenvolver-se na pequena *village* onde eles residiam. Para o tio de Abdou, a frequência à escola francesa era algo que se tornou imperativo, após sua experiência como emigrado na Europa.

Nesse sentido, o aprendizado na escola francesa se apresentou, no caso de Abdou,⁵⁵ como uma vantagem, à medida que propiciou o desenvolvimento de algumas habilidades, como a linguística que, posteriormente, viria a lhe facilitar a vida fora da *village*. A escola francesa também representava uma porta de entrada para o trabalho no sistema público estatal, ou ainda, a via obrigatória para o ensino de nível superior. O acesso ao aprendizado da língua e cultura francesa também colocava no horizonte de muitos jovens a possibilidade da migração para o velho mundo.

Ficou evidente que os viajantes e suas experiências no Exterior provocaram mudanças culturais significativas nas pequenas *villages* do interior.

⁵⁵ Também para outros senegaleses que experienciaram o rito de passagem de um sistema de formação majoritariamente religioso para o sistema “ocidental”, essa mudança representava um modo significativo em termos de desenvolvimento local, mas, ao mesmo tempo, estava assombrada pela ideia de que, através da manipulação do sistema de ensino, fosse colocado em curso um processo de manipulação em nível ideológico da população pelo governo que, na visão de muitos, continuava a representar os interesses da antiga administração colonial francesa.

Figura 1 – Jovem pastor no interior da região de Diourbel – Senegal



Fonte: Acervo de Gonçalves (2014).

Nesse sentido, “viajar”, sob a perspectiva do tio de Abdou, dizia respeito não somente a saber, mover-se a partir dos códigos religiosos e culturais do local de onde ele partiu e retornou ciclicamente, mas aprender a mover-se entre um local e outro. Além de acionar os sistemas de solidariedade assentados nas relações de parentesco, étnicas, religiosas, inscritas na *village* de origem, era preciso canalizar isso no Exterior.⁵⁶

Quando Abdou se evadiu, com 20 anos da escola, sem completar o segundo ciclo de ensino, ele já trabalhava no campo do avô, no plantio e no trato de animais.⁵⁷ Abdou, apesar do apoio do tio, que chegou até mesmo a lhe dar uma bicicleta para facilitar seu deslocamento para a escola, considerou a necessidade da família e decidiu deixar a escola para trabalhar em tempo integral com o avô.

⁵⁶ Sob esse aspecto, os *Mourides* emigrados transformaram o que poderia ser tomado como uma desvantagem social no contexto migratório, em um elemento de distinção suficientemente forte para sustentar um movimento de diáspora de seus membros. O pertencimento religioso assumiu um papel importante no Exterior, ao estabelecer redes que possibilitaram viajar de modo amparado.

⁵⁷ Em 2013, o índice de pessoas que nunca havia frequentado a escola na região de origem de Abdou era de 31,5% de homens e 43,8% de mulheres. O índice de evasão escolar no Senegal, principalmente no segundo ciclo de ensino, é alto. As vilas do interior têm menos estrutura e, em muitos casos, os jovens deixam de estudar logo após o primeiro ciclo de ensino (OIM, 2018).

Contribuiu, também, para sua decisão o fato de as ajudas enviadas do Exterior pelo tio terem se tornado mais raras.⁵⁸ De modo geral, grande parte da pressão pelo abandono da escola no meio rural resultou da necessidade de subsistência da família, inicialmente para agregar mão de obra nas atividades realizadas pelo núcleo familiar e, logo após, para migrar em direção a um centro urbano, na esperança de exercer uma função melhor remunerada. Sendo assim, passados dois anos da evasão escolar para trabalhar, Abdou migrou de sua *village*.

Sua primeira experiência de mobilidade transcorreu dentro de um fluxo já bem conhecido de êxodo rural de jovens para a capital, Dakar. Embora não seja apresentado de modo explícito pelos senegaleses que emigraram de zonas rurais do país, Ndiaye (2008) chama a atenção para o fato de o êxodo rural guardar forte relação com as mudanças climáticas que, no Senegal, além de trazerem períodos mais longos de estiagem, também têm feito avançar processos de desertificação do solo, assim como a salinização dos rios, que afeta de modo significativo o sistema de subsistência local de comunidades rurais e ribeirinhas. Em algumas estações do ano, as pessoas podem literalmente ficar “sem nada pra fazer”, o que torna a migração um sistema de subsistência. Segundo Abdou,

Eu não tinha como entrar na universidade porque eu parei estudar. Eu comecei o trabalho na roça, na terra de meu avô [...] nós trabalhávamos no inverno na roça, mas no verão eu ia cuidar das vacas deles [...] dar água, comida. No verão não tem nada para fazer lá. Quando vem de novo o inverno eu vou de novo na roça até que eu tinha 22, 23 anos eu vou no capital Dakar. Vou começar a fazer comércio (Entrevista Abdou, Caxias do Sul, 2016).

Em 2018, cerca de 14% da população senegalesa havia migrado internamente no país, sendo as principais regiões de destino: Dakar, Diourbel e Thiés. De acordo com informantes, boa parte da população que migra reside nas zonas rurais do país, deslocando-se sazonalmente para as cidades, nos períodos de estiagem nessas regiões.

A migração interna no Senegal é um fenômeno expressivo e complexo. Os fluxos espontâneos se dão majoritariamente por questões laborais e em direção às cidades. De modo especial, longos períodos de seca impactaram significativamente

⁵⁸ Atualmente, a frequência do envio das “ajudas” e remessas para familiares no Senegal podem ser feitas em períodos irregulares, visto que os envios estão diretamente afetados pelas variações cambiais, dentre outros fatores.

a sustentabilidade de milhares de famílias que residiam no interior do país, gerando um brutal processo de êxodo rural na década de 70 (FALL, 2010; TANDIAN, 2012), marcando a transição do rural ao urbano, na qual a capital Dakar emergiu como um dos principais destinos dos fluxos internos.⁵⁹

De fato, dos fluxos internos, 43% se dirige à Grande Dakar, que concentra cerca de 23% da população total do país. O “inchaço” urbano da capital é inversamente proporcional ao território geográfico que ocupa. A região de Dakar, que cobre 0,3% da área do país, abriga 23,1% da população, com uma densidade de 6.637 habitantes por km². De acordo com os dados do Censo Nacional de 2013, a região de Dakar contabilizava 3.137.196 habitantes. Essa cifra representa um quarto da população do país, concentrada sobre um espaço territorial mínimo, indicando grande diferença na distribuição espacial da população no país (OIM, 2018), assim como as desigualdades sociais e de investimentos entre as regiões. Dakar, nesse contexto, tornou-se uma capital populosa e moderna, marcada, entretanto, por contrastes sociais visíveis que, em parte, são consequência do crescimento rápido e não planejado de grandes regiões periféricas da cidade (MCLAUGHLIN, 2001; FOUQUET, 2008). A capital também se caracteriza como um espaço no qual, além do fluxo intenso de pessoas, circulam materiais, símbolos e expressões de pertencimentos diversos.

Nas ruas de Dakar, é possível observar um intenso movimento de vendedores ambulantes, comerciantes, estudantes, artistas, etc. Dakar move-se entre o moderno e o tradicional, mas também o diaspórico. Nos grandes mercados, como o de Sandaga, se comercializam roupas, eletrônicos, alimentos, mas também bens imateriais. A observação de algumas dessas circulações permitiu visualizar como os senegaleses experienciam a vida urbana, da mesma forma como, nesses espaços, vão sendo concebidas as mudanças sociais e culturais. Nos centros urbanos, sobretudo em Dakar, se articula uma multiplicidade de redes, que são mobilizadas a todo momento, e que formam circuitos, pelos quais se entrelaçam também os projetos migratórios.

⁵⁹ O êxodo rural também compõe o movimento de expansão que a comunidade *Mouride* experimentou internamente no Senegal, estabelecendo as *Dahiras* urbanas como um modelo de organização comunitária, que seria posteriormente adaptada pela confraria, para organizar as comunidades de migrantes também na diáspora (DIOUF, 2000).

Figura 2 – Avenida Cheikh Anta Diop, Dakar – Senegal



Fonte: Acervo de Gonçalves (2014).

Leon, 30 anos, solteiro, filho de um marabuto (líder religioso) *Mouride*, também migrou do interior para Dakar. Ele nasceu em uma pequena comunidade próxima de Darou Mousty,⁶⁰ localizada no departamento de Kebemer – região de Louga. No vilarejo onde ele nasceu, não havia luz, e a água era trazida com a ajuda de uma “carroça de jumentos”, de um local que distava cinco quilômetros de onde a família residia. O vilarejo era composto por cinco famílias, que possuíam relações de parentesco. Quando sua família se moveu para Darou Mousty, onde havia água, apesar da rede elétrica ter sido colocada depois de algum tempo, seu pai, além de exercer a função religiosa de *Serigne*, trabalhava na agricultura e no corte de lenha. Segundo Leon, “a vida era bem difícil, mas sempre meu pai lutou para nós, para nos ajudar. Ele não tinha uma profissão além de marabout e agricultor. Ele tinha terras e usava para plantar e fazer lenha na época da seca”.

⁶⁰ A cidade foi fundada por Mame Thierno Birahim Mbacké (irmão de Cheikh Ahmadou Bamba) em 1912, em uma zona, à época, pouco habitada do Cayor. Atualmente, Darou Mousty, é considerada moderna, mas em boa medida também dependente do dinheiro enviado por seus nacionais expatriados, principalmente na Itália. A cidade é conhecida como a segunda capital do mouridismo depois de Touba, por causa de sua história de relação com a confraria. É um centro religioso importante, que celebra anualmente um *Magal* chamado *Magal* de Darou Mousty, que comemora a reunião entre Mame Thierno e seu irmão e braço direito *Serigne* Touba, em seu retorno do exílio de Gabão, em 1902.

Na infância, Leon frequentou a escola corânica. Ele relatou que as mulheres da sua família frequentaram a escola francesa, mas os filhos homens deviam frequentar a escola corânica.

Nesse sentido, é importante indicar o papel que a implementação do sistema público de ensino representou no processo de ampliação dos espaços de participação social feminina. Fatou, uma imigrante senegalesa nascida em Dakar, que reside no Brasil há cerca de quatro anos, resumiu sua trajetória como uma busca por concluir seus estudos no Brasil. No Senegal, ela precisou abandonar a universidade quando engravidou pela primeira vez. Casada com um emigrado senegalês no Brasil, ela se reuniu ao esposo em Caxias do Sul, deixando seu primeiro filho aos cuidados da mãe no Senegal. A decisão de migrar para o Brasil ocorreu diante do fato de o único irmão ter falecido. Diante disso e da fragilidade dos pais já idosos, cuja responsabilidade era sua, Fatou precisou deixar de lado o projeto de qualificação profissional e migrar em busca de trabalho.

De acordo com Fatou, *“quem que vai ajudar? Porque eu não tenho irmão. O pai já não trabalhava mais. Dois, três mulheres, para sustentar todas as crianças, não vai dar. Quem que se vira, só nós. [...] Quem que tem mais sorte tem uma família que vai ter muitos homens, então todos vão ajudar. Isso é sorte”*. Ainda de acordo com Fatou, muitas vezes, mesmo se uma mulher tem estudo, existem poucas atividades que podem ser exercidas no contexto cultural do Senegal. Na maior parte das vezes, só resta a possibilidade de trabalhar no comércio de rua.

No caso de Leon, eles permaneciam seis meses na escola corânica e no semestre seguinte ajudavam o pai no cultivo da terra. Leon relatou que *“não gostava de ir da escola”*. O professor, que era um amigo de seu pai, certa vez *“devolveu ele para o pai”*, pois ele recorda que *“brigava muito na escola”*. Em vista disso, Leon relatou que seu pai o fez trabalhar *“na carroça de burro”* (como carregador) na cidade. Às vezes, ele também ia no mato, ajudar a cortar lenha. Contrariando o desejo do pai, Leon desistiu da escola, pois, de acordo com ele, queria trabalhar para ajudar a família. Quando ele ganhava dinheiro, entregava ao pai. Desde esse período, Leon relatou que já sonhava em *“viajar”*: *“Quando eu era criança, queria ir para um lugar longe da família”*. Ele informou que, em Darou, ele tinha uma vida tranquila, mas, ao mesmo tempo, sentia um forte desejo de viajar para outro lugar onde pudesse ganhar mais dinheiro do que ele ganhava na sua cidade e, ao mesmo tempo, viver uma experiência de maior autonomia.

A migração do interior para os centros urbanos pode ser tão permeada de dificuldades quanto a migração para o Exterior, especialmente se a pessoa não tiver inserção em alguma rede familiar, étnica ou religiosa, no lugar de destino. No caso de Abdou, ele realizou sua migração para Dakar sem nenhuma referência ou rede onde se apoiar para começar a vida na capital. Em Dakar, Abdou enfrentou muitas dificuldades. Inicialmente, sozinho e sem dinheiro, ele chegou a dormir dentro de um carro que estava abandonado na rua. Gradativamente, Abdou foi prosperando como vendedor a ponto de conseguir colocar um negócio próprio e também continuar apoiando a família, que permaneceu no interior. De acordo com Abdou,

Quando eu cheguei lá eu não tinha dinheiro para fazer comércio, para comprar as coisas. Eu fui encontrar uma pessoa que eu não conhecia. Eu contei pra ele minha vida e que eu queria trabalho, mas eu não tinha como fazer. Ele me disse: “Vou te ajudar.” Ele me deu um valor em dinheiro (600 mil cefas) que vale aqui uns 400 reais, né? Eu comprei as coisas e eu fui vendendo na rua como ambulante” (Entrevista Abdou, Caxias do Sul, 2016).

Mesmo em Dakar, a oferta de trabalho formal é bastante rara, o que torna o trabalho de venda autônomo uma estratégia rápida e acessível de subsistência. Depois de estabelecido na cidade, Abdou continuou a retornar, sazonalmente, à Touba Niane onde, além de ajudar o avô, ele começou a criar alguns animais de propriedade sua (gado, coelhos, cabras) para comercializar.

Leon, por sua vez, também enfrentou muitas dificuldades na capital. Embora tenha migrado para Dakar com um relativo apoio da família, a experiência na capital foi relatada por ele como frustrante. Segundo ele, o seu desejo inicial era ter ido trabalhar em Casamance⁶¹ ou em outro país, como na Costa do Marfim. Esse desejo foi inicialmente abandonado diante do fato de seu pai não o ter autorizado a ir para locais considerados por ele como “perigosos”. De acordo com Leon: *“Eu pedi para ele dois lugares que são os mais perigosos lá. Um (lugar), o mais perigoso no Senegal, o outro o mais perigoso na África. Um Casamance, o outro Costa do Marfim”*. Em vez de deixá-lo migrar para esses locais, o pai de Leon articulou sua viagem para Dakar, sob a tutela do seu tio paterno, que morava na capital. Segundo Leon, no primeiro dia em que estava na capital, o tio lhe deu sabão em pó para vender na rua.

⁶¹ Sobre Casamance, ver: Fadul (2002); Evans (2004; 2007; 2013); Fall (2010).

Ele (o tio) comprou uma saquinho de sabão em pó e deu pra mim. Eu, peguei o sabão em pó e botei numa sacolinha, sacolinha de vender sabão em pó. Todo o dia eu saía vender sabão em pó. Eu me lembro sempre ficá aí, ele me dava o sabão em pó e eu tinha vergonha para vender na rua sabão em pó, eu tava chorando [...] Às vezes eu saía de casa e tava escondido em algum lugar, ficava chorando, porque, lá no meu cidade, eu estava bem tranquilo, sem problema, todo dia eu ganhava meu dinheiro, mas, fui fora fazer alguma coisa para ganhar dinheiro e quando eu fui na capital para vender sabão em pó, foi outra coisa, eu nunca imaginava que ia pegar sabão em pó para vender (Entrevista Leon, Passo Fundo, 2019).

Durante seis meses, Leon viveu a rotina de sair para vender sabão em pó nas ruas de Parcelles, em Dakar, batendo de porta em porta nas casas, oferecendo seu produto. De acordo com ele, além de ganhar menos do que ele ganhava com seu trabalho em Darou Mousty, a atividade da venda de sabão representou para ele a perda do *status* social que ele tinha na cidade onde morava, na qual era reconhecido como o filho de um dos líderes religiosos da comunidade.

Para Leon, esse não era “*serviço de homem*”, mas “*como homem*”, ele sentia-se “*tipo um leão que sempre precisa lutar, precisa sempre lutar para sair do lugar que você está, não precisa parar*”. Leon, então, conheceu um amigo que vendia brincos também em Parcelles. Com a ajuda desse amigo e o dinheiro que tinha conseguido reunir com a venda do sabão em pó, Leon começou a vender bijuterias, mas, mesmo assim, ele continuou ganhando menos do que ganhava quando trabalhava no interior. De acordo com ele, “*Eu me sentia que eu não valia nada.*” Após esse período, ele tentou aprender a dirigir, para buscar trabalho como motorista de ônibus. “*Mas eu não me sentia bem.*”

Nas relações familiares, Leon se sentia pouco valorizado pelo tio, à medida que não podia tomar suas próprias decisões estando sob sua tutela. Além disso, segundo ele, as pessoas “o incomodavam porque ele vinha do interior”. Essa situação, aliada às expectativas frustradas, levou-o a decidir retornar para Darou Mousty. Ao retornar, Leon rompeu com o plano traçado por seu pai. Ele decidiu que não voltaria mais a morar em Dakar.

O retorno de Leon gerou um conflito familiar à medida que ele também retomava seu projeto inicial de ir trabalhar em Casamance, lugar onde ele imaginava que iria “sentir-se bem”. Ele queria ir a Casamance para trabalhar e precisou

negociar com sua família, especialmente com o pai, seu “projeto de viagem”. Leon relata ter dito ao pai que se ele não autorizasse sua viagem, ele ficaria ali com ele, “*mas sem trabalhar*”: “*Aqui tem comida mesmo sem fazer nada, eu fico aqui, sem fazer nada, só comer e dormir*”. Foi a intervenção do avô no litígio que convenceu o pai de Leon a autorizar sua viagem. O avô de Leon alegou que, se ele ficasse ali, poderia tornar-se um “ladrão e vagabundo”. Leon comemorou a liberação de modo especial, porque poderia migrar para um lugar onde o seu pai não poderia intervir diretamente sobre suas decisões. De acordo com Leon, “*todas as cidades meu pai tinha conhecimento, mas Casamance meu pai não tinha conhecimento de ninguém*”. Sendo assim, após ter vivenciado a experiência do êxodo rural e do retorno, Leon partiu para uma nova viagem, onde passou a experienciar a vida na fronteira e uma relativa autonomia em relação à sua família, que ficara em Darou Mousty.

Verificou-se, no relato da trajetória de Leon, que, nas experiências de mobilidade, a família desempenha um papel importante sobre a escolha do destino do emigrado, assim como na decisão dos recursos que o núcleo familiar poderá, ou não, dispende com o familiar que migra. Embora nas análises sobre a emigração senegalesa prevaleça uma noção de que as emigrações são uma estratégia familiar, assumida por um ou mais membros, nos quais a família faz um investimento econômico significativo (KLEIDMARCHERK, 2013), é igualmente importante notar que há processos de mudança nessas dinâmicas.

Com a reflexividade individual, dada por tendências não tradicionais das estruturas familiares e religiosas, surge, como no caso de Leon, para quem pesou na decisão de migrar, sobretudo, um desejo por autonomia em relação à sua família e ao sistema religioso no qual fora socializado. Ao mesmo tempo, constata-se que o compromisso de contribuir com a manutenção da família ampliada permaneceu como uma característica também no caso de Leon.

Os ritos de viagem incluem, além do capital econômico inicial para empreender o percurso, o *status* que o membro da família possui dentro da estrutura familiar.⁶² A observação das autorizações necessárias solicitadas das pessoas sob as quais o emigrado vive sob tutela, são pontos-chave para que esse possa acionar no Exterior a solidariedade e ajudas daí decorrentes. Partir sem autorização, embora isso possa ser cada vez mais frequente entre os jovens que buscam destinos pouco

⁶² E que não diz respeito, necessariamente, à idade cronológica, mas ao lugar que aquela pessoa ocupa na hierarquia familiar. Ex.: primeiro filho homem.

conhecidos, significa um tipo de ruptura com a família extensa e, conseqüentemente, o risco de não conseguir contar com as redes de solidariedade étnico-familiares que podem ser de grande valor para o emigrado no Exterior. “As redes de migração não são apenas estruturas desenvolvidas para partida, para viagens; elas também são para a circulação em múltiplas direções dos migrantes, incluindo a sociedade de origem” (ESPIRO; ZUBRZYCKI, 2013, p. 111).

Há, na trajetória de Leon, que não foi somente a necessidade econômica que o moveu a migrar, mas também o desejo por autonomia em planejar seu futuro, que já havia sido preconcebido no seio familiar e comunitário e envolvia compromissos com um estilo de vida estabelecido pela posição social que a família possuía, na comunidade local.

Leon relata que, ao chegar em Casamance, o começo foi bastante difícil. Ele não conhecia ninguém naquela região e, em algumas situações, nem mesmo conseguia estabelecer diálogo com os locais, pois, segundo ele, naquela região nem todas as pessoas falavam o *Wolof*. Inicialmente, ele tinha a referência de um tio (irmão de sua mãe), mas, ao fazer contato, ele descobriu que o tio havia retornado à cidade de Touba. Apesar disso, o tio acionou sua rede de conhecidos lá e lhe indicou um amigo que poderia ajudá-lo. Leon chegou à cidade “sem nada, sem dinheiro”. Até esse momento, Leon não possuía nenhuma gestão sobre os recursos que havia ganhado com seu trabalho, a ponto de não ter capital para iniciar a atividade como comerciante em Casamance. Ele pediu emprestado ao amigo do tio algum dinheiro para comprar mercadoria e começar a trabalhar. Esse conhecido de seu tio lhe emprestou então 35.000 (cerca de \$60,00),⁶³ da Comunidade Financeira Africana (CFA), mas, com esse dinheiro, ele só conseguiu adquirir poucas mercadorias.

De acordo com ele,

a mercadoria cabia numa sacolinha [...] Todo o dia eu estava procurando na rua para vender, passaram quinze dias eu não vendi

⁶³ O Franco CFA (Comunidade Financeira Africana) da África Ocidental é a moeda que circula no país e em outros sete estados independentes da África Ocidental: Benin, Burkina Faso, Costa do Marfim, Guiné-Bissau, Mali, Níger e Togo. A sigla CFA corresponde a Communauté Financière d'Afrique (Comunidade Financeira Africana). O Banco Central dos Estados Oeste Africano (BCEAO) é responsável pela emissão de notas e moedas. Baseia-se em Dakar, a capital senegalesa, e representa os membros da Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental (Uemoa). Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Franco_CFA_da_%C3%81frica_Ocidental. No final de 2019, um FCA correspondia a R\$ 0,70.

uma peça! Aí eu decidi, não tem coragem para ficar lá, [...] mas eu pensei' 'eu saí da minha casa, estava lá sem ganhar nada, quando eu voltar lá (na casa da família) sem trazer nada eu também tenho vergonha para voltar lá sem levar nada, voltar sem trazer nada'. Eu voltei nessa loja onde me deram a mercadoria e eu disse pra ele 'Eu procurando (vender), mas não ganhei nada! Mas eu preciso que você me dê mercadoria mais valorizada um pouquinho, bastante mercadoria para eu ir a cidade longe e vender'. Ele também era muito gente boa, ele me ajudou. Perguntou para mim, 'quanto você quer?' e eu pedi ele CFA 150,000 em mercadoria. Ele riu e disse para mim: "Você chegou aqui e pegou CFA 35,000 e não vendeu nenhuma peça e agora pediu CFA 150,000, olha o que você pediu". Eu disse para ele "Só tem duas coisas: quando eu vender eu vou trazer seu dinheiro, quando eu não vender e vou trazer sua mercadoria, mas eu nunca vou fugir com seu dinheiro, vou voltar de novo". Então ele me deu muita mercadoria! CFA 150 mil! Eu fui noutra cidade e tipo em uma semana eu vendi tudo! Eu voltei o dinheiro dele" (Entrevista Leon, Passo Fundo, 2019).

No caso de Leon, migrar também significou a possibilidade de fazer uma experiência de autonomia em relação ao projeto de vida traçado por sua família desde a infância. Nesse sentido, o "avizinhamo dos grupos humanos", fruto da redução das distâncias espaçotemporais, dado pelo fenômeno da globalização, dá espaço para interações e intercâmbios culturais destradicionalizantes (JUNGBLUT, 2014). Além da formação religiosa, Leon estava sendo preparado para, no futuro, possivelmente assumir algumas das responsabilidades que o pai tinha na comunidade onde a família vivia.

Segundo Leon, sua família tinha um papel a ser desempenhado na organização da vida diária da cidade onde residiam. Ser responsável "*significa 'tipo de Serigne', 'tipo coisa de Dios'. Quando as pessoas têm algum problema, não procuram a polícia, mas vão chamar meu pai*". Leon informou que ele não desejava ter essa responsabilidade, "*eu quero cuidar da minha vida*". Isso também contribuiu para que ele planejasse viajar para locais onde não tivesse de observar os ritos e tradições que lhe eram impostos pelo meio social onde vivia.

Como se observa na trajetória de Leon e Abdou, aliada às motivações econômicas, a migração engloba também outras dinâmicas, nas quais é possível averiguar processos de mudança cultural. Em uma interlocução com um senegalês que vive no Brasil, este descreveu as diferenças entre a vida, por exemplo, que um adolescente levava no interior do Senegal e as mudanças que vivenciou quando passou a morar em Dakar.

Vocês namoravam, quando eram adolescentes? Lá? (no interior). Sim, mas tem que esconder. Porque lá não pode. "Não pode namorar?" Não pode, não pode, não pode namorar. "Como é que vocês faziam daí, então?" Ahhhhh, é difícil, difícil lá (risos)... Mas em Dakar, Dakar é capital, Dakar é Grande, Dakar é quase o mesmo vida de aqui (Brasil). Dakar quase tudo é liberado (Entrevista Abdou, Porto Alegre, 2016).

Dakar parece ser o destino de preferência para os jovens, não apenas pelas possibilidades de mobilidade social que oferece, mas também pelos laços mais frouxos, que possibilitam aos jovens manter as tradições culturais e religiosas experienciadas nas pequenas *villages* do interior do país. A vida na capital favorece ritos de passagem de um estilo de vida tradicional, em parte associado ao meio rural, para um estilo urbano, onde algumas tradições podem ser transgredidas e/ou reinventadas (RANGER; HOBBSAWM, 2018).

Tem-se, a partir das trajetórias de Abdou e Leon, que a imigração para o Brasil foi precedida por outras experiências de deslocamento, assim como, de modo mais amplo, se conectam com as trajetórias de outros senegaleses dispersos. O deslocamento concerne uma série de negociações com a família, a comunidade e com as próprias tradições, que estão em processo de contínua reinvenção. É no contexto que as rotas brasileiras se inscrevem e que se passa a analisar os percursos empreendidos pelos senegaleses para o Brasil, considerando que é no movimento de dispersão para o Brasil que muitos deles passaram a reformular a ideia de pátria e identidade, compartilhada com os demais viajeros encontrados nas mesmas rotas.

2.2 ROTAS BRASILEIRAS

O fenômeno da migração senegalesa para o Brasil guarda uma estreita relação com a migração senegalesa para a América Latina. O fluxo migratório para a Argentina iniciou na década de 90, mas só se tornou mais expressivo no início dos anos 2000. Em 2002, ainda em meio a uma crise econômica, o governo argentino encerrou as atividades da representação consular que mantinha no Senegal, assim como em outros países africanos. Isso passou a dificultar a solicitação de vistos para os senegaleses que, a partir daquele momento, deveriam encaminhar os pedidos na embaixada Argentina da Nigéria (MAFFIA, 2010; ZUBRZYCKI, 2015;

KLEIDERMACHER, 2013; TEDESCO; KLEIDERMACHER, 2017; 2019). De acordo com um informante senegalês que mora no Brasil há muitos anos e, atualmente, ocupa um cargo como professor universitário no Rio de Janeiro, até 2001, o número de senegaleses residindo no Brasil não ultrapassava o número de cerca de 150 pessoas. Em sua maioria, esse grupo era formado por estudantes, professores e alguns empresários.

Esse cenário mudou em 2008, quando houve um acirramento da crise econômica europeia e, por conseguinte, maior restrição à acolhida de imigrantes e refugiados. Kleidemacher (2013) recorda que, nos anos 2000, as possibilidades de os senegaleses ingressarem na União Europeia tornaram-se muito mais difíceis por conta da chamada Diretiva de Retorno (acordo assinado por 27 países membros da UE e aprovado pelo Parlamento Europeu em 2008). Segundo a autora, esse cenário forçou uma maior diversificação dos destinos “para onde se migrar”, colocando a Argentina e o Brasil na rota das migrações senegalesas. Ao mesmo tempo, o Brasil começou a ganhar projeção internacional (UEBEL, 2016; 2018; 2019).

Tendo feito uma migração regular e apoiada por instituições de ensino, nosso informante relata ter se sentido bastante sensibilizado e surpreso ao perceber o movimento migratório irregular de senegaleses para a América Latina, assim como acompanhar as dificuldades que os jovens imigrantes enfrentavam, principalmente no que se referia à regularização migratória. Segundo nosso informante, a migração inicial para o Brasil visava alcançar a Argentina que, em 2005, “era o país mais Europeu da América Latina”. De acordo com Zubrzycki (2016), a Argentina era um destino em potencial para os migrantes senegaleses e, particularmente, para comerciantes *modou modou*,⁶⁴ depois que os pioneiros do final dos anos 90 do século XX estabeleceram-se na cidade de Buenos Aires e ocuparam um nicho comercial até aquele momento desocupado: a venda ambulante de bijuterias. Naquele período, o fluxo de senegaleses para a Argentina cresceu rapidamente, visto que aqueles que haviam migrado conseguiram inserir-se laboralmente, mesmo que em boa medida essa integração tenha ocorrido no mercado de trabalho informal, exercendo a atividade da venda ambulante. De acordo com Zubrzycki

⁶⁴ De acordo com Bruzone (2006), a expressão *modou modou* foi o nome dado aos migrantes *wolof* do centro do Senegal, nomeadamente os *Baol-Baol*, *Saloum-Saloum* e *Ndjambour-Ndjambour*. Embora os imigrantes provenientes dessas regiões representassem apenas cerca de 10 a 12% dos migrantes internacionais estabelecidos nos países do norte, na década de 60, eles constituíam quase 40% dos fluxos migratórios nos anos 2000.

(2016), a venda de rua era uma atividade de fácil acesso em um país como a Argentina.

E assim como os senegaleses estudados por Kane (2011) em Nova York ou Moreno Maestro (2006) em Sevilha, na Argentina esses migrantes preferiam a venda de rua por razões semelhantes: a maioria não falava a língua local fluentemente, muitos já eram comerciantes ou vendedores no Senegal e também a venda era uma atividade muito flexível em relação aos tempos, horas e lugares para trabalhar. Mas, fundamentalmente, as vendas de rua eram uma opção válida diante do fato de eles estarem sendo documentados, o que impedia o aluguel de estabelecimentos comerciais (ZUBRZYCKI, 2016, p. 9, tradução nossa).

Segundo nosso informante, o relativo sucesso dos pioneiros motivou o surgimento de uma rota, tornando a América Latina um novo destino migratório para milhares de senegaleses em busca, principalmente, de trabalho. Para os senegaleses que naquele período residiam no Brasil, o novo fluxo de senegaleses para a América Latina lhes pareceu surpreendente. Segundo nosso informante, entre os anos de 2008 a 2009, havia cerca de dez mil senegaleses vivendo na Argentina, o que trouxe alguns problemas em virtude da ausência de uma representação consular da Argentina no Senegal, canal pelo qual, a despeito das dificuldades de concessão dos vistos, os imigrantes poderiam tentar uma entrada regular no país. Ocorreu que essa falta de possibilidades incrementou um fluxo migratório irregular. “Quase todos os senegaleses que chegaram à Argentina entre os anos de 2005 e 2008 entraram no país através do Brasil” (ZUBRZYCKI, 2011, p. 52).

De acordo com Espiro e Zubrzycki (2013), apesar dos senegaleses terem começado a chegar à Argentina em meados dos anos 90, foi nos anos 2000 que esse fluxo ganhou expressão maior. Segundo as autoras, além da entrada via Brasil, a partir de 2013, elas observaram o início de ingressos irregulares, através de outras passagens fronteiriças entre Paraguai/Argentina e Bolívia/Argentina, a partir do Equador. No Equador, os senegaleses, até 2015, não necessitavam solicitar visto de entrada naquele país. Entretanto, para chegar à Argentina ou ao Brasil, havia um longo e perigoso caminho e a necessidade de ultrapassar vários pontos de fronteira (ESPIRO; ZUBRZYCKI, 2013).

Nesse contexto, segundo o informante, muitos senegaleses chegaram a ser deportados na fronteira do Brasil com a Argentina. Ao mesmo tempo, a dificuldade de regularização migratória na Argentina e a proximidade com o Brasil contribuíram

para que o Brasil se tornasse, além de um país de trânsito, também uma alternativa à Argentina como um país de destino. Foi a partir da experiência de inserção laboral de alguns senegaleses no Brasil, que os senegaleses passaram a ver no país a possibilidade de integração ao mercado de trabalho formal e de regularização migratória.⁶⁵ Assim como outros senegaleses, Assane (30 anos), um senegalês *Mouride* que chegou ao Brasil no período de 2008, relatou que, a uma certa altura da sua juventude, quando ele vivia em uma pequena cidade do interior, na região de Thiés, no Senegal, ele “colocou na cabeça que queria viajar”.

Querida viajar “pro fora” do Senegal, eu não queria ficar lá. Assim eu, peguei e tentei primeiro visto pros Estados Unidos, mas eu não consegui. E [...] depois peguei para vir aqui no Brasil. Aquele tempo [...] as pessoas pensando que tem que migrar para conseguir uma coisa melhor na vida (Entrevista Assane, Caxias do Sul, 2019, grifo nosso).

Assane relatou que seu irmão emigrado, que residia nos Estados Unidos, pagou sua passagem para viajar ao Brasil.

De acordo com ele,

quando eu vim para o Brasil era uma viagem muito novo, então minha mãe não queria que eu saísse de dentro da casa, que eu ficasse lá. E na verdade eu recebi muitas propostas. Meu irmão dizendo que eu não posso viajar, eu tenho que ficar, que ele ia abrir um negócio para mim e tal, mas naquele momento eu só queria viajar [...]. Porque a gente acha que tem que viajar para ganhar a vida, a gente acha que se tu ficar no Senegal tu não vai conseguir ganhar tua vida. Então a gente acaba pensando, querendo saí, querendo sair, então foi assim até eu conseguir um visto do Brasil (Entrevista Assane, Caxias do Sul, 2019).

A viagem de Assane não era um projeto que ele compartilhava com sua família, que, naquele contexto, não gostaria que ele assumisse a vida como imigrante. Entretanto, Assane aponta para o fato desse projeto ser algo compartilhado pela sua geração. Segundo ele, muitos de seus amigos sonhavam viajar para outros países para “ganhar a vida”. Boa parte deles já possuía algum familiar residindo no Exterior.

⁶⁵ Em 2009, houve uma ampla anistia no Brasil, que favoreceu a regularização dos senegaleses que naquele momento viviam no País.

Em 2008, a comunidade senegalesa no Brasil era formada por um grupo reduzido. Assane não tinha nenhuma referência quando chegou ao Brasil, exceto a de um irmão que residia à época na Argentina.

E vindo aqui não era fácil porque a gente pensando uma coisa e chegamos aqui encontramos com outra, né? Tipo a gente achava que o Brasil era um país pequeno, achamos que era um país tipo, que não era muito grande, que não tem trabajo [sic], muita gente falava isso lá no Senegal, todo mundo comentava que o Brasil não tinha trabajo. Tipo aqui era um país que as pessoas vinham, mas o que, o que tem aqui? Só festa tipo assim, não tinha nada de trabalho que a gente podia fazer. Então ninguém queria vir antes aqui (Entrevista Assane, Caxias do Sul, 2019).

Assane relatou que, naquele período, ele sabia que havia alguns senegaleses vivendo em São Paulo e no Rio de Janeiro, mas que, quando ele chegou ao país, sua perspectiva era de que essas pessoas estavam no Brasil também de passagem, para viajar para a Argentina. Segundo ele, um dos motivos de os senegaleses buscarem a Argentina era “porque tinha uma época que a Argentina não deportava as pessoas, não devolvia as pessoas”, ao passo que, no Brasil, “as pessoas comentavam que só tinha os frigoríficos e o salário era bem pouco, e se tu não tivesse os documentos, não tinha como trabalhar aqui”.

A noção de que no Brasil não havia possibilidade de trabalho é uma imagem que foi sendo modificada nos anos seguintes, a partir das experiências de trânsito dos senegaleses na região. Os senegaleses “atravessavam” o país para chegar à fronteira com a Argentina. Entre esses “cruzes”, foram marcadas novas descobertas em relação à realidade brasileira. Um aspecto importante, documentado por Maffia (2010), sobre as características do segundo fluxo de migrantes senegaleses para a Argentina nos anos 2000 é o fato de este ser marcado por sua característica religiosa.

De acordo com a autora, diferentemente dos imigrantes senegaleses que vieram na década de 90 e buscaram associarem-se a outros imigrantes africanos, colocando em relevo as questões culturais compartilhadas, os senegaleses chegados nos anos 2000 buscaram criar estruturas associativas próprias, alegando que algumas das questões eram particulares daquele coletivo. De acordo com o presidente da Associação dos Senegaleses de Buenos Aires, entrevistado por Maffia,

[...] neste quadro já no passado foi criada uma Associação que nucleou todos os africanos que queriam participar, A União dos Africanos do Cone Sul] [...], mas percebemos, os outros senegaleses, que embora haja esse elo, que todos nós pertencemos ao mesmo continente, às vezes os problemas não são os mesmos. Do ponto de vista cultural, certos fatores precisavam de uma estrutura mais específica e o fizemos através desta Associação (Entrevista do Presidente da Associação dos Senegaleses da Argentina *apud* MAFFIA, 2010, p. 24).

De acordo com Maffia (2010), uma das especificidades culturais a que se referia o presidente daquela associação estava relacionada ao fato de a maioria dos senegaleses naquele contexto possuir algum tipo de pertencimento religioso vinculado às confrarias sufistas senegalesas, especialmente à *Mouride*. E, de acordo com a autora, foram “os senegaleses dessas próprias confrarias que se propuseram a criar uma parceria civil que servisse como intermediária entre suas nucleações e o Estado argentino, e entre os imigrantes e o próprio Estado senegalês” (MAFFIA, 2010, p. 25, tradução nossa).

Sendo assim, essas rotas foram importantes, também, no processo de formulação da dispersão senegalesa na América Latina, que envolveu, além das condições práticas de trânsito e permanência, as elaborações simbólicas que o grupo religioso passou a fazer das suas experiências e que, gradativamente, passaram a ser compartilhadas pelos *Mourides* em especial, como “nossas” (dos confrades).

De acordo com Assane, ele veio ao Brasil com um visto de turista e desembarcou na cidade de Fortaleza-CE, a partir de onde tinha a intenção de seguir a rota para a Argentina. Ele relatou que ficou surpreso ao constatar que a distância entre uma capital e outra dentro do país poderia ser muito grande, visto que lhe disseram que era preciso tomar outro voo para chegar a São Paulo, que era o seu próximo destino dentro do Brasil, ou tomar um ônibus cuja viagem levaria mais de um dia. Mesmo receoso, ele relatou ter tomado um ônibus junto com seu colega de viagem em direção a São Paulo-SP. Em São Paulo, foram acolhidos por um senegalês, que os orientou a tomarem um ônibus para chegar ao Rio Grande do Sul, onde poderiam tentar entrar na Argentina, através da fronteira do município de Uruguaiana.⁶⁶ Assane relatou que se sentiu arrependido e assustado, pois não tinha

⁶⁶ Uma reportagem do programa Teledomingo do grupo RBS Notícias apontava para a suspeita de que a cidade de Uruguaiana servisse de rota para coiotes do RS. Na reportagem, figura o fluxo de imigrantes chineses e de alguns senegaleses para a Argentina. (Teledomingo 16/9/2012, 06:08;

nenhuma ideia das distâncias entre um ponto e outro da rota. Depois de mais uma longa viagem de São Paulo à fronteira com a Argentina, Assane relatou as dificuldades e perigos para cruzar esse caminho: *“E era meio loucura pra passar na fronteira”*. Ele relatou que chegou na época da chuva e era perigoso atravessar o rio. Assane recordou que, após muitas dificuldades, ele e o amigo passaram pela fronteira e pegaram um trem para Buenos Aires. *“Com as roupas todas molhadas eu pensava a todo o momento que alguém podia me pegar e tinha muito medo”*.

A vida em Buenos Aires também não foi como ele imaginava: o frio, as dificuldades em aprender o idioma, as poucas perspectivas de conseguir a regularização migratória, assim como as altas taxas para fazer envio das remessas para o Senegal contribuíram para que ele, e mais outros colegas, pensassem em buscar outro lugar. Assane também relatou que, naquele período, havia muitos senegaleses na Argentina e por isso também era difícil estabelecer-se, até mesmo no comércio ambulante nas ruas, saturado por muitos vendedores. Então, Assane relatou ter ouvido alguns senegaleses comentando que o Brasil havia concedido uma anistia migratória a todos os migrantes que tivessem ingressado no país até 2009 e que esses poderiam requerer a permanência no País. Então, ele decidiu voltar ao Brasil, regularizar sua situação migratória e buscar trabalho formal em uma empresa.

No caso de Leon, ele vivenciou o caminho inverso percorrido por Assane. Em 2014, Leon, que naquela época trabalhava como vendedor na região de Casamance e por vezes circulava entre o Senegal e a Guiné, ouviu falar sobre a oportunidade de viajar para o Brasil. Ele organizou sua viagem sem comunicar à família, pois tentaria buscar novas oportunidades fora da África. O trajeto percorrido por Leon foi repleto de dificuldades e não ocorreu como ele esperava. Ao contrário do que lhe haviam prometido, ele foi levado a entrar na Argentina e não no Brasil, como era seu projeto inicial. Leon relatou que, depois de fazer a experiência de trabalhar como comerciante, viajando sazonalmente entre o Senegal e Guiné, ele ouviu falar que, no Brasil, havia muitas possibilidades de trabalho. Sendo assim, ele contactou uma pessoa que “ajudava” os migrantes a chegarem no Brasil. O trajeto envolveu algumas paradas, primeiro na Espanha e depois no Equador (Quito), onde Leon

Equipe de reportagem foi à fronteira gaúcha para mostrar como e porque o Rio Grande do Sul agora faz parte da rota internacional de imigrantes ilegais. Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-Grande-do-sul/teledomingo/videos/t/edicoes/v/teledomingo-mostra-a-atividade-ilegal-dos-coiotes-na-fronteira-do-rs/2142454/>). O fluxo senegalês para a Argentina através do Brasil emergiu como um fato novo para a equipe de reportagem, que buscava documentar a migração dos chineses.

percebeu que a promessa dos coiotes (agenciadores) envolveria a cobrança de mais dinheiro para que ele completasse o trajeto até o Brasil. Segundo ele, no Equador, a pessoa que ele deveria contatar, “*parecia um ladrão na verdade. Me roubou 500 dólares*”. Os coiotes alegavam que precisavam de mais dinheiro para conduzi-los até o Brasil. Já com pouco dinheiro, Leon relatou ter permanecido cerca de quinze dias numa espera que, por fim, resultou frustrada. No hotel improvisado onde ele estava, Leon conheceu um senegalês que estava indo para a Argentina. Sem possibilidade de seguir para o Brasil, e sem recursos para retornar ao Senegal, ele aceitou a proposta de tentar ir para a Argentina.

Eles seguiram viagem por terra passando primeiro pelo Peru e depois pela Bolívia. A Bolívia, de acordo com Leon, foi o trecho mais difícil do caminho. Eles foram obrigados a deslocar-se clandestinamente durante cinco dias (em muitos trechos a pé), movendo-se somente à noite, em meio a áreas de floresta e áreas desabitadas. Segundo ele, passaram por vários postos de fronteira até por fim alcançar a província de Jujuy na Argentina.⁶⁷ Ao chegar lá, eles não tinham mais dinheiro e tinham extraviado pelo trajeto todos os seus pertences. Eles conseguiram, então, apoio de alguém para fazer contato com familiares e pedir ajuda em dinheiro para chegar até a capital Buenos Aires. Leon relatou que só então ele retomou o contato com a família no Senegal para lhes pedir ajuda para completar sua viagem.

Meu pai disse: “Ah eu não tem dinheiro, mas eu vou perguntar a sua mãe, Você estava 25 dias sem dar notícias, ninguém sabe onde você estava”. Eu disse pra meu pai: “Eu tava tentando, viajando, entrar no Brasil, mas eu não consegui, eu fui entrar na Argentina, mas todo meu dinheiro eu perdi, por favor pode me ajudar? Empresta dinheiro para mim entrar na Argentina, na capital”. Ele pediu para minha mãe. Minha mãe deu para ele o dinheiro, ele mandou para mim entrar na Argentina. Ele enviou 300 dólares. Em Buenos Aires eu não conhecia ninguém, mas meu amigo ele tinha o telefone de uma pessoa (Entrevista Leon, Porto Alegre, 2019).

Na Argentina, o amigo que fez ao longo do trajeto desde o Equador lhe emprestou dinheiro para ele comprar mercadoria para comercializar. Conforme documenta Zubrzycki (2009), o sistema de acolhida aos recém-chegados na Argentina possuía um sistema baseado na solidariedade e nos laços de confiança. Os que chegavam tinham garantidos os primeiros meses de permanência no país,

⁶⁷ A província de Jujuy limita-se ao norte com a Bolívia e a oeste com o Chile. Dista cerca de 1.800km da capital Buenos Aires.

assim como o trabalho. Os recém-chegados, segundo a autora, sabiam de antemão que teriam de dedicar-se à venda ambulante por um período, podendo começar a trabalhar no dia seguinte à sua chegada. Seus conhecidos, normalmente aqueles com quem passavam a dividir a moradia, gerenciavam o empréstimo de mercadoria ao recém-chegado que, como modo de subsistência, iniciava a venda com o apoio nos primeiros dias de algum outro senegalês mais experiente e de língua espanhola (ZUBRZYCKI, 2009).

Segundo Leon, ele comprava seus produtos de comerciantes chineses na capital. Leon descreve que vendeu óculos nas ruas de Buenos Aires por três meses, mas começou a sentir-se mal pelo frio. Então, ele saiu de Buenos Aires e foi “fazer comércio” em La Plata,⁶⁸ onde continuou trabalhando como ambulante nas ruas. Posteriormente, ele foi para Mar Del Plata, uma região praiana. Trabalhando dessa forma, ele conseguiu reunir algum recurso, mas, ao mesmo tempo, ele não conseguiu fazer o processo de regularização migratória na Argentina, assim como não encontrou um canal que fosse vantajoso cambialmente para enviar as remessas em dinheiro à família no Senegal. Aliado a isso, Leon relatou que, na época, ele tinha a perspectiva de deixar o trabalho como vendedor ambulante que, para ele, depois de muitos anos (contando o período que trabalhou nessa atividade na África), exercendo essa mesma atividade, havia se tornado extremamente desgastante e incerta.

De acordo com ele, *“é melhor trabalhar com carteira assinada do que vender na rua. [...] Eu precisava vida tranquila, trabalhando numa empresa [...]. Não queria ficar na rua toda minha vida”*.

Considerando que a maioria dos jovens que migraram para a América Latina raramente teve antes de migrar, a oportunidade de integrar o mercado de trabalho formal no Senegal, a possibilidade de trabalhar de modo regular, tornou-se também um fator atrativo para esses jovens ao inserirem, em seu horizonte, a possibilidade de vir a estabelecer no Brasil.⁶⁹ De fato, no Senegal, as possibilidades de virem a se ingressar no mercado de trabalho formal são restritas. Em 2018, de acordo com dados da OIM, para os cerca de 300 mil jovens que atingem anualmente a idade

⁶⁸ Sobre o tema da venda ambulante em La Plata, ver Voscoboinik e Zubrzycki (2019); Espiro e Zubrzycki (2013).

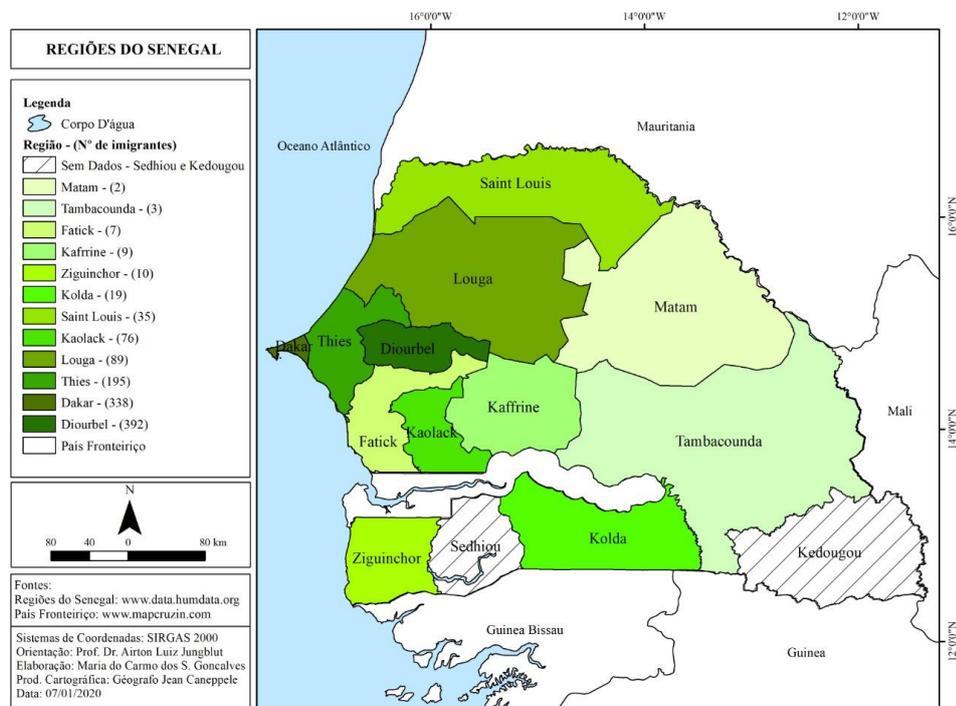
⁶⁹ No Brasil os imigrantes, entre os quais os senegaleses, que ingressam com o pedido de solicitação de refúgio tiveram assegurados ao longo da análise do seu processo o direito de igualdade de acesso ao trabalho com a emissão de CTPS que possuía o mesmo de tempo de validade do protocolo de refúgio. Além disso, a condição de solicitantes de refúgio lhes dava a garantia de acesso à serviços básicos ofertados pelas políticas sociais de saúde, assistência, trabalho, previdência, etc.

hábil para o trabalho, o mercado oferece apenas 30 mil vagas de emprego formal no ano (OIM, 2018).

Embora as migrações para o Exterior não estejam necessariamente associadas a um processo de migração interna nos contextos de origem (BAENINGER, 2014), entende-se que, em muitos casos dos senegaleses, a migração interna no país de origem contribuiu para colocar no horizonte dos migrantes a possibilidade de empreender um percurso mais longo para o Exterior.

Entre os informantes, conforme ilustrado no mapa abaixo, elaborado a partir dos registros de atendimento do CAM, há uma diversidade de locais de proveniência no Senegal.

Figura 3 – Regiões de proveniência do Senegal



Nota:

Elaborado a partir dos registros do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM), período 2012-2019, Caxias do Sul-RS.

Há forte presença de pessoas provenientes da chamada antiga Bacia do Amendoim, que corresponde em boa parte às regiões de Diourbel e Louga. De modo especial, Diourbel é reconhecidamente uma das regiões que vêm crescendo desde a década de 70, em virtude das atividades que cercam a cidade *Mouride* de Touba, sede da confraria *Mouride* (OIM, 2018). Já Thiés tem crescido como uma região periférica de Dakar, onde parte da população se desloca diariamente de Thiés a Dakar para trabalhar.

Principalmente nos centros urbanos do Senegal, a oferta de possibilidades de emigração se torna mais acessível e configura um tipo de mercado no qual há “caminhos” para o Exterior, que pretendem atender à demanda sempre reatualizada de grande massa de jovens do sonho da “vida melhor” “pelo” e não somente “no” Exterior. Foi no mercado de Sandaga que Abdou relatou, pela primeira vez, ter ouvido falar do Brasil e, a partir disso, ter sido influenciado a empreender seu projeto migratório para o País.

“Ele” me disse que no Brasil os salários eram muito altos. Eu também estava loco, loco... Eu disse que eu vou [...]. Porque eu preciso dinheiro! Ele me perguntou: “Quanto que tu pode ganhar aqui (no mercado) em um mês?” Eu disse que eu podia ganhar as vezes quase o equivalente a três mil reais lá no Senegal, porque a minha loja estava bem, bem... eu vendia material de costura. Ele só esquentou minha cabeça, esquentou, falou, falou, falou... dizendo que “se tu fizer alguns anos no Brasil, tu vai fica rico!” Eu também fiquei loco! Minha mãe disse: ‘Não, tem que esperar, tem que ficar ali (em Dakar), tem que arrumar mulher, casar, eu quero que tu case’”. Eu disse: “Não, eu vô e volto. Eu vou juntar dinheiro. Eu queria te ajudar mãe. Eu queria te levar na Meca! Tu vai visitar Meca. Eu queria, eu preciso dinheiro logo, logo, logo”. Então eu juntei o equivalente a quinze mil reais, eu dei pra “ele”. Ele então pegou meu passaporte (Entrevista Abdou, Caxias do Sul, 2016).

Assim como Abdou, outros senegaleses que migraram para o Brasil relataram que tinham uma condição econômica considerada boa no Senegal e que decidiram migrar para o País em busca de ascensão econômica. A viagem empreendida pelos senegaleses encerrava consigo muitas promessas, tanto para quem partiu quanto para quem ficou: a construção da casa própria, o ingresso de um familiar na universidade, a realização de uma peregrinação religiosa, etc. Segundo um dos informantes, *“ninguém veio aqui no Brasil para piorar. Todo mundo veio aqui em busca da vida melhor”*.

O coioite, nas narrativas da migração para o Brasil, surge como esse sujeito sem nome, um “conhecido desconhecido” que sabe “falar muito”, que vende promessas, ora referido como “um conhecido”, “um amigo de um amigo”, “uma pessoa lá” (no qual o lá pode referir a qualquer ponto da viagem). Outras vezes, ele é explicitamente chamado de “ladrão” ou “gente ruim”. O coioite é uma espécie de “encantador de sonhos”. Esse sujeito presente e, ao mesmo tempo, anônimo, que desaparece ao longo da viagem, também poderia ser interpretado como um tipo de personificação de um sujeito coletivo, que crê na migração para o Exterior como um

projeto de mobilidade social bem-sucedido (RICCIO, 2007). Lahat, presidente da Associação dos Imigrantes Senegaleses de Caxias do Sul-RS, em uma conversa informal sobre as dificuldades e perigos que os senegaleses atravessam em suas viagens, trouxe o exemplo daqueles chamados de “barças”,⁷⁰ que empreendem travessias oceânicas para chegar à Europa. Ele afirmou que

[...] as pessoas sabem que vai ser difícil, perigoso, mas ninguém vai desistir. Você pode ter certeza que a gente pode morrer, mas vai morrer tentando. E muitos morrem, mas tem muita gente que vai conseguir chegar, e todo mundo quando parte pensa que aquele que vai conseguir chegar é ele (Entrevista Lahat, Caxias do Sul, 2017).

As trajetórias de informantes para o Brasil, as rotas, as redes, as relações construídas, a partir da dispersão, articulam-se em discursos compartilhados sobre a imigração como “necessidade”. Embora as trajetórias, os pertencimentos e as decisões tomadas, individual ou coletivamente, ao longo da viagem sejam diferentes, elas passam a ser significadas coletivamente na diáspora. A viagem é uma imagem de dispersão e nos diz algo não somente sobre sua orientação econômica, mas também sobre os sentidos que os sujeitos atribuíram a ela ao longo de contínuas experiências de mobilidade, que passam a compor memórias compartilhadas na diáspora (CLIFFORD, 1994).

⁷⁰ “Barça ou Barsaax” (Barcelona ou a morte) é uma expressão popularizada na região costeira de Dakar em um fenômeno analisado por Tandian (2006), que descreve as migrações irregulares via marítima da região costeira do Senegal em direção às Ilhas Canárias da Espanha.

2.3 PROXIMIDADES E DISTANCIAMENTOS NA DISPERSÃO NO BRASIL

“Proximidade e distanciamento” é uma discussão clássica sobre o fazer antropológico, no qual encontram-se colocados tensionamentos, dilemas e oportunidades que surgem no contato do pesquisador com o grupo pesquisado. Velho (2003) articula com maestria essa discussão, enfocando certa habilidade que é exigida do pesquisador em transitar por diversos mundos, sem ser ao mesmo tempo capturado por eles. O multipertencimento do pesquisador pede que este se mova na direção de “estranhar o familiar” no trabalho de campo. Tomando essa imagem emprestada, em um movimento um tanto arriscado, gostaria de deslocá-la para o argumento sobre a dispersão como característica da diáspora. É possível que houvesse imagens melhores para descrever as dinâmicas de pertencimento familiar e étnico que acompanham os informantes desta pesquisa ao longo de suas viagens. Mas a noção de que o movimento de dispersão cria “proximidades e distanciamentos”, familiaridades e estranhamentos, com os quais os sujeitos precisam lidar, e em boa parte das vezes racionalizar, para que se produzam construções sobre a realidade nos quais estão imersos, pareceu adequada.

A elaboração do pertencimento religioso na dispersão, no caso *Mouride*, é também um processo de estranhar o que lhes era familiar (relações familiares, grupo étnico, castas), de modo que esses mundos possam participar da construção de uma ideia comum sobre a dispersão. As proximidades e os distanciamentos que caracterizam a dispersão englobam as dinâmicas familiares que, mesmo o emigrado estando a uma longa distância geográfica, dificilmente ele se torna, por isso, um desarraigado do lugar que ocupa na organização familiar.

Na relação com outros emigrados na dispersão, com os companheiros de viagem com características, percursos heterogêneos, coexiste um amplo leque de diferenças que marcam proximidades e diferenças, que aqui se relacionam, dentre outros, com os pertencimentos étnicos e de casta. Nesse contexto, a seguir, discorre-se sobre dois dos elementos identificados dentro do movimento de “proximidade e distanciamento”, vivenciado pelos *Mourides*, que contribuiu para a elaboração da noção de dispersão do grupo.

2.3.1 “O paraíso está embaixo dos pés da mãe”⁷¹

O *hadith* que dá título a esta seção é um dos ditos do profeta bastante difundidos entre muçulmanos de diferentes denominações. Garantir a existência (física neste mundo e espiritual no paraíso) através da imagem que evoca os pés da mãe, da genitora, é uma fala recorrente também entre os *Mourides* em Caxias e que aqui associamos às dinâmicas familiares que acompanham os emigrados.

Um dos elementos que compõem as narrativas sobre a dispersão entre nossos informantes é o tema da responsabilidade de manutenção da família extensa que permaneceu no país de origem. Nota-se que, entre os emigrados, há uma diversidade de composições e trajetórias familiares, embora, de modo geral, prevaleçam estruturas familiares poligâmicas. Ainda no que se refere à constituição familiar; a multiplicidade étnica que caracteriza o grupo pesquisado também torna difícil fazer generalizações. Constatou-se, por exemplo, que entre os informantes, muitos aproximam os papéis desempenhados por homens e mulheres na organização familiar, reivindicando uma herança cultural matrilinear, acomodada ao discurso religioso. Embora o Islã tenha exercido forte influência sobre a organização e funcionamento da instituição familiar no Senegal, a noção da “mulher-mãe” ocupa um lugar central nas narrativas sobre a família, mesmo que sua figura tenha sido ressignificada na *Mouridia*. De modo particular, na *Mouridia* Sokhna Bousso, a mãe do fundador da confraria ocupa um espaço importante na tradição religiosa do grupo (ROSANDER, 2015).

A comunidade religiosa no Brasil reserva uma data celebrativa especial dedicada à sua memória, chamada de *Magal Porokhane*, em alusão ao local onde ela se estabeleceu no Senegal. À Sokhna são atribuídos milagres e, na tradição popular, ela teria, mesmo depois de morta, encontrado com o filho para consolá-lo durante o exílio.

Observa-se que, na diáspora, a relação com os genitores está na base das dinâmicas relacionais familiares. A mãe parece ocupar um lugar central na estrutura familiar. Na entrevista de Bara, um *Mouride* que viveu por cinco anos no Brasil, ele relatou como era “*difícil no Senegal você crescer sem mãe*”, não apenas pela ausência física da principal pessoa encarregada pela formação e pelo cuidado de uma criança em meio a núcleos familiares extensos, mas também pelo significado

⁷¹ Esse é um *hadith* (ou dito do Profeta) muito conhecido e popular entre os senegaleses *Mourides*, mas também de modo geral entre a comunidade islâmica em geral.

simbólico que essa ausência gerava. Bara era o terceiro filho de um total de quatro, quando a mãe faleceu vitimada por uma doença. De acordo com ele, *“Uma mãe é muito importante na vida. [...] E quando você vai perder a mãe pequenininho, perdeu muito coisa”*. Bara recordou da ausência da mãe quando, na infância, se viu envolvido em conflitos com outras crianças da casa onde morava. Na vida adulta, ele relatou que, quando a família se reunia na festa do *Tabaski*,⁷² ele via seus amigos e parentes apresentando o animal sacrificado para a festa para que suas mães preparassem a refeição. Ele, nessas ocasiões, não tinha a quem fazer essa oferta. De modo especial, Bara lamentava que não tinha a presença da sua mãe quando o primeiro filho nasceu. *“Quando Fatou ganhou nenê, também, eu não vi minha mãe. Não pude dizer... Ô mãe! Teu neto tá aqui!”* (Entrevista Bara, Caxias do Sul, 2016).⁷³

De acordo com Mamour e Lahat, dois informantes, na cosmovisão africana, existe a ideia de uma vida após a morte, mas também a noção de um mundo “visível e um mundo invisível”. A mãe representa a passagem para o outro mundo. Constituir a própria família significa honrar a própria mãe ao dar continuidade ao mundo. Então casar e constituir a própria família, “tornar uma outra mulher mãe”, significa a prova do êxito da mãe que o gerou.

Sendo assim, a felicidade da mãe é a garantia de um lugar no mundo invisível. Segundo Mamour, em boa parte, na cultura senegalesa, subsiste a noção da matrilinearidade. Em sua opinião, essa tendência não está em oposição ao Islã, que exerceu forte influência sobre o sistema familiar no Senegal. Mamour separa o que ele compreende ser um aspecto da cultura árabe que influencia o sistema religioso islâmico do que seria para ele o sistema religioso enquanto tal. Ele afirmou que a cultura africana matrilinear está totalmente de acordo com os princípios religiosos do Islã. Para Mamour, o papel do pai na família senegalesa é totalmente secundário. “O pai é um gestor”. Quem vai formar “o coração e a personalidade do filho(a) é a mulher, a mãe”. Sendo assim, na perspectiva dele, a responsabilidade maior de um imigrante senegalês é com a própria mãe. A mãe é o objetivo do seu

⁷² Celebração mulçumana do Eid al-Adha (عيد الأضحى), “Festa do Sacrifício”. É uma celebração religiosa comemorada no décimo dia do mês de Dhu al-Hijjah (último mês do ano lunar no Calendário islâmico) pelos muçulmanos no mundo em memória da disposição do profeta Ibrahim (Abraão) em sacrificar o seu filho Ismael para cumprir a vontade de Deus. Na história, que também faz parte da tradição judaica e cristã, Deus impede que Abraão sacrifique o filho.

⁷³ Sobre a celebração do *Magal* Porokhane no Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0TgqxnS4qg4&t=327s>. Acesso em: 15 jan. 2020.

sucesso migratório. “O paraíso está embaixo dos pés da mãe”. “Se a mãe levantar o pé você pode passar” para o paraíso, mas se ela não fizer isso você terá perdido sua vida aqui neste mundo e no outro.

De modo geral, o engajamento com o bem estar dos genitores, em um primeiro plano, e a seguir do cônjuge, filhos, irmãos, sobrinhos, primos, etc., é uma característica da migração senegalesa.

Figura 4 – Abdou Lahat com sua mãe Mariemme, Khombole – Senegal



Fonte: Gonçalves (2014).

Ibra, 50 anos, *Mouride*, assim como seu irmão, também emigrado, poderiam ser considerados como os gestores de sua família extensa, conforme a descrição de Mamour. Chegando à casa de Ibra, nos arredores da cidade de Touba, onde residiam em torno de 45 pessoas, atrás dos muros da casa era possível ouvir as vozes das crianças envolvidas nas suas brincadeiras, assim como algumas vozes femininas. Ao se entrar no portão, logo correram ao encontro de Ibra cerca de nove crianças, com idades entre três e oito anos, que o rodearam e abraçaram. Ibra carinhosamente dispensou um abraço coletivo aos filhos e acrescentou com um largo sorriso: “São todos meus!” Algumas mulheres estavam sentadas no chão pavimentado com lajotas ornamentadas e coloridas. Elas preparavam o almoço,

enquanto outras lavavam roupas em um espaço coberto. Elas usavam vestidos longos e lenços com estampas coloridas para cobrir os cabelos. A casa de Ibra era grande, construída em alvenaria com três pavimentos. Ibra se casou quatro vezes, segundo os preceitos religiosos e o Código Civil local.⁷⁴

Na residência, além das suas esposas e filhos, residiam sua mãe e seu irmão com suas duas esposas. A mãe, já idosa, era viúva há muitos anos. Ibra migrou para o Brasil em 2013, mas, antes, tinha morado dez anos na Espanha. Embora tivesse residência regular na Europa, onde trabalhava como comerciante, a crise o fez lançar-se numa viagem ao Brasil, onde trabalhou em um frigorífico por cerca de um ano, antes de adoecer. Estando no Brasil, Ibra descobriu que, além do problema com o diabetes, estava também com problemas cardíacos. Sem conseguir trabalhar regularmente no Brasil, em vista de seu quadro de saúde, ele resolveu retornar ao Senegal para, depois de um período com sua família, voltar a tentar a vida na Espanha.

Confortavelmente acomodado sobre um sofá, numa grande sala localizada no segundo piso da casa, Ibra refletiu sobre as viagens. Depois da experiência no Brasil, ele estava planejando nos próximos anos retornar a morar em definitivo no Senegal, mas, para isso, precisava trabalhar mais um período no Exterior, a fim de acumular algum capital para estabelecer um negócio próprio no Senegal. De acordo com Ibra, já haviam se passado quase trinta anos “ou mais” que ele vivia como imigrante. Quando Ibra trabalhava na Espanha como comerciante, ele passava parte do período na Europa e outra parte do tempo no Senegal. No período das festas religiosas do *Tabaski* e do *Gran Magal* de Touba, Ibra afirmou que, com família grande, não havia outra saída a não ser migrar para trabalhar em outro país. Ele e o irmão resolveram fazer a “vida de migrante” para conseguir constituir suas famílias e dar-lhes conforto. “*No Senegal não há trabalho*”, de acordo com eles. Então, “*aqui se retorna para estar com a família, cumprir os ritos religiosos e descansar*”. Ibra

⁷⁴ No Senegal, a legislação e o direito civil, inspirados no sistema francês, incorporaram, segundo García (2002), aspectos da *sharī'a*, no que se refere ao regramento sobre o matrimônio e a herança. Sendo assim, haveria três possibilidades de estabelecer tais uniões: matrimônio religioso (cristão ou islâmico); matrimônio tradicional (consensual); matrimônio civil. Embora, de acordo com o autor, a exogamia (casamento com outros grupos étnicos) seja aceita e difundida religiosamente como um meio de propagação da fé, a maioria dos casamentos tende a ser endógena (internos ao grupo étnico) em vista dos costumes tradicionais, além de estarem sujeitos às regras de classe e de *status* social. Ainda de acordo com Garcia (2002), a homogamia (tendência para o estabelecimento de vínculos entre pessoas com características comuns, particularmente em relação aos casamentos) seria uma tendência. Semelhanças que, no caso senegalês, podem vincular não apenas a religião, mas a classe social, o grupo étnico ou as castas.

planejava ficar três meses no Senegal e depois retornar à Espanha, visto que, no Brasil, era muito difícil, ao retornar, conseguir um trabalho com boa remuneração. Aliado a isso, Ibra também considerava que o tipo de trabalho que poderia conseguir no Brasil lhe exigiria muito fisicamente frente ao seu quadro de saúde, que havia se agravado, além da distância entre o Brasil e o Senegal e a condição provisória de sua regularização, que tornava inviável retornar uma vez ao ano, como ele fazia quando morava na Espanha. *“Me quedo aqui até o dinheiro acabar. Depois preciso andar. São muitas bocas para alimentar”*, concluiu Ibra. Suas esposas, segundo ele, sempre precisavam de muito dinheiro. *“Así es”*.⁷⁵

A organização familiar de Ibra não é uma exceção no Senegal, principalmente para a sua geração. Muitas famílias estão compostas por uniões poligâmicas, nas quais complexas dinâmicas de convivência familiar mesclam-se ao pertencimento étnico e religioso. Geralmente, os casamentos são negociados entre as famílias, nas quais fatores como *status* social, classe e prestígio religioso influenciam a decisão. Entre os *wolof*, a escolha da esposa ocorre entre a linhagem materna (filhas do tio). Normalmente, numa composição familiar, a primeira esposa costuma ser mais velha que as seguintes. Quando não residem em casas separadas, é a primeira esposa que tem a primazia da gestão da casa, logo após, a mãe do esposo. No caso de Ibra, todas residiam na mesma casa, que era grande o suficiente para acomodar cada uma em um cômodo separado. A mãe de Ibra, já bastante idosa, não se ocupava com a gestão das tarefas da casa, papel desempenhado pela primeira esposa de Ibra (o primogênito). As crianças que não eram de colo estavam sob os cuidados compartilhados por todas, independentemente da filiação.

De acordo com García (2002), a poligamia existia na África anteriormente à islamização do continente. Segundo a autora, observa-se que, atualmente, em muitos países africanos, os sistemas familiares, considerados tradicionais, vêm passando por transformações significativas. Embora alguns discursos defendam que a poligamia contribuiria para a “redução” da natalidade, as gerações mais jovens alegam que manter muitas esposas afeta suas chances de mobilidade social. De modo particular, para García (2002), os imigrantes teriam uma maior propensão a monogamia, pois associariam família nuclear com modernidade e prosperidade

⁷⁵ Ibra faleceu em 2016, em Madrid, Espanha vítima de problema cardíaco que havia diagnosticado no Brasil. Seu corpo foi repatriado e sepultado em Touba. Ainda hoje, é lembrado com carinho pelos *Mourides* de Caxias. Depois que ele faleceu, perderam contato com a família dele no Senegal.

econômica. Aliadas a isso, as relações matrimoniais e familiares tradicionais estariam sendo fortemente impactadas pelo processo de urbanização (GARCÍA, 2002; SAKHO *et al.*, 2015) e pelo crescente protagonismo feminino, que avança a partir dos projetos de escolarização e de maior participação das mulheres no mercado de trabalho. Nesse sentido, a desigualdade de gênero, no contexto africano, estaria mais estreitamente vinculada aos efeitos de uma estrutura patriarcal tradicional do que da religião ou às leis (GARCÍA, 2002). No que diz respeito às desigualdades de gênero no contexto africano, essas também refletem as consequências do processo colonial, que introduziu novas formas de exclusão das mulheres da vida social, à medida que também as excluiu da vida produtiva, centrada em atividades dirigidas aos homens como, por exemplo, a mineração e a exportação (GARCÍA, 2002). Apesar dessas mudanças, a poligamia ainda está bastante associada às relações de maior poder e *status* social, visto que, para pleitear mais de um casamento, é necessário que o homem possua certo poder aquisitivo e *status* prévio ao contrato matrimonial. Nota-se, entre os informantes, que a emigração é também para os jovens um modo de reunir os recursos necessários para casar-se pela primeira vez e que muitos desses jovens não planejam contrair mais do que uma união.

As experiências no Brasil, onde as dinâmicas relacionais são diferentes daquelas do contexto senegalês, alguns jovens introjetaram a noção do “amor romântico”, ou seja, a ideia de que para casar-se não basta que haja um acordo entre as famílias, mas que é desejável também que haja “paixão” entre os noivos. Há, ainda, um gradativo aparecimento de novos arranjos familiares, a partir das uniões de senegaleses com mulheres brasileiras ou imigrantes de outras nacionalidades no Brasil. Mesmo que estes não representem a maioria dos casos, representam uma mudança importante no padrão habitual das uniões e das constituições familiares. Nota-se, ainda, entre os discursos sobre constituição familiar de informantes, o modo positivo como eles avaliam a manutenção de uma única união, sendo que a monogamia também representa no código civil senegalês uma possibilidade. O fato de as mulheres no Brasil estarem integradas ao mercado de trabalho e em busca de igualdade de oportunidades com os homens também tem feito crescer, nos debates entre informantes, temas sobre “casar e trazer a esposa” ou “casar e não trazer a esposa” com a ideia de que trazer a esposa para o Brasil é economicamente mais viável do que manter a esposa no Senegal. Muitos avaliam

que deixar a esposa no Senegal coloca dificuldades, tais como ter de gerir uma relação com longos períodos de distanciamento, enviar remessas com regularidade, inclusive para manutenção do *status* familiar nas diversas festividades sociais e religiosas que ocorrem, não poder, em alguns casos, acompanhar a gestação e crescimento dos filhos.

Além disso, o projeto de reunião familiar no Brasil seria também um modo de agregar renda, visto que, estando no Brasil, a mulher tem mais possibilidades de inserção laboral do que no Senegal. No caso de Ibra, embora ele tivesse quatro esposas, passava a maior parte do tempo fora do Senegal, assim como seu irmão, visitando a família anualmente no período das festas religiosas. O fato de não ter conseguido a documentação de permanência no Brasil influenciou sua decisão de retorno ao Senegal e, posteriormente, de mobilidade para a Espanha.

De fato, a documentação provisória brasileira não lhe permitia viajar intermitentemente ao Senegal. Com uma família grande, Ibra precisava organizar sua “vida de migrante”, de modo também a acomodar as necessidades de gestor da família, assim como de observar as obrigações e tradições religiosas. As mulheres da sua casa, por sua vez, empenhavam-se na manutenção da casa e na educação dos filhos, sobrinhos, enteados, mas também trabalhavam para a subsistência da família, sazonalmente, cultivando a terra com alimentos básicos para consumo interno do núcleo familiar e para comercializar no mercado local.

Figura 5 – Parte da família de Ibra, Touba – Senegal



Fonte: Gonçalves (2014).

Nota: ao centro, a mãe de Ibra; na esquerda, Serigne, irmão de Ibra, Ibra, Abdou e Vanessa.

Em Khombole, na região de Thiés, a vida transcorria no ritmo de uma pequena vila rural. A casa de Mariama, mãe de Assane, funcionava como um posto de acolhida para muitas das crianças que integram a família ampliada. Sem esse apoio, a maioria das crianças não poderia frequentar a escola, pois residiam numa zona mais remota da região. O trânsito na casa de Mariama era intenso e, pela manhã, antes ainda do sol nascer, era possível acompanhar o movimento das crianças preparando-se para ir à escola. A casa estava formada por um conjunto de três moradias circunscritas por um muro alto. Em uma das casas, residia o esposo de Mariama. Na moradia de Mariama, residia uma de suas filhas e algumas crianças. Em outra casa, uma das irmãs do pai de Assane. A cozinha estava localizada à parte, mas as refeições eram realizadas no espaço interno da casa. O pátio interno tinha o chão coberto de areia, que era cuidadosamente peneirada todas as manhãs por Fatou, que realizava essa e outras tarefas domésticas com seu bebê, cuidadosamente amarrado às costas.

Em outro espaço, havia uma sala equipada com máquinas manuais, destinadas à moagem dos grãos que eram utilizados no preparo das refeições. Mariama, como a matriarca da casa, supervisionava o andamento das atividades das casas desde sua varanda, onde, sobre um estrado mais alto coberto com um colchão e panos coloridos, permanecia sentada, muitas vezes descascando amendoim ou realizando alguma outra tarefa manual. Daquele local estratégico, Mariama observava as crianças pequenas, o movimento do preparo dos alimentos, e atendia aos pedidos do marido, que permanecia também sentado na varanda de sua casa. Mariama repreendia as crianças, através das quais também enviava recados aos vizinhos. Recebia visitas de familiares ou conhecidos e só se retirava desse lugar nos momentos da *salat*.⁷⁶ Na casa, residiam ainda alguns jovens que, no final de semana, se encontram ali para assistir a algum programa de televisão, cantar e conversar até que Mariama definisse que era a hora de todos se recolherem. Assane perdeu o pai em 2019. Ele relata que sua família estava “fazendo força” para ele se casar com uma prima no Senegal. Depois da morte do pai, sua mãe passou a insistir que ele fizesse rapidamente o casamento e alegou que se ele não o fizesse, ela iria “deitar-se torta no túmulo” quando morresse. Diante do apelo da mãe, Assane consentiu que a família desse a continuidade ao arranjo do seu casamento.

⁷⁶ *Salat* (صلاة) é um dos cinco pilares do Islã. Refere-se às cinco orações que cada muçulmano deve realizar diariamente, voltado à cidade de Meca.

Além da oportunidade de mobilidade social, o projeto migratório está balizado pelas possibilidades ou restrições que podem se interpor à manutenção dos vínculos familiares e sociais já estabelecidos no país de origem. Constatou-se que o projeto migratório construído pelos informantes se caracteriza pela participação de seus núcleos familiares, que torna o movimento de dispersão um fenômeno compartilhado também por aqueles que permaneceram no Senegal. Além do cálculo econômico sobre a vantagem de permanecer ou não no Brasil, há a importância de manter um sistema de manutenção do vínculo familiar que compreenda, através de visitas periódicas ao país de origem, envio de remessas, assim como a assistência material e afetiva, de modo especial aos genitores. No caso dos imigrantes casados, diferentemente daqueles solteiros, se apresentam outros fatores. Um imigrante solteiro, por exemplo, poderia permanecer no Brasil por longos períodos (três a quatro anos), enviando remessas nesse período sem necessariamente ter de deslocar-se ao Senegal para visitar a família. Já aqueles que são casados, como no caso descrito de Ibra, esses não poderiam manter certa coesão de seu núcleo familiar somente com o envio das remessas, sem visitas periódicas.

No contexto das migrações de indivíduos que elaboram uma dispersão religiosa, as relações afetivo-familiares também funcionam como um marcador importante na construção das identidades religiosas, que podem ser mobilizadas para significar o que é *ser* religioso pertencente a um determinado grupo, como no caso dos *mourides* que, com frequência, aludem ao fato de poder casar-se até quatro vezes.

“A religião diz que posso ter até quatro esposas.” Ao evocar essa possibilidade, muitos *Mourides* apresentam os arranjos familiares como um ponto de diferenciação em relação a outras formas religiosas, mesmo que, em boa parte, os informantes não tenham planos concretos em casar-se mais de uma vez. Ao mesmo tempo, marcam um tipo de pertencimento religioso que contrasta, por exemplo, com as estruturas familiares de mulçumanos brasileiros que, do ponto de vista legal, só podem constituir famílias monogâmicas.

Na dispersão, ao mesmo tempo que os informantes se mantêm fortemente próximos às suas estruturas e redes familiares, também são “assaltados” pelos estranhamentos que certo distanciamento favorece. A figura da mãe é ressignificada, os casamentos arranjados questionados. A imagem de *mouride* “com quatro esposas reunidas numa grande casa, onde ele permanece poucos meses

durante o ano”, talvez já não seja um modelo ideal para os jovens dispersos que passaram a imaginar-se em viagem não mais como solitários errantes, mas passaram a incluir, nos seus planos de viagem, esposa e filhos.

Em relação a essas proximidades e aos distanciamentos que marcam o movimento de dispersão, aliados às dinâmicas familiares, agrega-se, a seguir, o tema dos pertencimentos étnicos e de casta.

2.3.2 “Quando voltar cada um vai ficar muito perto da tribo dele”

No Senegal, há uma diversidade de grupos étnicos, cuja história e mobilidades não necessariamente correspondem às atuais divisões políticas dos Estados Nacionais no Oeste africano. Entre os grupos étnicos mais representativos, temos, de acordo com Fall (2010), os *Wolof* e *Lébou* (um subgrupo do *Wolof*) (44,5%), *Pular/Peul* (25,2%), *Serer* (13,8%), *Diola* (5%), *Mandinga* e *Sossé* (3,9%), *Soninké* (1,6%) e outros grupos (6%). Os pertencimentos étnicos são frequentemente confrontados, mobilizados e ressignificados pelos nossos informantes no Brasil.

Nesse sentido, Barth afirma que

[...] as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais (2011, p. 188).

De acordo com Ousmane, 45 anos, imigrante senegalês *Mouride*, que está no Brasil há cerca de cinco anos,

muitas pessoas (senegaleses) que vivem aqui no Brasil não conhecem nada da cultura do Senegal. Porque não foram a escola e não atravessaram bastante coisas. São pessoas muito novas ... 22 ou 25 anos. Eles não viveram nada no Senegal. Minha terra muitas pessoas que não conhecem sobre coisa de religião, coisa de étnico, de tribo. Tem bastante coisas. Quando vem para o Brasil todo mundo respeita os outros, porque é isso. É o sistema daqui (do Brasil). No Senegal, quando voltar, cada um vai ficar muito perto da tribo dele. Lá tem Djola, tem Wolof, tem Serer, tem Mandeik, tem Baynouco [...] tem diferentes línguas e cada língua tem cultura dele, e cada etnia tem também a cultura dele. Lá é diferente daqui (Entrevista Ousmane, Caxias do Sul, 2019).

Ousmane refere que, atualmente, no Senegal existem e convivem de modo pacífico muitas “raças”, assim como menciona uma longa tradição de estratificação social, caracterizada por um sistema de castas que, na sua perspectiva, foi suplantado pelo advento do Estado Nacional Democrático.

Dentro dos Wolof tem géwél, géér, gawlo, tem bastante tipos de raça”. Os géwél vão ser as pessoas que cantam e traduzem a história wolof, dos antepassados de uma pessoa, de onde ela saiu. Quem conta a história lá é géwél, que toca e que dança também. Guér é uma pessoa que ajuda, vive tranquilo, que não dança, que não sabe cantar, e trabalha para ajudar os outros. Dentro dos Serer também vai haver géwél, guér, e tem nhenho que são as pessoas que trabalham com o ferro, ouro, prata. E dentro deste grupo também vai haver outros “tem “nhenho”, “gawlo”, tem tipos e várias coisas dentro desse grupo. Isso é complicado de entender se você não conhece lá. [...]. A democracia tirou bastante coisas agora [...] depois que entrou a democracia todo mundo se submeteu. Todo mundo é igual agora. [...] As gerações de agora já não pensam isso (das castas). É um tempo bem longe deles. Agora todo mundo é o mesmo né? (Entrevista Ousmane, Caxias do Sul, 2019).

Na descrição de Ousmane sobre os distanciamentos que marcam as relações entre um grupo e outro no Senegal, vê-se que ele estabelece uma conexão entre a vida no Senegal e a vida no Brasil, a partir da noção de que o sistema democrático estabelece regras de igualdade de direitos perante o Estado.

Essa noção torna possível, por exemplo, que dois imigrantes provenientes de uma mesma região do Senegal e que lá fossem identificados de modos distintos pelo seu pertencimento étnico ou pela posição no sistema de castas ou, ainda, que fossem provenientes de diferentes contextos no Senegal (um do meio rural e outro da capital), com diferentes experiências de formação (um escolarizado no sistema formal de ensino e o outro formado na escola corânica), com diferenças geracionais (um casado com duas esposas, com filhos e netos e o outro bastante jovem e solteiro) articulassem uma ideia comum de grupo disperso que não estivesse ancorada nesses pertencimentos localizados, mas em uma noção mais ampla de procedência de um Estado que lhes confere uma nacionalidade comum, perante o qual gozam de direitos iguais, a partir dos quais, também no Exterior, se acomodam e/ou ressignificam as diferenças e hierarquias locais tradicionais.

Essa é uma construção contemporânea, na qual a emergência de um Estado Nacional Democrático pós-colonial cumpriu papel fundamental na elaboração de

uma identidade nacional, que passou a ser compartilhada no Exterior pelos informantes.

Torna-se evidente, no Senegal, que o pertencimento étnico, apesar dos expressivos fluxos de migração interna e internacional, ainda são popularmente delimitados pelo local de procedência que, na linguagem local, são identificados pelos nomes dos antigos reinos que ocuparam esses espaços geográficos, associados à linguagem empregada pelos grupos individualmente. Essa relação foi apresentada por um informante, quando referiu que sua família era *wolof* – *Ndiambour*, indicando que essa denominação fazia referência ao local geográfico onde o grupo familiar dele se situava no Senegal.

Nesse sentido, vale considerar a advertência de Barth. De acordo com esse autor,

embora as categorias étnicas tomem em consideração as diferenças culturais, não podemos deduzir disso uma simples relação de um para um entre as unidades étnicas e as semelhanças culturais. As características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças “objetivas”, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes (2011, p. 194).

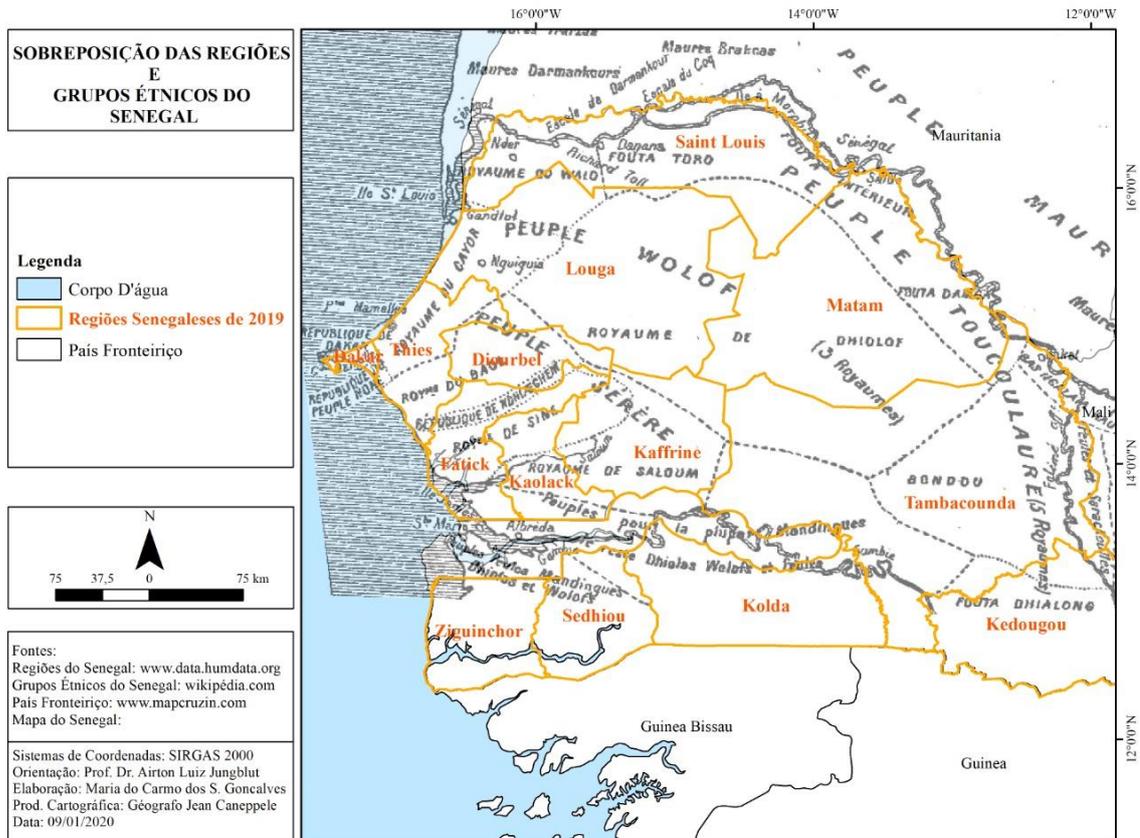
Esses pertencimentos localizados também se relacionam com os dialetos ou “os tipos de *wolof*” que predominam em cada região. De acordo com Leon, no Senegal, há uma diversidade de identificações:

*Kayor, Baol, Sine Saloum.*⁷⁷ *Os Sine/Sin é o tipo de Serer, Saloum é o mesmo wolof, mas tem muito mandingo também, wolof – saloum e wolof-baol são diferentes. O wolof- baol é mais fácil de entender que o wolof de saloum, Wolof de Lebou... o Wolof de diambour é mais claro que o wolof de saloum. Lá tem sotaque. Casamance (Região) tem poucos wolof. Tem Djola, mandingo, creol, diawgho* (Entrevista Leon, Caxias do Sul, 2019).

O mapa que segue sobrepõe as linhas de divisão territorial das atuais regiões administrativas do Senegal com as antigas indicações territoriais dadas pela distribuição dos grupos étnicos.

⁷⁷ Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Saloum>. Acesso em: 30 dez. 2019.

Figura 6 – Sobreposição das regiões e grupos étnicos do Senegal



Fonte: Consta na figura.

Os informantes indicam que existe uma diversidade de pertencimentos étnicos, que coexistem com o sistema democrático no contexto da vida no Senegal. Na dispersão, o movimento de retorno à comunidade de origem está marcado pelo pertencimento localizado, perpassado por dinâmicas de convivência local. No Senegal, identificar-se e/ou ser reconhecido como membro de um grupo étnico, ou como o expressa Ousmane, “estar perto da sua tribo”, em certa medida, influencia as relações que os dispersos mantêm com o país de origem. Aliado ao pertencimento étnico, Ousmane mencionou a questão do sistema de estratificação social por castas. De modo particular, entre os *Wolof* e os Serer havia um sistema de castas, no qual as pessoas eram identificadas pelas funções que desempenhavam na comunidade onde viviam. A sociedade *wolof* foi historicamente constituída de modo estratificado.

De acordo com Sy (1969) e Diop (2012), havia duas ordens de distinção: uma que identificava os homens livres dos escravos e outra baseada na casta, que se referia apenas às pessoas livres. As castas baseavam-se na divisão social do

trabalho e das funções que resultavam na segregação de grupos, a partir de uma hierarquia bastante rígida. O sistema de castas se mantinha a partir das uniões endogâmicas, que garantiam a manutenção do sistema. A divisão fundamental ocorria entre os *géér* e os *nhenho*, sendo legitimada, essencialmente, por uma ideologia racial-biológica.

De acordo com os autores, os *géér* representavam uma ordem, sendo esse pertencimento hereditário, um direito de nascimento como “*Wolofs* puros”. Os *nhenhos* eram considerados uma casta inferior (impuros), descendentes de estrangeiros ou “poluídos”. Aos *géér*, era aplicado um código de honra e generosidade rígido e público, que deveria ser respeitado e que não se aplicava aos *nhenhos*. Na divisão das atividades, os *géér* estavam impedidos de exercer profissões artesanais, restando-lhes, em grande parte, trabalho agrícola. Ao mesmo tempo, a atividade dos *géér* não era proibida aos *nhenhos*, que, por sua vez, se distinguia pelo exercício de uma profissão especializada, que era transmitida hereditariamente⁷⁸ (TURCO, 1986 *apud* SCHIMIDT DI FRIEDBERG, 1994; SY, 1969; DIOP, 2012).

Figura 7 – Mulher *nhenho* realiza a atividade de contar a história da família na festa e de apresentar o primeiro filho de um casal



⁷⁸ Alguns informantes fizeram referência ao fato de serem *gor* que, de acordo com Diop (2012), refere-se ao homem *wolof* livre, sem pertencimento a nenhuma casta.

Fonte: Dakar (2014); Gonçalves (2014).

O fato de que, tanto no relato de Ousmane quanto no relato de outros informantes, a estratificação social por castas ter sido referida, mesmo que, muitas vezes para ser desqualificada pelos informantes como uma regra pertencente a um sistema do passado, indica que o sistema de castas subsiste e coexiste com outros sistemas de pertencimento, inclusive com o religioso, no caso *Mouride*.

A noção de estratificação trazida pelos informantes em conversas comuns, inclusive por alguns bastante jovens, indica que o sistema de castas, embora formalmente extinto no discurso público, encontrou, dentro do contexto contemporâneo do Senegal, um modo de vigência que parece não estar em atrito direto com os princípios do sistema democrático, que tem por fundamento a igualdade de direitos. No Senegal, as castas tampouco parecem estar em conflito com os sistemas religiosos (DIOP, 2012). Nota-se, no caso *mouride*, por exemplo, que o capital religioso da confraria é mantido pelas linhagens familiares do fundador e mantiveram a tradição de uniões endogâmicas, observando os limites dos interditos, estabelecidos pelo sistema de castas *wolof*.⁷⁹ Schimidt di Friedberg (1994), em sua pesquisa sobre a comunidade *Mouride* na Itália, realizada no início dos anos 90, relatou, ao final de sua pesquisa, que a questão das castas era um tema complexo e difícil de ser afrontado no trabalho de campo. De modo geral, a autora atesta que, no contexto das migrações senegalesas para a Itália, o pertencimento de casta, embora presente, não representava exercer influência sobre a organização da comunidade senegalesa no exterior, tampouco sobre a vida cotidiana dos migrantes por ela entrevistados.

A implementação de um Estado nacional na década de 60 representou uma mudança significativa no modo de organização social do Senegal. A passagem para uma organização social, baseada em um Estado nacional independente, acarretou transformações sociais, na medida em que foi instituído um sistema democrático no qual o sistema tradicional de organização social, baseado no pertencimento étnico e

⁷⁹ Diop (2012) afirma que Cheikh Ahmadou Bamba chegou a aceitar entregar a mão de uma de suas filhas a um jovem discípulo nhenho, mas foi vigorosamente impedido pela família de levar adiante essa iniciativa.

na estratificação social, baseada sobre um sistema de castas,⁸⁰ passou por um processo de amalgamento, sem, no entanto, desaparecer.

A relação de “ruptura” descrita por Ousmane, entre o sistema de castas e o advento da democracia, indica que, até a implementação do Estado Nacional, esse sistema vigorava como o sistema de organização das relações sociais no país bem adaptado aos demais sistemas (DIOP, 2012). O fato de o regime democrático ser um sistema novo, implantado junto com a independência do país, na década de 60, tornou plausível que a estratificação por castas ainda vigore, concomitantemente, como um sistema de orientação das relações sociais em algumas regiões do país, especialmente entre alguns grupos étnicos, como os *Wolof* e os *Serer*.⁸¹ Observou-se essa vigência a partir de uma prática bastante estabelecida de casamentos endogâmicos, que continua sendo uma forte característica da sociedade senegalesa em geral e que se estende aos migrantes da diáspora.

No contexto da sociedade senegalesa contemporânea e, particularmente, no contexto da diáspora, as fronteiras entre os grupos étnicos (BARTH, 2011) assim como o pertencimento a uma casta, tendem a ser características ressignificadas, estranhadas. Sobretudo, no caso aqui analisado, o mais importante foi considerar, como indica Barth (2011), as fronteiras étnicas que definem os grupos e não a matéria cultural que ela abrange.

Em uma conversa informal com um *Mouride*, sobre o tema das diferenças entre as castas e das possíveis discriminações internas no grupo, baseadas na noção desse tipo de pertencimento, ele afirmou que, quando as pessoas “saem fora”, migram, cada um vai lutar pelo seu sustento sem olhar para “essas coisas”. Entretanto, sempre pode haver alguém que “*vem aqui e quer tipo se ‘achar’, mas ninguém vai dar bola para ele!*”. Entretanto, a questão permanece como um tabu, que acompanha os indivíduos também no Brasil.

Nota-se que, embora essa ideia não possa ser generalizada, algumas atividades, tais como a prática da dança e/ou das narrativas, que no sistema *wolof*

⁸⁰ Friedberg (1994) indica que parece não haver um consenso se o conceito de estratificação de casta, do modo como foi formulado por Dumont (2008) – baseado na pureza/impureza religiosa – poderia ser empregado na análise do sistema de estratificação social da sociedade tradicional senegalesa, especialmente no que se refere ao grupo étnico *Wolof*. (COSTA, 1991; WANE, 1966 *apud* SCHIMIDT DI FRIEDBERG, 1994; DIOP, 2012).

⁸¹ Diop (2012) sustenta que as castas representam um tipo de organização laboral e não um sistema político em si, que ocorreria na oposição entre o *géér* e o *nhenho*. Isso teria garantido, de acordo com o autor, a manutenção do sistema através de diferentes períodos históricos, assinalados com diferentes modelos de organização política.

são atividades atribuídas aos *nhenhos*, por exemplo, não são facilmente realizadas por *Mourides* que, em nossas interlocuções, se identificaram como *géér*. Ao longo da pesquisa, foi possível observar que alguns informantes identificados como *géér* encontravam dificuldade quando convidados a narrarem suas histórias ou a de seus familiares (antepassados). Essa dificuldade poderia estar relacionada, em parte, à limitação de expressar-se em Língua Portuguesa, mas também era bastante plausível que estivesse relacionada ao fato de que, para eles, essa seria uma atividade ainda delegada a algumas pessoas dentro do grupo, ou como certa vez um informante referiu: “*Não estamos acostumados a fazer isso (contar com detalhes suas próprias histórias). Não é de nós.*”

Nesse mesmo sentido, tem-se que, em alguns eventos da confraria, somente alguns participavam dos ritos que envolviam a expressão corporal, como no *Kourel baye fall* (oração coletiva, normalmente de pé e em formação circular). Várias vezes, ao indagar a alguns *Mourides* se eles também sabiam “dançar”, eles respondiam de modo contundente que “não”. Embora, no âmbito religioso, isso também pudesse ser o reflexo de uma postura religiosa mais ortodoxa, na qual algumas expressões como a dança nos ritos religiosos possam ser vistas com desconfiança, estava também implícita a alusão ao tipo de socialização pela qual os informantes passaram. Isto é, atribui a prática de algumas atividades como dançar, cantar e narrar a um tipo de indivíduo que possui essa atribuição por sua hereditariedade e/ou habilidades que lhe foram transmitidas no seio familiar. Sendo assim, nota-se que, na diáspora, as práticas de diferenciação social podem ser colocadas em suspenso, ressignificadas ou estranhadas, sem negar sua existência e o papel que ainda exercem na organização da vida social das famílias e comunidades de procedência dos informantes.

O tema das relações étnicas e de castas é bastante complexo, principalmente quando se tenta equacionar essas proximidades e os distanciamentos na sua relação com o pertencimento religioso, no processo de dispersão. O que parece evidente, de qualquer forma, é que as aproximações e distanciamentos que marcam o estranhamento, ao que se poderia denominar como familiar (etnia e casta), para os informantes, passa por um processo de reelaboração dessas diferenças, de modo que essas possam ser acomodadas dentro de uma noção compartilhada de “somos um grupo disperso”. Tendo pautado isso, a seguir, passa-se a mais um elemento importante na elaboração da ideia de dispersão: o tema do trabalho.

2.4 “ESTOU AQUI PARA TRABALHAR E AJUDAR MINHA FAMÍLIA”: NARRATIVAS SOBRE DISPERSÃO E TRABALHO

Nas narrativas individuais e em alguns discursos coletivos construídos pelos depoentes *Mourides*, em Caxias do Sul e na região, o tema da dispersão está articulado em torno da migração labora, como parte de um projeto de subsistência do grupo familiar, que foi utilizado, em boa medida, para justificar essas migrações: “*Estou aqui para trabalhar e ajudar minha família*” tornou-se um eixo organizador do discurso sobre as migrações senegalesas em geral, compartilhado inclusive pela academia. *Liguey* (trabalho) e *familie* (família) são eixos sobre os quais os senegaleses *Mourides* articulam seu movimento de dispersão.⁸² Na literatura sobre a *Mouridia*, verificamos que a relação entre trabalho e religião é constantemente pautada (PACE, 2005; FRIEDBERG, 1994; SY, 1969). Entretanto, ao longo da pesquisa, foi possível constatar que o argumento da migração laboral não é exclusivo dos senegaleses *Mourides*. A vinculação entre migração e trabalho também é corrente entre senegaleses com outros pertencimentos religiosos e, de modo geral, também é mobilizada por coletivos de migrantes oriundos de outros países, como, por exemplo, os imigrantes bengalis (TEDESCO, 2019), haitianos e ganeses na região. Se *trabalho* e *migração* são temas igualmente mobilizados pela maioria dos imigrantes que buscam a região, independentemente da sua procedência nacional, identificar os sentidos que os senegaleses *Mourides* dão a essa relação é importante para se analisar como essa relação se articula dentro da noção compartilhada de dispersão religiosa *Mouride*.

A migração, na narrativa nacional senegalesa, é tomada, muitas vezes, como “um caminho natural” em busca de trabalho, mas também na concepção de muitos senegaleses que partem de uma noção de que “o movimento faz parte da cultura senegalesa”. No caso aqui descrito, a inserção laboral inicial na região ocorreu principalmente no setor frigorífico, onde muitos senegaleses trabalharam inicialmente no abate *halal*. Segundo Mamour, um dos depoentes, na história recente do Senegal, se formulou, a partir do sucesso econômico dos senegaleses

⁸² Essa articulação também ocorre em outros contextos, como fica demonstrado no trabalho de Friedberg (1994), no qual ela identifica entre os *Mourides* na Itália um forte discurso em torno do trabalho.

emigrados, a ideia de que “viajar para fora gera dinheiro”, para as famílias e comunidades.

Entretanto, o informante chamou a atenção para o fato de que a emigração massiva tornou-se também, em parte, conveniente para o governo senegalês, “pois com isso diminui-se a pressão social exercida por um grande número de jovens sem trabalho e, ao mesmo tempo, esses jovens passam a enviar remessas ao país, amenizando a situação de pobreza de suas famílias e comunidades”.

Uma das primeiras identificações surgidas acerca do fluxo migratório de senegaleses para a Região Sul do Brasil, principalmente para Caxias do Sul, que chegou a ser chamada de a “capital senegalesa no Brasil” (DIAZ, 2018), era sua característica laboral sem que houvesse inicialmente uma vinculação explícita ao pertencimento religioso específico dos migrantes. Entretanto, a alusão a um pertencimento religioso mulçumano, em geral, agregada à ideia da busca por trabalho, começou a ser elaborada discursivamente tanto pelos senegaleses como pela academia, que passou a ocupar-se com a análise de um fenômeno considerado novo para a região (HERÉDIA, 2015). A primeira corrente migratória mais expressiva de senegaleses para o Rio Grande do Sul ocorreu no ano de 2009 para o município de Passo Fundo, onde os senegaleses encontraram a possibilidade de rápida inserção no mercado de trabalho formal, em empresas frigoríficas da região (TEDESCO; GRZYBOVSKI, 2013). A inserção laboral, naquele contexto, ocorreu a partir da mediação do senegalês Mahantia Cisse (falecido em 2012) que, na época, trabalhava como supervisor de abate *halal* de frangos na Central Islâmica Brasileira de Alimentos (Cibal *Halal*), empresa certificadora da atividade de exportação de carne *halal* e que prestava serviços em várias empresas frigoríficas da região.

É importante salientar que o processo do emprego de mão de obra imigrante, na atividade do abate *halal* no Brasil,⁸³ estabeleceu-se rapidamente, expandindo-se a partir da abertura do mercado brasileiro de exportação de produtos *halal* para o Oriente Médio e Ásia, nas últimas duas décadas. Inicialmente, isso representou a possibilidade de integração laboral dos migrantes senegaleses, através da articulação de uma rede baseada, em parte, no pertencimento religioso.

⁸³ Em 2019, de acordo com o Departamento de Inteligência da Câmara de Comércio Árabe-Brasileira, “somados, os países árabes foram o terceiro principal destino dos produtos nacionais no período, atrás apenas da China e dos Estados Unidos. Carne de frango, açúcar, minério de ferro, carne bovina e milho responderam por mais de 70% dos embarques do Brasil ao Oriente Médio e Norte da África no período”. Disponível em: <https://anba.com.br/exportacoes-do-brasil-aos-arabes-cresceram-27-em-julho/>. Acesso em: 19 nov. 2019.

Cisse se tornou uma referência para os recém-chegados em Passo Fundo-RS, ajudando-os a conseguir trabalho, mas também desempenhando o papel de liderança da pequena comunidade *Mouride* que, com esse fluxo, se expandiu e se estabeleceu a partir da chegada crescente de novos membros. Mesmo que a migração senegalesa possa guardar algumas das características de uma diáspora laboral (COHEN, 2008; ELO, 2012), ela também se distingue dessa, à medida que o fator religioso passa a ser, no caso *Mouride*, o principal eixo mobilizador pelo qual são elaboradas as experiências de inserção laboral.⁸⁴

Em 2011, a reportagem de um jornal local de Passo Fundo informava sobre a “busca de trabalho e qualidade de vida” empreendida pelos africanos que se estabeleceram na cidade. Na reportagem, uma funcionária da prefeitura da cidade destacou algumas das características dos senegaleses no município, estabelecendo uma relação entre migração, trabalho e religião:

Estes estrangeiros são pessoas maravilhosas com uma cultura e religião forte com grande demonstração de fé. Cultuam a bondade e o respeito, além de não beberem, e não fumarem. *Eles vêm pra trabalhar e ajudar a família* (JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ, 13 de julho de 2011. Senegaleses Africanos buscam trabalho e qualidade de vida na região, grifo nosso).

Embora, em parte, a descrição dada pela funcionária refletisse um discurso que fora construído pelos próprios senegaleses *Mourides*, também indicava o modo pelo qual a sociedade local passou a assimilar a presença “estrangeira africana” na cidade. Os atributos conferidos pela funcionária aos senegaleses em Passo Fundo identificavam o que viria, posteriormente, se tornar um dos discursos do grupo *Mouride* no Brasil, que relacionava como principais motivos da dispersão “o trabalho e a família”, englobados na lógica de um pertencimento religioso específico. Embora o tema do trabalho seja um argumento recorrente no discurso dos imigrantes em geral, no caso *Mouride*, o trabalho é valorado de modo distinto como um atributo religioso.

⁸⁴ Cohen (2008) usa a construção de tipos ideais para tipificar as diásporas identificadas através dos adjetivos qualificadores “vítima”, “trabalho”, “imperial”, “comércio” e “desterritorializado”, sem ignorar o que as diferentes diásporas possuem em comum, mas buscando ressaltar as principais características que as poderiam distinguir. Estudos como os de Elo (2012) avançam ao integrar no contexto das diásporas laborais as migrações de indivíduos e pequenos coletivos altamente qualificados profissionalmente, afastando-se de uma interpretação da diáspora laboral assentada, sobre deslocamento de massas de trabalhadores com baixa qualificação.

Para o *Mouride*, “não trabalhar” não significa apenas a impossibilidade de subsistência, mas relaciona-se, também, a um princípio religioso inscrito em um código moral religioso pelo qual o trabalho compreende “o lícito”. De acordo com um informante,

quando alguém vai chegar aqui e não trabalhar, e não fazer nada é muito complicado. Minha religião me fala no Corão para sempre fazer o certo. Não pode fazer mal a alguém, não pode gritar com alguém, pegar dinheiro, roubar dinheiro, não pode. Pedir dinheiro emprestado e depois não devolver não pode. Minha religião não me permite. Quando pede emprestado, precisa devolver. Quando uma pessoa tem trabalho só vai esperar, vai pedir a Deus se Deus vai poder ajudar, sempre rezando todo o dia (Entrevista Moussa, Caxias do Sul, 2016).

Na cosmovisão religiosa *Mouride*, o ócio é tomado como algo ilícito. Ao trabalho e esforço do crente, é creditada a complementação da ação divina, “que ajuda”, que vem em socorro do crente, para que, então, ele possa alcançar o que buscou com seu esforço próprio.

A questão laboral relacionada ao pertencimento religioso também passou a ser pautada pelas vozes institucionalizadas da confraria. Em 2013, *Serigne Khalil Mbacke*,⁸⁵ em uma de suas visitas aos *Mourides* na cidade de Caxias do Sul, esteve em contato com autoridades religiosas e públicas locais. Ele foi recebido juntamente com uma pequena comitiva, composta por líderes *Mourides* locais, na Câmara de Vereadores de Caxias do Sul, onde fez um breve pronunciamento.⁸⁶ No início de sua apresentação, *Serigne Khalil* identificou-se como um líder religioso vinculado à confraria *Mouride* que, enquanto tal, estava no Brasil para “visitar a comunidade de senegaleses *que vêm aqui trabalhar* em Caxias do Sul”. O discurso do *Serigne Khalil* colocou seu acento sobre o tema da migração laboral dos senegaleses para a região.

Saber que agora existem uns senegaleses que trabalham aqui. Vem aqui, tudo ajuda, você pode fazer para integrações de pessoas que estão trabalhando aqui, é muito importante para ele. Ele se sente igual que ele está na África, porque eles têm paz, tem tudo possibilidade da ajuda que eles têm aqui na Caxias do Sul. A integração, empresa, *facilidade de trabalho* aqui nas empresas, facilidade de trabalho das mulheres que

⁸⁵ O papel desse líder religioso está abordado no capítulo quinto deste trabalho.

⁸⁶ O pronunciamento foi traduzido por Diop, um empresário senegalês *Mouride*, residente no Rio de Janeiro e estabelecido no Brasil há mais de vinte anos. Ele acompanhou *Serigne Khalil* ao longo de toda a sua estada no país.

acompanham eles [...]. Comunidade do Senegal que está aqui, toda ajuda vocês podem fazer para eles, saber o lugar que ele está é um lugar pobre, porque *eles vêm aqui para trabalhar*, para poder conseguir vida melhor, e *cada um que trabalha aqui, atrás deles tem família que depende deles*, porque todo o dinheiro que eles trabalham aqui eles têm que ajudar, mandam para lá para poderem conseguir vida melhor (*Anais da Câmara de Vereadores*. 31ª Sessão Ordinária, XVI Legislatura, 17 de abril de 2013, Caxias do Sul, p. 407).

Serigne Khalil enfatizou a importância da possibilidade de inserção laboral, trazendo, com esse argumento o tema da responsabilidade que os emigrados possuíam frente às suas famílias, reforçando, assim, um discurso já corrente entre os *Mourides* e a sociedade local. Nessa mesma ocasião, o presidente da Associação dos Senegaleses de Caxias do Sul, Abdou Lahat Ndiaye, dirigiu sua fala aos vereadores em nome dos africanos, senegaleses em Caxias do Sul. Abdou frisou a relação entre a migração e o trabalho, como o principal argumento da presença senegalesa na região.

Eu estou falando em nome de todos os senegaleses que estão aqui em Caxias porque eu sou presidente de todos os africanos que estão aqui, de senegaleses. E nós estamos muito agradecidos a vocês. E para vocês também saberem que nós não viemos aqui somente para outras coisas, mas viemos só para trabalhar. Qualquer ajuda que vocês puderem fazer para nós, nós estamos esperando. E hoje eu trouxe ele aqui, porque todos de nós não faz muito tempo aqui. Trouxe ele aqui por quê? Porque nós estamos sentindo bem aqui mesmo (*Anais da Câmara de Vereadores*. 31ª Sessão Ordinária, XVI Legislatura, 17 de abril de 2013, Caxias do Sul, p. 407).

Serigne Khalil e Abdou falam em nome da comunidade senegalesa como um todo, marcando o que se percebeu ao longo da pesquisa: o modo como os *Mourides* consolidaram na região sua liderança em relação a outros grupos religiosos senegaleses, como, por exemplo, a confraria *Tidiane*. Nos discursos públicos feitos pelos *Mourides*, o tema do trabalho é aplicado, de modo geral, a todos os migrantes senegaleses no Brasil, sem distinguir as diferenças de procedência regional, etnia, ou pertencimento religioso específico. É no contexto das atividades religiosas *Mourides* que o tema encontra seu lugar como um dos eixos articuladores, não somente de um movimento de migração senegalesa generalizado, mas como um “princípio” norteador da dispersão *Mouride* dentro desse fluxo.

Figura 8 – Registro da visita de *Serigne Khalil* à Câmara de Vereadores

Fonte: Arquivo da Câmara Municipal de Vereadores de Caxias do Sul – RS.

Um texto elaborado pelos *Mourides* como parte do convite para a atividade religiosa do *Gran Magal* de Touba em Caxias do Sul, no ano de 2015, buscava sintetizar, numa linguagem simples e compreensível para o público brasileiro, os princípios da *Mouridia*, entre os quais o trabalho está relacionado com outros valores do grupo religioso. De acordo com esse material, “entre as características do Mouridismo estão o seguimento aos preceitos corânicos, *com destaque para práticas e regras de vida baseadas no amor, na tolerância, no trabalho e na adoração ao ‘Grand marabut’*” (Fôlder de divulgação *Magal 2015*, Caxias do Sul, grifo nosso).

A imagem do imigrante *Mouride*, que deixa sua pátria e anda mundo afora, cruzando fronteiras perigosas, vendendo mercadorias pelas ruas movimentadas de Grandes capitais, ou até mesmo em cidades modestas do interior de algum ‘canto’ do mundo, integra boa parte das descrições dadas pela literatura sobre a transnacionalização da Confraria. De acordo com Ebin (1996), um informante lhe resumiu, numa imagem, o que se tornou um dos retratos mais recorrentes na literatura sobre a *Mouridia*, no que se refere à relação entre atividade laboral e

pertencimento religioso: “Nossa pátria [no oeste do Senegal] é construída sobre areia e, como a areia, somos levados por toda parte... Atualmente, você pode ir até os confins da Terra e ver um *Mouride* usando um gorro de lã com um pompom vendendo algo para alguém” (EBIN, 1996, p. 3).

A imagem do vendedor ambulante *Mouride* foi amplamente analisada por uma diversidade de pesquisadores que tenderam a olhar para a dispersão *Mouride* como um tipo de diáspora comercial (DIOUF, 2000; RICCIO, 2004^a, 2007). De fato, também no contexto brasileiro, um transeunte, ao andar pelas ruas Júlio de Castilhos (Caxias do Sul-RS), Borges de Medeiros (Porto Alegre), 25 de Março (São Paulo), ou, ainda, pela movimentada Avenida de Copacabana (Rio de Janeiro), poderia ter um retrato muito semelhante àquele descrito sobre a presença de senegaleses trabalhando informalmente como vendedores ambulantes nas avenidas e em espaços turísticos em Marselha (França), Halem, New York (Estados Unidos), Sevilha (Espanha), Emília Romana (Itália), apenas para citar algumas das descrições referidas em pesquisas sobre os *Mourides*.

Riccio (2003), que dedicou, de modo particular, parte de seu trabalho à diáspora comercial dos senegaleses na Itália, advoga que, em primeiro lugar, a “diáspora comercial”, do modo como foi caracterizada por Cohen (1997), no caso senegalês não poderia ser analisada partindo-se do pressuposto de que esta seria estritamente o resultado de uma reação ao capitalismo global ou ao racismo ocidental. Segundo Riccio, a “diáspora comercial” senegalesa representa, sobretudo, “uma extensão de soluções organizacionais desenvolvidas através do processo de urbanização no Senegal” (O'BRIEN, 1988; DIOP; AB, 1981; EBIN, 1996; RICCIO, 2003, p. 95, tradução nossa), na qual a confraria tomou parte.

Segundo o autor,

os estudos que se concentraram na diáspora comercial *mouride* em diferentes contextos sublinham o poder de um sistema quase autossuficiente de redes que conectam atividades comerciais e de pertença. Embora a existência desses links seja indiscutível, as redes de pertença religiosa ou familiar não se sobrepõem mecanicamente às comerciais, mas ajudam e estimulam uma à outra (RICCIO, 2007, p. 73).

Segundo o argumento de Riccio, observa-se a existência de uma tendência nas pesquisas acessadas, de sobrepor às redes comerciais e as redes religiosas *Mourides*, numa composição na qual não é suficientemente delimitado o que caracteriza cada uma dessas redes ou, ainda, em qual medida as redes comerciais,

como sinal visível de um tipo de diáspora comercial, conseguem abarcar outras dinâmicas de dispersão, especialmente a característica religiosa que persiste nessas formações.

Nesse sentido, como visto na descrição anteriormente citada de Ebin (1996), a circulação dos sujeitos e das coisas são colocadas dentro de uma mesma lógica de mobilidade, na qual prevalece, sobre as motivações religiosas (ou outras), um tipo de racionalidade financeira. Argumenta-se que, no processo de elaboração da dispersão *Mouride* por nós observada, as motivações econômicas, assim como as questões laborais, estão articuladas em torno do pertencimento religioso compartilhado. Contudo, isso não significa que se ignorem as dinâmicas comerciais que o grupo *Mouride* analisado desenvolveu no Brasil, como demonstram os trabalhos de Heil (2018) e Monteiro (2018).

Embora, no caso analisado, as práticas comerciais da confraria possam também ser observáveis no caso brasileiro, essas não representam a totalidade das experiências laborais vivenciadas pelos *Mourides* na região. Até mesmo o “clássico vendedor ambulante *Mouride*”, que se encontra comercializando na Avenida Júlio de Castilhos, em Caxias do Sul, no cotidiano de suas vivências no Brasil, encontra-se envolto numa série de outras atividades, nas quais a venda como atividade de subsistência é englobada, dado o sentido que esses religiosos lhe atribuem. Nesse sentido, Diaz (2018) em pesquisa realizada com a comunidade *Mouride* no município, frisa que,

[...] a ideologia do trabalho murid valoriza o trabalho individual para si e para a própria família, o trabalho espiritual para Deus e o trabalho como serviço (*khidma*) prestado à comunidade (SOW, 1998). Estes três níveis não podem ser separados. Para o indivíduo, o trabalho (*liguey*) é indispensável para poder ter a autonomia financeira, que é a base da liberdade (DIAZ, 2018, p. 117).

Os *Mourides* que trabalham em atividades informais, mas não somente esses, atribuem um valor à autonomia financeira como uma prerrogativa para que possam viver a liberdade religiosa. É importante frisar que foi observado, no que se refere à atividade da venda ambulante na região, que essa não é um nicho exclusivo dos senegaleses *Mourides*, à medida que, andando pelos espaços citados anteriormente, encontram-se imigrantes senegaleses de diferentes afiliações religiosas exercendo essa atividade. Na rua Júlio de Castilhos em Caxias do Sul, por

exemplo, dos cerca de 40 vendedores que trabalham no centro da cidade, há *Mourides*, tidianes, laiens e religiosos do ramo *Mouride baye fall*.

Zubrzycki (2009) também refere uma diversificação da inserção laboral dos senegaleses, em boa parte pertencentes à *Mouridia*, na Argentina.

De acordo com a visão da autora,

nem todos os senegaleses estão envolvidos na venda de ruas, particularmente os primeiros que chegaram ao país, mas não são os únicos. Alguns se dedicam à venda de bijouterias e artesanato do Senegal, mas em estabelecimentos comerciais que alugam em galerias centrais da cidade de Buenos Aires. Vários trabalham como garçons e chefs em bares e restaurantes, como mecânicos, pedreiros, e alguns estão ligados à atividade artística, particularmente músicos e dançarinos. Esta rede que acabamos de descrever é muito semelhante à estabelecida em todos os lugares onde os senegaleses migram, bem como atividades relacionadas ao comércio (ZUBRZYCKI, 2009, p. 8).

Embora algumas das atividades comerciais, tais como a compra e venda de produtos, as atividades de *import/export* e até mesmo a prática do comércio ambulante nos centros urbanos possam estar, em alguns casos, estreitamente relacionadas com o pertencimento religioso, essas vivências de trabalho não substituem ou esgotam a experiência diaspórica religiosa, vivenciada pelos *Mourides*, que implica o sentimento de dispersão e a memória coletiva religiosa para que possa ser identificada como uma diáspora.

Nesse sentido, uma questão pertinente seria não apenas indagar sobre o lugar que ocupam as redes comerciais na relação com as práticas religiosas *Mourides*, mas o sentido que esses atribuem ao trabalho informal e/ou formal, a partir das suas crenças religiosas. Mesmo que, de acordo com Diouf (2000), as redes comerciais *Mourides* representem inicialmente um elemento de adaptação da confraria ao mercado global, a diáspora comercial não traduz a totalidade da experiência de dispersão *Mouride* que, no caso por nós analisado, integra outros elementos de articulação. Nessa perspectiva, se as redes comerciais fossem eventualmente eclipsadas por mudanças nos regimes econômicos, isso não mudaria o sentido que os *Mourides* atribuem ao trabalho ou à dispersão. Portanto, o movimento de dispersão *Mouride* não pode ser resumido a uma diáspora comercial, mas poderia ser tomado como uma diáspora religiosa, que integra dinâmicas comerciais.

No caso dos *Mourides*, em Caxias do Sul, há uma diversificação das atividades laborais, através da inserção no mercado de trabalho formal em frigoríficos, empresas do setor industrial, assim como em diversas atividades do setor de serviços. Sua diversificação na inserção laboral da região, assim como o sentido atribuído ao trabalho no contexto da dispersão, pode ser ilustrada pela trajetória de Amet, um dos depoentes.

Amet, 30 anos, *mouride-baye fall*, saiu de Caxias do Sul para morar em Porto Alegre, pois conseguiu uma oportunidade de trabalho no restaurante de um brasileiro conhecido. De acordo com ele, aceitou o desafio de mudar de cidade, pois havia feito um curso de Gastronomia em uma instituição de ensino técnico em Caxias do Sul e estava procurando uma oportunidade nessa área. No início, segundo ele, só lhe davam os pratos para lavar, “*mas uma pessoa precisa ter cabeça para crescer profissionalmente*”. Aos poucos, foi mostrando o que sabia fazer e foi ganhando espaço e respeito dos colegas. Após um período, surgiu outra oportunidade de trabalhar na cozinha do restaurante de uma renomada rede de hotéis e ele passou, então, a ter dois trabalhos. Amet relatou que, com o tempo, ele adoeceu e chegou a ser hospitalizado, ocasião na qual foi diagnosticado com estresse, resultante do excesso de trabalho que tinha assumido. Sofrendo pelo esgotamento físico e emocional, Amet resolveu deixar um dos empregos, tirou férias e foi visitar a família no Senegal. No retorno, permaneceu no trabalho no hotel onde, de acordo com ele, poderia crescer profissionalmente.

Na ocasião de uma conversa, ele era o encarregado no seu turno de trabalho na rede de hotéis onde trabalhava. Futuramente, essa empresa iria abrir novas unidades e ele previa que poderia ter a chance de pleitear um cargo de *Chef* em uma dessas novas unidades, considerando a formação e os anos de experiência que possuía na área. Quando começou, Amet relatou que ele “mal conseguia fazer um crepe francês”, mas agora “*ninguém faz melhor que eu*”. Ele sentia-se reconhecido e valorizado nesse trabalho e, segundo ele, tinha uma relação próxima e transparente com o seu chefe. Amet relatou que gostava quando lhe diziam o que ele fazia de errado. “*Isso ajuda a crescer [...] Seria ruim se ninguém falasse o que não está bem, pois eu seguiria fazendo achando estar certo*”.

No ambiente de trabalho, Amet mantinha uma postura profissional com os colegas. Eles tinham pequenos conflitos, mas, por fim, de acordo com ele, chegavam a um acordo. Amet não via a necessidade de cultivar laços de amizade

com os colegas de trabalho, na sua quase maioria brasileiros. “*Meus amigos são os senegaleses*” afirmava ele. Embora mantivesse boas relações e até demonstrasse muito carinho pelas pessoas que conheceu no Brasil, Amet vivia em um círculo de amigos senegaleses, com os quais compartilhava as experiências de fé, como a prática do *Kourel baye fall* e o serviço (*kidma*) de preparação das refeições nas celebrações religiosas *Mourides*. Sempre que podia, Amet organizava suas folgas para poder estar com o grupo e participar das atividades religiosas.

Para Amet, o trabalho era um modo de subsistência e, ao mesmo tempo, uma forma de realização pessoal. À atividade que exercia ele empregava o que ele entendia serem valores importantes, como, além da sinceridade e transparência, a pontualidade, a boa apresentação, assim como a elevação no nível máximo da perfeição daquilo que ele produzia com seu trabalho. O tipo de atividade de Amet guardava pouca relação prática com a atividade de venda ambulante ou, ainda, com o trabalho de algum *Mouride* numa indústria metalúrgica, ou na construção civil, ou no abate *halal* de um frigorífico. Entretanto, para todos eles, o trabalho em si, ou “não parar nunca”, assim como a busca da perfeição naquilo que realizava, os distanciamentos que conserva em relação aos colegas no ambiente de trabalho e a dedicação do tempo de *ócio* às práticas religiosas, eram características compartilhadas pelo grupo.

Na diáspora *Mouride*, o movimento de dispersão ocorre a partir de um centro, pátria que não está dada *a priori* ou essencializada, mas que foi historicamente construída e dotada de sentido por aqueles que a constituem. No contexto da dispersão, “cada diáspora é um cruzamento de várias viagens; um texto de narrativas exclusivas e, talvez, até díspares” (BRAH, 2011, p. 214). A dispersão não é um movimento uniforme, ao contrário, engloba diversas narrativas que conduzem a territórios, espaços historicamente construídos, mas também a memórias afetivas e sentimentos de múltiplos pertencimentos, que geram movimentos de aproximação e distanciamento às origens.

Nesse processo, há, na dispersão, rotas irregulares para chegar ao Brasil, que passaram a compor narrativas compartilhadas sobre “a viagem”. As rotas brasileiras implicam, ainda, a participação em múltiplas redes de solidariedade, que se compõem a partir de um amplo leque de pertencimentos e fidelidades (familiares, étnicas, religiosas, comerciais).

Os *Mourides*, na dispersão, articulam esses pertencimentos variados, ao mesmo tempo em que elaboram a “arte” da manutenção das proximidades e dos distanciamentos que perpassam “partir, chegar, permanecer, passar, retornar ao/no Brasil”. Isso envolve não apenas a mobilização dos pertencimentos de origem, mas também a habilidade de lidar com os tensionamentos deles derivados, em um movimento cujas proximidades e distanciamentos são vivenciados no processo de elaboração da diáspora. Por fim, o movimento que marca a diáspora mouride caracteriza-se muito mais por uma dispersão por redes do que por iniciativas isoladas ou totalmente individualizadas.

Tendo argumentado sobre os elementos que constituem a elaboração da dispersão como uma característica da diáspora *Mouride* no Brasil, no capítulo seguinte, enfoca-se o tema da “não aceitação” como outra das características que contribuem para a formação diaspórica *Mouride*.

3 “SEMPRE VAI TER UMA ‘COISA’ QUE VAI DIZER QUE TU NÃO É DAQUI.”

“Quando eu ando na rua eu vejo como as pessoas vão me olhar. Então mesmo que você está aqui a muito tempo você sempre vai sentir que tem algo diferente. Sempre vai ter uma ‘coisa’ que vai dizer que tu não é daqui” (ASSANE, 2014).

A “coisa” à qual Assane se referia em nossa conversa estava vinculada à cor da sua pele, ao seu jeito de falar, aos símbolos e objetos que exibia, indicando, inclusive, sua pertença religiosa. A noção por ele trazida de que a sociedade local não o aceitava de modo completo é uma experiência que Assane compartilha com outros imigrantes senegaleses e, de modo geral, com outros coletivos de imigrantes que chegaram ao Brasil no mesmo período.⁸⁷ “Acreditar não ser totalmente aceitos” também é uma das percepções que identificam as formações diaspóricas (SAFRAN, 1991; COHEN, 2008). A “não aceitação” pode estar relacionada a inúmeros fatores, como: a cultura, a religião, a classe social, a etnia, o idioma, etc., que marcam as diferenças entre os “recém-chegados” e os grupos locais estabelecidos em um lugar, assim como entre os próprios recém-chegados em geral.⁸⁸ Entretanto, a não aceitação relaciona-se também com o tema dos múltiplos pertencimentos, entre os quais as questões étnicas, nas quais entram em jogo o processo de construção das fronteiras entre os grupos étnicos apontadas no capítulo anterior.

A questão da aceitação, ainda que de modo indireto, indica o tema dos limites que o Estado e os regimes democráticos encontram para estabelecer condições de igualdade entre o indivíduo “nacional” e o “estrangeiro”, à medida que este último, como cidadão de outro Estado, não goza de plenos direitos na sociedade anfitriã, reservados aos “naturais” (BENHABIB, 2004). Do ponto de vista formal, a integração de um estrangeiro como cidadão com plenos direitos a um Estado é possível quando, sob as condições legais definidas pelo governo de um Estado, o “estrangeiro” preencha os requisitos para aceder ao processo de naturalização –

⁸⁷ O Rio Grande do Sul, assim como outros estados da Região Sul brasileira, também tem se tornado o destino das migrações de venezuelanos. Entre abril de 2018 e novembro de 2019, o estado gaúcho recebeu, por intermédio do programa governamental de interiorização venezuelana, 2.948 imigrantes venezuelanos (SIMÕES *et al.*, 2019). Esse número poderá ser maior, se forem considerados os deslocamentos não assistidos pelo programa.

⁸⁸ Lesser (2008) apresenta o caso dos Nikkei (descendentes de japoneses) em São Paulo, entre as décadas de 60 e 80, onde o tema da etnicidade e suas concepções lhe serviram de pano de fundo para refletir sobre as experiências de diferenciação dessa população. Malomalo *et al.* (2015) abordam as experiências de coletivos africanos na América Latina contemporânea, nas quais temas como racismo tomam parte nas experiências de exclusão.

“(que palavra magnífica!), por mais que possam dificultá-la na prática” (ANDERSON, 2008, p. 204).

O processo de naturalização supõe, em boa parte dos casos, abrir mão da condição de cidadão nacional do país de origem (de onde se é considerado um “natural”). Entretanto, a “naturalização” não garante que um indivíduo que tenha feito esse processo vivencie a aceitação local, a partir de sua atual condição de novo natural do país, como no caso de Assane, naturalizado brasileiro e há muitos anos no Brasil. O “migrante naturalizado”, sob a perspectiva dos “naturais” de um país, ou seja, sob a ótica daqueles nascidos e socializados num dado contexto, cuja origem remonta a uma história familiar e comunitária localizada naquele determinado território,⁸⁹ mesmo que gozando de todos os direitos de um “natural”, pode ser tomado pela comunidade local como uma espécie de “cidadão artificial” ou um tipo de “ser nacional”, criado nos “vidros de ensaio” da burocracia estatal. Schnapper (2011) cita o caso dos imigrantes asiáticos e magrebís, que buscavam a nacionalidade francesa muito mais no sentido de facilitar sua vida cotidiana do que por algum tipo de fidelidade ao país receptor.

Nesse contexto, o autor pondera que, para que o conceito de diáspora seja de fato operativo, seria necessário que a sua aplicação considerasse os vínculos institucionalizados (objetivos e simbólicos) mantidos por uma determinada comunidade diaspórica, para além das fronteiras do Estado-nação originário. Desse modo, de acordo com Schnapper (2011), o uso do conceito de diáspora permitiria colocar questões pertinentes sobre alguns dos fenômenos que marcaram o final do século XX, como

[...] o enfraquecimento dos estados-nação, o expressivo aumento das trocas transnacionais de toda a natureza, a elaboração de novas formas de organização política, a dissociação entre as ordens políticas e econômicas, assim como as identidades que não são organizadas pelo Estado (SCHPANNER, 2011, p. 173).

O caso de Assane poderia ser um desses fatos, no qual a noção de diáspora localiza identidades que não estão necessariamente organizadas pelo Estado. Assane, por ser um naturalizado brasileiro, não pode ser um senegalês “puro”, em primeiro lugar, porque ele se considera um senegalês por ser, antes de tudo, um

⁸⁹ Ao tocar nas questões que envolvem “patriotismo e racismo”, Anderson (2008) afirma que se “a nacionalidade traz uma aura de fatalidade, é, no entanto, uma fatalidade encravada na *história*” (ANDERSON, 2008, p. 204).

Mouride. Mas ele também não é visto como um brasileiro, porque os locais, ao olharem e interagirem com ele, irão observar que ele “não fala bem o português”, fala uma “língua incompreensível”, se “veste de modo diferente”, come “comidas exóticas”, não compartilha as mesmas práticas religiosas consideradas brasileiras, enfim “ele não é daqui”. A “não aceitação” pode também tornar a integração um processo artificial, através do qual um imigrante poderia adquirir a cidadania no país receptor mantendo, ao mesmo tempo, o que Costa Las Coux (1996) refere como “a fidelidade a uma coletividade histórica particular, eventualmente dispersa” (COSTA LAS COUX, 1996; 1997 *apud* SCHNAPPER, 2011, p. 168). Sendo assim, é importante considerar que, como afirma Clifford (2008), “as práticas diaspóricas contemporâneas não podem ser reduzidas a epifenômenos do Estado-nação ou do capitalismo global”, mesmo que essas estejam “limitadas e definidas” por essas estruturas. Elas podem “excedê-las e criticá-las”, “as velhas e novas diásporas oferecem recursos para os ‘pós-colonialismos’ emergentes” (CLIFFORD, 2008, p. 299).

Entretanto, Assane, por vezes, considera “estar virando um brasileiro”, porque agora ele sente dificuldade em manter alguns hábitos que ele considerava como costumes lá do Senegal, como, por exemplo, comer as refeições básicas em família, em vez de comer um lanche sozinho, durante o trabalho. Também na sua percepção, ele observa seus ex-conacionais agora “se misturando com os brasileiros”, com os quais vão a bailes à noite, “e tem gente até que vai começar a beber e fumar”, “coisas de brasileiros”, afirmou ele. Sendo assim, a não aceitação também nos remete à questão da formação de identidades em meio aos movimentos de dispersão.

Sobre a não aceitação como característica das formações diaspóricas, indica-se, dentro desse processo que toca no tema da elaboração das identidades, a questão de como ocorre a construção das diferenças, a partir das quais um grupo se percebe como diferente de outro e, por vezes, não aceito por causa dessas diferenças. Segundo Brah,

é geralmente assumido que existe um único “Outro” dominante cuja onipresença circunscreve as construções do “nós”. Portanto, tende a haver uma ênfase nas oposições bipolares: preto / branco, judeu / gentio, árabe / judeu, inglês / irlandês, hindu / muçulmano. A centralidade de uma oposição binária específica como base da divisão política e social em uma dada situação pode tornar necessário, mesmo imperativo, colocá-la em primeiro plano (BRAH, 2011, p. 215).

No caso dos senegaleses *Mourides* em Caxias do Sul, essas construções bipolares não se apresentam de uma única forma, mas foram elaboradas de acordo com os contextos no quais acontecem as interações. Nessa diversidade, apontam-se algumas das construções que ocorrem, a partir de “oposições” iniciais que são identificadas como: estrangeiro/brasileiro, negro/branco, africano/latino-americano, migrante/brasileiro, negro africano/negro brasileiro. Sobretudo, no caso da diáspora *Mouride*, também se expressam como muçulmano/não muçulmano, muçulmano *Mouride*/muçulmano, muçulmano *mouride*/muçulmano *Tidiane* e muçulmano *Mouride baye fall* muçulmano *Mouride*. Essas relações não ocorrem de modo isolado e estão umas perpassadas pelas outras.

As bipolaridades, constituídas a partir das diferenças que os sujeitos se atribuem (ou a eles são atribuídas) no contexto local e criam a percepção de “não aceitação” do grupo, não apenas pela noção sobre os diferentes pertencimentos religiosos, mas incluindo, também, as concepções que habitam esses pertencimentos. Brah (2011) aponta para o problema de como essas dualidades devem ser analisadas, quando se olha para as formações diaspóricas que podem originar-se a partir delas.

Pode-se supor que todas essas dualidades representam construções universais e a-históricas. No entanto, essa perspectiva pode ocultar a importância de circunstâncias socioeconômicas, políticas e culturais historicamente específicas, que marcam o terreno em que uma dualidade específica passa a assumir seu significado particular. Ou seja, os efeitos reais das instituições, dos discursos e das práticas podem ser representados como divisões trans históricas imutáveis. Como consequência, uma dualidade que deveria estar sujeita à desconstrução pode ser aceita como um problema existente (BRAH, 2011, p. 215, tradução nossa).

Um recurso para escapar da armadilha de considerar construções a-históricas, ao serem identificadas as dualidades que marcam as diferenças entre “eles” e “nós” na diáspora *Mouride*, seria olhar para as particularidades do contexto, em que se constituíram essas diferenças, compreendendo as circunstâncias nas quais se configuraram. Isso implica, ainda, resistir a uma perspectiva de “essencialização” da formação diaspórica em questão.

De acordo com Hall,

a tentação de essencializar a "comunidade" tem que ser resistida – é uma fantasia de plenitude em circunstâncias de perda imaginada. As comunidades migrantes trazem as marcas da diáspora, da "hibridização" e da *différance* em sua própria constituição. Sua integração vertical a suas tradições de origem coexiste como vínculos laterais estabelecidos com outras "comunidades" de interesse, prática e aspiração, reais ou simbólicos, (2003, p. 83).

A noção de não ser totalmente aceito, expressa como *diferença*, não surge como uma indicação de que o grupo religioso em questão configura uma forma absoluta, mas, a partir da perspectiva da *différance* (DERRIDA, 1991), considera-se o contexto mais amplo “de todos os ‘outros’ em relação aos quais a ‘particularidade’ mouride assume um valor relativo” (HALL, 2003, p. 85).⁹⁰

Segundo Marcus,

[...] a noção geral de desconstrução derivada da obra de Derrida (que nos chegou através de vários comentários e aplicações como parte de um capital intelectual compartilhado) é especialmente útil ao projeto modernista de estudo etnográfico de formação de identidade, uma vez que este processo, ao nível empírico, parece exibir as características básicas de um processo crítico desconstrutivo em ação. Construída e sempre se deslocando dentro de uma rede de locais que constituem fragmentos mais do que qualquer tipo de comunidade, a identidade é um fenômeno disseminador que possui uma vida própria que vai além do sentido literal de fazer parte de agentes humanos específicos num dado local ou momento. Os seus significados são sempre deferidos num dado texto/local a outros focos possíveis da sua produção, por meio das diversas associações mentais e referências com as quais um ator humano pode operar de forma criativa através, literalmente, das contingências dos eventos e, às vezes, através de uma política explícita a favor ou contra o estabelecimento de identidades em lugares específicos. Na visão modernista, o processo desconstrutivo significa a condição humana e é uma reafirmação elaborada de um sentimento modernista famoso de Marx – tudo que é sólido desmancha no ar (1991, p. 216-217).

É sob essa perspectiva que a seguir se pauta a *não aceitação* vivenciada pelos senegaleses *Mourides*, transpassada pelas vivências desse grupo em relação aos “outros”, que contribuem para que esse grupo configure uma diáspora religiosa. Foi escolhido o caso da comunidade senegalesa em Caxias do Sul para ilustrar o processo de construção de diferenças, que resultou na noção de não aceitação dos senegaleses residentes na cidade.

⁹⁰ Burity (2018) sugere um interessante diálogo do pensamento derridiano mais tardio, no qual o tema da hospitalidade dispõe elementos importantes para a elaboração de um processo de desconstrução dos pressupostos éticos e políticos que regem as regras de acolhimento em relação às migrações internacionais contemporâneas. Já o conceito de *différance*, presente no pensamento inicial de Derrida, e com o qual se dialoga, em parte desta análise, foi apropriado por Hall (2003) na sua elaboração sobre o conceito de diáspora.

3.1 “ELES” E OS “NOSSOS”

“Não temos condições de atender aos nossos, muito menos esses que estão chegando.” A afirmação foi, repetidas vezes, trazida por gestores públicos, quando confrontados com o desafio de favorecer acesso aos imigrantes aos serviços públicos de saúde, educação e assistência social em Caxias do Sul. Os “nossos” representavam todos os brasileiros (mesmo que migrantes internos). Os “outros” eram os tratados como imigrantes internacionais, ou os “de fora”, especialmente no contexto das migrações internacionais para o Rio Grande do Sul, representados, naquele momento, pelos grupos então majoritariamente formados por imigrantes haitianos e senegaleses.

O tema do pertencimento religioso também surgiu na pauta política do município. Em uma sessão ordinária da Câmara Municipal de Vereadores, uma das parlamentares, na época presidente da Comissão de Direitos Humanos, expôs a situação dos senegaleses. Entre as questões colocadas, estava o acesso a uma assistência mínima do estado e, de modo especial, as dificuldades que a Polícia Federal vinha enfrentando para atender, de modo satisfatório, à demanda dos atendimentos para estrangeiros, em face de um número crescente de senegaleses que entravam com pedido de refúgio, a partir da Delegacia da Polícia Federal de Caxias do Sul.⁹¹ Entre as características dessa população, a vereadora destaca o fato de os senegaleses se diferenciarem de outros migrantes, por serem muçulmanos e por possuírem costumes familiares diferentes dos “nossos” costumes.

Na sexta-feira, a gente fez uma reunião, a gente organizou, criou um fórum municipal que trata essa questão da migração. E nesse primeiro momento a gente vai tratar, então, dessa situação da documentação dos solicitantes de refúgio. E, no caso dessa comunidade senegalesa que vem crescendo, a cada dia, na nossa cidade (de Caxias do Sul). Essa comunidade, como eu colocava, no geral é de muçulmano. A gente, inclusive, recebeu aqui uma liderança religiosa do Senegal, que esteve aqui na Câmara de Vereadores. São muçulmanos. Têm um entendimento de família mais amplo do que a nossa (Vereadora Denise Pessoa, Sessão ordinária, 16 de julho de 2013, Caxias do Sul).

⁹¹ Aqui, fazemos referência aos pedidos de refúgio de imigrantes residentes em Caxias do Sul. Entretanto, a delegacia de Polícia Federal de Caxias possui uma jurisdição que circunscreve 57 municípios da região, muitos dos quais também acolheram imigrantes internacionais.

Observa-se que os atores governamentais se movimentaram de modos diferentes em relação à questão da migração senegalesa no município. A migração tornou-se uma questão política, à medida que parte da opinião pública passou a se posicionar em relação a esses novos fluxos. Se poderia haver interesse do empresariado por mão de obra, também havia a negativa dos municípios da região em providenciar acesso a serviços públicos de saúde, educação, assistência, etc, ações, naquele contexto, interpretadas como atribuição do Governo Federal. Rapidamente, muitos municípios alegavam não dispor de recursos nem de gerência para a entrada e circulação dos imigrantes senegaleses no País. Esse discurso criava a noção de que os imigrantes, em geral, estavam disputando acesso às políticas sociais.

Um episódio ocorrido em 2012, quando se observou o primeiro fluxo migratório mais expressivo de senegaleses para o Município de Caxias do Sul, exemplifica esse primeiro momento de identificação dos senegaleses como “outros”. Naquela ocasião, um conflito se instalou com um grupo de 20 senegaleses, acolhidos no então Albergue Municipal.⁹² Um dos principais pontos de tensionamento com os funcionários do local e, especialmente, com os brasileiros que estavam acolhidos na mesma instituição, foi em relação ao tempo de permanência na casa concedida aos senegaleses, que era superior ao tempo permitido aos brasileiros. Essa concessão estava vinculada ao fato de a delegacia de Polícia Federal local ter colocado restrições ao acolhimento dos pedidos de refúgio para os senegaleses, sob o argumento de que a delegacia de Caxias do Sul não era um posto de fronteira, assim como pela previsão de que os pedidos seriam futuramente indeferidos pelo Conselho Nacional de Refúgio (Conare), órgão responsável pela avaliação individual das solicitações.⁹³ Essa preocupação em relação à interpretação inicial do órgão responsável pelo acolhimento dos pedidos de refúgio dos senegaleses foi expressa por uma funcionária que estava envolvida no atendimento aos imigrantes na Casa de Passagem municipal.

⁹² Atualmente, Casa de Passagem Carlos Miguel. Presta serviço público de atendimento à população em situação de vulnerabilidade social no âmbito do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) e dispõe de 35 vagas de acolhimento.

⁹³ Desde 2013, a Polícia Federal de Caxias do Sul, para atender ao surgimento dessa demanda, ampliou o setor de atendimento aos estrangeiros, assim como criou uma estrutura física adequada para comportar os atendimentos.

Estou com 19 senegaleses sem documentos e dois que estão documentados e trabalhando e irão para uma casa locada no dia 15/08. Total 21. Falei com a Polícia Federal. Ela disse o seguinte: – os que estão aqui terão que tentar o visto na fronteira onde em traram. – os que já tiveram o visto, será negado e eles terão que retornar para casa – se eles continuarem aqui, serão multados (???) – depois da multa serão convidados a deixar o país em 3 dias – caso não saiam, serão presos. Essa é a real situação!!! Disse que sabe que alguns deles vêm para transportar drogas e que não permitirá isso em sua Delegacia. Acho que a situação está crítica. A cada dia chegará mais. O que faremos? (Informante, Caderno de Anotações, Caxias do Sul, 2013).

Embora a Lei do Refúgio brasileira (Lei n. 9.474, de 22 de julho de 1997) assegurasse que todo e qualquer estrangeiro no Brasil tem o direito de solicitar refúgio, cabendo à Polícia Federal protocolar o pedido e ao Conare analisar e deliberar pelo reconhecimento, ou não, da solicitação, a imigração irregular no município era um fato novo, com o qual, de modo geral, as instituições públicas e a Sociedade Civil não estavam familiarizadas. Uma voluntária da Sociedade Civil que, naquele contexto inicial, havia mobilizado sua comunidade católica para angariar apoio aos recém-chegados, argumentava sobre a condição de vulnerabilidade dos migrantes, em relação às suspeitas levantadas sobre um possível vínculo dos senegaleses com o tráfico de drogas.

Se eles não têm provas concretas contra eles, não podem acusar. Esse povo não está usando a razão. Se eles fossem traficantes não teriam batido na porta deles pedindo documentos, não teriam se exposto buscando ajuda em meios públicos e com certeza não estariam sobrevivendo da solidariedade. Não viriam em grupos numerosos. Não se sujeitariam a fazer qualquer trabalho para ganhar um pouco de dinheiro e mandar para a família (Informante, Caderno de Anotações, Caxias do Sul, 2013).

Em vista desse impasse inicial, os senegaleses acolhidos na Casa de Passagem precisavam de um tempo maior para que pudessem acessar os documentos que possibilitavam a inserção laboral formal e, conseqüentemente, alcançar maior autonomia em relação ao serviço de acolhimento institucional. Entretanto, isso formou, entre os usuários brasileiros daquele serviço, a ideia de que os senegaleses estariam gozando de uma espécie de vantagem em relação a eles.

Outro ponto de conflito foi a disputa por vagas temporárias de trabalho ofertadas aos usuários da Casa de Passagem. O público usuário da casa estava constituído por brasileiros com o perfil de pessoas em situação de rua, trabalhadores

migrantes sazonais, vindos de outros municípios e estados para trabalhar na colheita e pessoas em processo de tratamento de saúde. Os senegaleses albergados, dentre outras características, possuíam boa condição de saúde; apresentavam hábitos religiosos (que incluíam o jejum do *Ramadã*, que coincidiu com o período de acolhimento; realizavam orações diárias em tempos específicos: a *salat*); tinham hábitos alimentares distintos (interdito a carne de porco, a bebidas alcoólicas, ao cigarro e uso de substâncias psicoativas).

Essas prerrogativas religiosas, aliadas a posturas disciplinadas e de cordialidade, passaram a ser analisadas como vantajosas pelos empregadores que buscavam, na Casa de Passagem, mão de obra temporária. Os empregadores passaram, em um dado momento, a preferir os imigrantes senegaleses aos brasileiros, gerando animosidade com a população usuária da casa, compartilhada, em parte, por alguns funcionários da instituição, que eram contrários ao acolhimento dos imigrantes.⁹⁴ De modo geral, o conflito cresceu em função da ideia de que os senegaleses estariam “tirando as vagas” dos brasileiros, ideia que foi depois corroborada pela própria administração municipal local que, baseada na indicação do órgão de segurança, concluiu que, naquele contexto, os senegaleses estavam no país numa condição de ilegalidade e que, portanto, não poderiam ser acolhidos por serviços públicos de acolhimento institucional.

O fato de a prefeitura local, naquele período, compreender que, diante desse impasse, essa demanda só poderia ser acolhida pela Sociedade Civil, especialmente pelas instituições vinculadas à Igreja Católica, indicava a visão de que o “migrante estrangeiro” não teria direito de acesso aos serviços públicos, de modo igual aos migrantes internos brasileiros. Ao mesmo tempo, os senegaleses albergados, com pouco domínio do idioma e poucas informações sobre os papéis das instituições que passaram a mobilizar-se na busca por uma solução para o “problema” do acolhimento, intensificaram um discurso de pertencimento religioso, expresso pela constante reafirmação: “somos muçulmanos”. Esse pertencimento passou a ser articulado ao motivo que os tinha trazido até o Brasil: *travail* (trabalho). Quando algumas instituições da Sociedade Civil (Cáritas, CAM) vinculadas à Igreja

⁹⁴ Nessa condição, o ingresso no mercado de trabalho só ocorreu de modo informal. Depois, surgiram relatos sobre superexploração e acidentes de trabalho. Nesse caso, o próprio Estado, ao negar a regularização migratória, impôs uma condição de vulnerabilidade a esses sujeitos, que foram sendo inicialmente absorvidos em trabalhos temporários, informais e de grande desgaste físico, sem as garantias e proteções previstas na Lei trabalhista brasileira.

Católica propuseram uma alternativa de acolhimento ante a decisão do órgão público de não receber mais migrantes internacionais “ilegais” que não estivessem em condição regular no Brasil, o grupo de senegaleses que estava albergado naquele momento manifestou inicialmente desconfiança quando lhes foi proposto sair da Casa de Passagem para uma casa de acolhida organizada por instituições religiosas católicas. No processo de transição para o acolhimento, em um novo espaço, naquela que seria posteriormente identificada como a “Casa Azul” pelos senegaleses, um grupo manifestou recusa em mudar-se da Casa de Passagem. Escreveram uma carta, que foi entregue à representante de uma das instituições, na qual reafirmavam uma identidade religiosa compartilhada: “somos mulçumanos”, ao mesmo tempo que frisavam o caráter pacífico da religião no Senegal, evocando a imagem do fundador da confraria *Mouride*, Cheikh Ahmadou Bamba. Também identificavam como “mulheres da cruz” as religiosas envolvidas no processo de acolhimento na “Casa Azul”, indicando que eles supunham estar sendo convidados a deixar a Casa de Passagem municipal por motivos religiosos. Foi só após a instalação do grupo no novo local que a margem de desconfiança foi reduzida, à medida que as lideranças do grupo passaram a manter contato com alguns migrantes senegaleses que residiam há mais tempo na região e que, após reuniões com os representantes das instituições que estavam coordenando o acolhimento no novo espaço, assimilaram a prerrogativa de que a proposta de transferência da Casa de Passagem municipal para a “Casa Azul” ocorria alheia ao tipo de pertencimento religioso que eles manifestavam.

A Casa Azul foi alugada pela Igreja católica com a finalidade de ofertar, gratuitamente, um espaço temporário aos imigrantes até que eles conseguissem documentação e trabalho. O espaço foi sendo identificado pelos senegaleses como “Casa Azul” em referência à cor do imóvel. Como não havia uma placa de sinalização na casa, a cor servia como uma referência para os migrantes que estavam chegando pela primeira vez no local. O imóvel de madeira não era grande, mas estava em um espaço nobre do bairro, próximo à Igreja Católica e próximo à instituição, também católica, que prestava suporte aos imigrantes. A casa estava também próxima do maior mercado do bairro, da farmácia, da escola e do posto de saúde local e, de modo especial, a poucos metros da principal empresa do bairro: o frigorífico da então empresa Seara Ltda. Sendo assim, a Casa Azul e seus habitantes/viajantes passaram a compor a paisagem do “centro” do bairro Desvio

Rizzo. Esse bairro caracterizava-se, historicamente, como um lugar de destino no município de fluxos migratórios laborais internos, vindos de outras regiões do Rio Grande do Sul (HERÉDIA *et al.*, 2011), mas também pela afirmação cultural dos “antigos” residentes do local, em sua maioria descendentes de italianos, que formaram o grupo dos pioneiros ocupantes daquele território. De acordo com Kanaan (2010), ao explorar as relações que se estabeleceram entre os residentes estabelecidos e os recém-chegados migrantes (brasileiros), em um bairro industrial em um município vizinho a Caxias do Sul,

a valoração positiva e intensificação no acionamento da identidade “italiana” devem ser examinadas também à luz das consequências demográficas da industrialização. O sucesso dos empreendimentos empresariais demanda uma mão-de-obra não suficiente entre os habitantes da região. É necessário, então, atrair trabalhadores de outros municípios. As cidades, que até então viviam sob uma hegemonia da “cultura italiana”, passam a ter seus territórios compartilhados com sujeitos de outras regiões. A proximidade dos novos migrantes faz com que os indivíduos pertencentes à italianidade fortaleçam suas singularidades no sentido de manterem as fronteiras simbólicas frente aos “outros”. Os recém-chegados, procedentes de outras regiões do próprio estado, são tidos e vistos como pessoas “de fora” e passam a ser considerados, pelos que se consideram “italianos”, como estrangeiros neste “pedaço de Europa” (KANAAAN, 2010, p. 6-7).

Antes da chegada dos senegaleses ao bairro, esse já era o cenário de dois movimentos migratórios distintos no município. O mais antigo, datado de 1889, foi iniciado por uma família que se fixou naquele local para auxiliar, à época, a construção da linha férrea, atualmente desativada, que interligava o município à malha ferroviária nacional. A linha atraiu outros investimentos, sendo o frigorífico⁹⁵ aquele que passou a gerar muitos empregos e atraiu famílias de italianos ou descendentes de imigrantes italianos, que se estabeleceram no local, mantendo suas características culturais e religiosas. Os espaços religiosos constituídos pelos primeiros residentes estavam referidos à cultura religiosa católica desses grupos, sendo o mais visível deles a Igreja Matriz, que também servia de referência geográfica para marcar o espaço considerado central no bairro. A história de ocupação do bairro, marcada pela memória da colonização italiana da região, conectava-se, assim, à história do próprio município de Caxias do Sul.

⁹⁵ Ao longo dos anos o frigorífico tornou-se uma unidade de abate de frango, que na década de 90 foi comprada por uma empresa nacional de grande porte, atraindo naquele momento mão de obra nacional, principalmente migrantes internos, oriundos de outros municípios do RS. O frigorífico oferecia alojamento aos funcionários oriundos de outros locais para garantir mão de obra, visto que a de caxienses era insuficiente naquele contexto.

A Casa Azul, ocupada por dezenas de senegaleses, tomava um espaço tradicional do bairro, onde residiam, em sua maioria, descendentes dos pioneiros fundadores do local. Os migrantes internos vindos de outros municípios do estado, a partir dos anos 90, passaram a ocupar áreas verdes, dando origem a muitos loteamentos que circundavam o espaço central do bairro, alguns formando núcleos periféricos e marginalizados pelos moradores “do centro”, que os definiam como “brasileiros”. Para os imigrantes senegaleses recém-chegados, o frigorífico era a principal porta de entrada para o mercado de trabalho; a possibilidade de trabalhar no abate *hala*⁹⁶ também os motivava, considerando o valor simbólico que a religião mulçumana atribui à atividade.

A Casa Azul era autogerida pelos próprios migrantes que, em média, permaneciam três meses no local. A comunidade brasileira local acompanhava, com curiosidade, o movimento dos imigrantes que, no domingo à tarde, transitavam pelo bairro, vestindo túnicas longas coloridas e outros adereços que expressavam aspectos culturais, mas também seu pertencimento religioso. Os senegaleses ocupavam como espaço de lazer uma praça localizada em frente a casa onde se reuniam em grupos, conversando efusivamente em *Wolof*. Outros faziam ligações telefônicas para o Senegal ou para algum conterrâneo residente em outro local do Brasil ou, ainda, em outros países. Com frequência, na varanda da casa, era possível observar algum migrante fazendo a *salat*, algumas vezes em um tapete improvisado com papelão ou algum tecido. O movimento de entrada e saída do espaço era constante, não apenas pelo fluxo dos viajantes que chegavam ou deixavam a casa, mas também por brasileiros que, expressando solidariedade, acorriam ao local, levando roupas, cobertores e alimentos.

Naquele período, a maioria dos residentes da casa não falava português e, por isso, um voluntário passou a ofertar aulas de português no período da noite, no espaço da instituição que estava encarregada de fazer o acompanhamento dos imigrantes (orientação sobre documentação, encaminhamento para trabalho e para os serviços de saúde). O horário combinado era 19h30min, mas dificilmente eles chegavam pontualmente. Algumas vezes, chegavam quase no final da atividade. Todos os dias alguém não vinha, pois era a sua vez de ficar na Casa Azul para

⁹⁶ Técnica de abate prescrita no Alcorão. O crente mulçumano pode consumir apenas a carne de animais abatidos por esse sistema. O frigorífico citado integra uma rede internacional que possui uma grande fatia de exportação para o mercado do Oriente Médio.

preparar as refeições para os demais residentes do local. Ao mesmo tempo, sempre havia um aluno novo, um recém-chegado, disposto a enfrentar a dura tarefa do manejo linguístico, o que tornava a atividade do professor voluntário um constante recomeçar. No período do jejum do Ramadã,⁹⁷ aqueles que ainda não estavam empregados ou documentados permaneciam na casa para poupar energias. As refeições na casa eram tomadas em comum e seguindo o costume do Senegal. Os que participavam das aulas de português no período do Ramadã traziam pão para fazer a quebra do jejum, assim que o sol se pusesse e, só após esse rito, a aula era iniciada. Frequentemente, os alunos deixavam a sala de aula para fazer as abluções e a *salat*. Na Casa Azul, os tempos e os espaços estavam medidos e organizados por parâmetros estabelecidos em comum pelos residentes da casa. Durante o período de outubro de 2012 a outubro de 2013, a Casa Azul foi também um espaço de organização do grupo *Mouride* no município e o tempo onde se iniciaram os primeiros encontros da *Dahira Mouride*. Sobretudo, o espaço tornou-se um lugar de mobilização das redes pelas quais os imigrantes conseguiam trabalho na região, assim como contribuiu na elaboração de uma identidade de grupo entre pessoas que compartilhavam um percurso migratório em comum. Também a partir daquele espaço, eles foram elaborando um sentido de pertencimento religioso e estabelecendo um modo de ser e mover-se na cidade.

As diferenças, naquele contexto, passaram a ser expressas por termos tais como: “de fora” e “brasileiros”; “outros (de lá)” e “os nossos (daqui)”. Os “outros” eram facilmente identificados nas ruas do bairro pelo endereço onde moravam (Casa Azul), pelo local onde trabalhavam (o frigorífico), pelo idioma que falavam (*Wolof*) e pela religião que professavam (muçulmanas). Especialmente, o recorte racial e religioso era o fator mais evidenciado. Sendo um grupo totalmente composto por pessoas negras africanas, sua presença era visível no contexto onde circulavam e residiam pessoas majoritariamente brancas. Foi, de modo especial, a particularidade do pertencimento religioso muçulmano, expresso por práticas religiosas públicas, como as reuniões da *Dahira*, a oração com a *tasbīha* (rosário), a *salat*, o jejum, que acrescentaram aos outros fatores de diferenciação a forte característica pela qual os “daqui” identificavam “os de fora” pelo pertencimento e pelas práticas religiosas islâmicas. Por um longo período de tempo, o Desvio Rizzo

⁹⁷ Ocorre no nono mês, de 30 dias, do calendário islâmico. Neste período, o crente muçulmano deve jejuar do nascer ao pôr do sol.

foi o bairro com a maior concentração de mulçumanos da cidade, assim como o bairro mais africano.⁹⁸

Após o estabelecimento dos migrantes senegaleses na cidade, em 2012, a comunidade da paróquia católica localizada próxima à Casa Azul passou também a acolher algumas demandas mais específicas do grupo, como, por exemplo, o empréstimo de um local para que eles pudessem fazer suas orações e encontros semanais da *Dahira*. A igreja cedeu uma sala anexa ao salão comunitário, onde os migrantes começaram a se encontrar. As reuniões da *Dahira* ocorriam no domingo à tarde, próximo ao horário da missa e o movimento dos migrantes, que, normalmente, vinham trajados com longas túnicas coloridas e com a *tasbītha* (rosário) nas mãos. Isso passou a chamar a atenção e despertar a curiosidade da comunidade católica local.

Embora a comunidade tenha se demonstrado extremamente solícita, com a doação de roupas, alimentos, etc., direcionados ao apoio dos recém-chegados, as expressões religiosas do grupo passaram a ser colocadas entre parênteses por parte de alguns fiéis da comunidade. De acordo com o relato de uma religiosa que participava daquela comunidade, alguns católicos passaram a questioná-la se o grupo dos senegaleses não era um grupo mulçumano missionário que teria vindo ao Brasil para difundir o Islã. Uma fiel católica, observando o movimento do grupo religioso aos domingos, chegou a questionar a religiosa se os senegaleses, durante as suas orações, não ofenderiam a Maria (mãe de Jesus) e, ainda, se eles sabiam “quem era Maria”. Em resposta a esses questionamentos, os *Mourides* providenciaram por escrito passagens do Alcorão no qual o Profeta Mohammad fazia referência à mãe de Jesus, assim como escritos do fundador da confraria que citavam o nome de Maria.

⁹⁸ Atualmente, um pequeno grupo ainda reside no bairro, mesmo que tivessem tido a oportunidade de morar em regiões mais centrais da cidade. Alguns desses alegam que o bairro é tranquilo e seguro, em comparação a outros locais do município, que eles identificam como perigosos e pouco familiares.

Figura 9 – Encontro da *Dahira Mouride* em sala cedida por uma comunidade católica



Fonte: Gonçalves (2012).

Visando dirimir dúvidas e proporcionar o contato da comunidade católica com os imigrantes muçulmanos residentes no bairro, o padre da comunidade católica propôs uma atividade inter-religiosa, convidando abertamente a comunidade para um ato de oração em comum com os senegaleses muçulmanos, como forma de celebrar a festa do Natal que se aproximava. Os senegaleses aceitaram, mas alguns acolheram a atividade com certa desconfiança. De acordo com uma das voluntárias da comunidade, que ajudou a preparar o evento, realizado no salão da paróquia, tudo foi preparado com grande entusiasmo por um grupo de voluntários. Naquele dia, a comunidade católica preparou um jantar, tomando o cuidado de não colocar à mesa bebidas alcóolicas, assim como preparou um cardápio com carne *halal*.

O intuito dos organizadores era o de realizarem um momento de oração inter-religioso e de confraternização com os *senegaleses*.⁹⁹ O encontro foi motivado pelo padre, que preparou o ambiente com uma simbologia cristã (água, vela e Bíblia). Os senegaleses que estavam na Casa Azul, assim como outros que residiam em alojamentos ofertados pelas empresas onde trabalhavam, compareceram em grande

⁹⁹ Nesse ponto, o termo que designava a origem nacional, já tinha sido adjetivado. Senegalês correspondia, naquele contexto, a imigrante negro muçulmano.

número. Como a maioria dos senegaleses ainda não compreendia português, um dos migrantes que já residia há mais tempo no Brasil fez as traduções (do português para o *Wolof*), mas isso também limitou bastante a possibilidade de expressão e comunicação com o grupo. Os senegaleses, *Mourides* e *Tidianes*, ouviram resignados, quando o padre leu um trecho da Bíblia sobre paz.

Figura 10 – Os presentes fazem o gesto de purificar as mãos com água



Fonte: Acervo de Gonçalves (2012).

Entretanto, era visível que alguns senegaleses estavam contrariados, protestando discretamente entre eles, principalmente quando lhes foi proposto o gesto simbólico de colocar ao lado da Bíblia católica um exemplar do Alcorão. Segundo uma das voluntárias que acompanhou a atividade, “o tradutor não deixou que colocássemos o Alcorão no mesmo ambão onde estava a Bíblia” e eles também “não aceitaram o convite para acender as velas”. Entretanto, segundo nossa informante, aceitaram “o ato de perdão”, no qual todos foram convidados a lavar as mãos com a água, simbolizando purificação. No final, um dos migrantes foi convidado a dizer algumas palavras em nome do grupo. “Diop, um dos líderes *Tidiane*, falou algumas poucas palavras em português.” Disse que, para eles, a paz era ter a liberdade de expressar a própria religião. Após a fala de Diop, que foi

bastante aplaudida pelos presentes, um senegalês *Mouride* cantou um hino religioso (em árabe). Com olhos fechados e a mão direita sobre o ouvido direito, o hino entoado na capela tomou conta do grande salão, acompanhado pelo olhar atento dos presentes.

Em meio a esses tensionamentos e à construção sobre a imagem do “outro”, foi-se delineando, para a comunidade católica, o que representava “ser muçulmano” e para os senegaleses a noção de que não havia problema para a comunidade católica local de eles tornarem públicas suas manifestações religiosas, respeitadas as diferenças e os tempos de realização das atividades, como, por exemplo, não sobrepor o horário dos encontros da *Dahira*, com o horário da Missa.¹⁰⁰ Os atos de piedade e oração da comunidade senegalesa encontraram nas práticas religiosas da comunidade católica (culto semanal, oração do rosário, devoção a Santos e no princípio compartilhado de um único Deus) um caminho de compartilhamento de um sentimento religioso difuso, mas eficaz como meio de identificação das diferenças e identidades.

As construções sobre diferentes identidades, tomadas ou atribuídas aos senegaleses naquele período, foi apenas um dos contextos, nos quais esse processo ocorreu.

De acordo com Marcus,

a identidade de alguém, ou de algum grupo, se produz simultaneamente em muitos locais de atividades diferentes, por muitos agentes diferentes que têm em vista muitas finalidades diferentes. A identidade de alguém no local onde mora, entre vizinhos, amigos, parentes ou pessoas estranhas, é apenas um dos contextos sociais, e talvez nem seja o mais importante na formação de uma identidade (1991, p. 205).

Outro contexto no qual se desenvolveram as diferenciações e construções de identidade foi o mundo do trabalho. A inserção dos senegaleses no mercado de trabalho em Caxias do Sul ocorreu, inicialmente, no setor frigorífico e se estendeu rapidamente ao setor industrial. De acordo com uma religiosa católica que estabeleceu um primeiro contato com os senegaleses que trabalhavam em um frigorífico local, ela, juntamente com uma senhora que atuava em um grupo de

¹⁰⁰ Segundo Sambe, apesar das divergências conjunturais entre as autoridades políticas do país e os líderes religiosos (marabutos), o islamismo no Senegal continua sendo “um fator de estabilização social e coesão nacional, mesmo que o Estado mantenha seu caráter leigo que garante no país a presença de outras confissões religiosas, especialmente o cristianismo de maioria católica” (SAMBE, 2015, p. 133).

voluntários católicos, foram visitar o alojamento de um frigorífico da cidade, pois lhes tinha chegado a informação de que a empresa havia contratado imigrantes *haitianos*. Chegando ao alojamento, e para surpresa de ambas, ao tentar travar uma conversa em francês com seus interlocutores, elas descobriram que eles eram *senegaleses* e “eram muçulmanos!” A visita, realizada em março de 2012, ocorreu quando havia um fluxo laboral intenso de haitianos para a região. À medida que os imigrantes senegaleses, naquele momento em bem menor número, compartilhavam algumas características com os imigrantes haitianos (falavam francês, eram negros e estrangeiros), a população local rapidamente passou a identificar todos como “haitianos”. Isso ocorreu em boa parte pelo fato de que o fluxo migratório dos senegaleses (e de outros africanos) para a região, naquele período, ser ainda modesto, quando comparado ao fluxo laboral de haitianos para a cidade no mesmo período.

Outro aspecto que contribuiu para que a população estivesse mais atenta à questão haitiana foi o fato desse fluxo ter ganhado uma agenda política nacional, a partir da crise gerada pela entrada de milhares de haitianos no Brasil, amplamente divulgada pelos meios de comunicação social, que traziam constantemente as imagens do drama dos haitianos que se encontravam em condições muito precárias na fronteira norte do Brasil, no Estado do Acre, fugindo das devastadoras consequências do terremoto que assolou aquele país em 2010.

A presença crescente de imigrantes africanos na mesma rota de entrada no Brasil, em meio ao movimento da imigração haitiana, foi inicialmente ignorada e só ganhou espaço, quando o volume de imigrantes senegaleses aumentou e esses passaram a migrar para o interior do País, algumas vezes trazidos por empresários, especialmente para o Sul do Brasil, em busca de trabalho. De acordo com uma voluntária católica que colaborava no apoio aos imigrantes na Casa Azul, certa vez, ela foi procurada por um grupo de sete senegaleses que, com muita dificuldade, explicaram que tinham vindo de Rio Branco (AC) para Caxias do Sul, trazidos por uma empresa frigorífica. Ao chegar no município, depois de fazer todos os trâmites de admissão na empresa, foram surpreendidos pelo fato de a empresa trabalhar com o abate e o processamento de carne suína. Como muçulmanos, alegaram à informante que não poderiam trabalhar nesse tipo de função e haviam desistido do contrato de trabalho. A empresa, que os tinha alocado em um alojamento coletivo de propriedade do frigorífico, deu um prazo de uma semana para que eles deixassem o

alojamento. Sem conseguir comunicar-se, em português, sem recursos para voltar à cidade de Rio Branco, ou tentar a sorte noutra cidade e, ainda, com um prazo para ter de deixar o lugar onde estavam, eles pediram ajuda. A voluntária conseguiu alocar parte do grupo na Casa Azul e outros na casa de conacionais, que já estavam trabalhando e formavam pequenas repúblicas em casas alugadas próximas do local do trabalho.

Segundo uma funcionária que trabalhou no CAM, naquele período, as empresas vinham até a instituição em busca de mão de obra e por mais dificuldades que os senegaleses estivessem enfrentando, eles eram determinados em não aceitar alguns tipos de função que eram consideradas *haram* (proibidas pela religião), tais como trabalhar no meio rural com fumo, ou na produção e/ou processamento de bebidas alcoólicas ou, ainda, no trato ou abate de suínos. De acordo com ela, “com o tempo eu já perguntava à empresa qual seria a função antes de passar as vagas. Se tinha, por exemplo, que mexer com porco, então eu passava direto para os haitianos”. Com o aumento do fluxo de senegaleses, concomitante à já expressiva migração haitiana para a região, “ser muçulmano” também passou a ser uma estratégia de diferenciação dos senegaleses em relação aos haitianos, e tornou-se um modo deles demarcarem uma fronteira em relação a outros grupos de imigrantes, de modo que a população local os pudesse distinguir. “*Senegalês não bebe, não fuma, não vai comer porco*” [sic], tornou-se o modo mais corriqueiro dos senegaleses muçulmanos se autoapresentarem. Nesse sentido, de acordo com Cohen,

a religião proporciona um “esquema” ideal para a articulação da organização informal dos grupos de interesse. Ela mobiliza emoções poderosas e sentimentos associados aos problemas básicos da existência humana, legitimando e estabilizando combinações políticas ao representá-las como parte natural do sistema do universo. Ela torna possível a utilização dessas combinações para financiamento e administração dos lugares de culto e de centros ligados a eles, que se destinam à assistência social, educação e atividades sociais variadas. Eventualmente, esses locais podem vir a preencher funções políticas e organizacionais. A religião propicia ainda encontros frequentes e regulares nas congregações onde, durante as atividades rituais uma intensa interação informal tem lugar, onde a informação circula e os problemas gerais são formulados e discutidos, sendo tomadas as decisões necessárias. O sistema de símbolos fornecido pela religião está sempre sujeito à interpretação e à reinterpretação, podendo assim acomodar-se às circunstâncias políticas, econômicas e sociais em transformação, servindo como ideologia flexível do grupo (COHEN, 1978, p. 132-133).

A construção da ideia do “ser muçulmano” pelos “brasileiros” foi mediada pelas formas a partir das quais os senegaleses se autoapresentavam, mas também por certa a “ideia de mundo islâmico” que compunha o imaginário dos brasileiros, numa região onde os muçulmanos formavam até então um grupo religioso hiperminoritário e bastante discreto. O diálogo entre duas voluntárias que atuavam no apoio ao encaminhamento do pedido de refúgio dos migrantes senegaleses indica o pouco conhecimento sobre o tipo de pertencimento religioso dos migrantes atendidos: “V. segue abaixo alguma informação sobre os *Dahira*, citado pelo M. hoje ao preencher o formulário. Sobre o outro grupo (*Tidiana*), não encontrei muita coisa, mas parece estar relacionado a um movimento político, ao que indica, *extremista* (Anotações de campo, 2013, grifo nosso)”.

Naquele ponto, o que muitos atores envolvidos no atendimento a esse grupo indagavam era se havia, no contexto senegalês, alguma indicação de que o pertencimento religioso poderia ser tomado como motivo da migração forçada, em vista de uma persistente afirmação dos senegaleses de vinculação ao Islã. Essa ideia foi sendo dirimida, à medida que foi construído um fluxo de informação sobre a “migração senegalesa” ou se poderia dizer, quando se configurou, no plano discursivo, das organizações de acolhida, das instituições públicas e posteriormente da própria academia, uma perspectiva pela qual se definiu esse movimento como um fluxo migratório laboral, com características religiosas, por serem os senegaleses oriundos de “um país muçulmano”, com uma cultura histórica de migrações internacionais, especialmente para a Europa e para os Estados Unidos.

À medida que o grupo se tornou mais expressivo do ponto de vista numérico, se distinguiu da migração haitiana, principalmente pelos contornos religiosos que passaram a identificar o grupo. A religião dos senegaleses tornou-se um campo por onde missionários cristãos, jornalistas, pesquisadores, agentes culturais, pessoas interessadas em diálogo inter-religioso, dentre outros, passaram a “seguir” os senegaleses e narrar sua cultura e práticas religiosas.

O fator religioso também despertou o interesse de agentes de segurança que passaram a tentar traduzir o pertencimento religioso dos senegaleses, indagando em que sentido sua vinculação ao Islã poderia vir a significar, em termos de segurança, uma “ameaça” em potencial. Em 2013, um agente de segurança comentou, de modo perspicaz, sobre sua desconfiança em relação à extrema disciplina e resistência física que ele observava nos senegaleses. A suspeita desse

agente era de que o fato de os senegaleses migrantes terem-se demonstrado capazes de permanecer por longos períodos tempo (até 48h!) aguardando atendimento em frente ao local onde encaminhavam a regularização migratória, sob condições adversas de frio, sem acesso a banheiro, alimentação ou até mesmo sem um local apropriado onde sentar-se, poderia ser explicado por eles possuírem algum tipo de “treinamento de guerrilha na selva”, recebido em treinamento militar no Senegal.

Essa suposição colocava sob suspeita os senegaleses, o motivo de terem “escolhido” Caxias do Sul e as possíveis intenções do grupo. A postura disciplinada e resiliente dos senegaleses foi associada à guerra e não, ao que depois se tornaria mais coerente e aceitável, a uma disciplina baseada na formação religiosa ascética, pela qual alguns dos religiosos haviam passado desde a infância.

Nesse mesmo período, uma das instituições que vinha realizando ações de acolhimento dos senegaleses no Rio Grande do Sul foi procurada por um agente de um órgão público de segurança que, de acordo com o informante da instituição de acolhida, abordou, entre outras questões, sobre as características específicas da religiosidade dos senegaleses, visto que esse fluxo vinha sendo considerado, além de novo, “inusitado”, pelas suas características. Dos pontos abordados (redes de coites, tráfico de pessoas, tráfico de mercadorias), as questões sobre o tipo de vestimenta que os senegaleses usavam surgiram como uma informação que pareceu “estranha” para o atendente da instituição de acolhida. Este foi indagado se havia observado entre os migrantes senegaleses algum que estivesse usando um tipo específico de calçado (com um bico fino e ponta virada para cima) e um tipo específico de turbante na cabeça. A alusão à vestimenta estava claramente associada às suspeitas de que, entre os senegaleses muçulmanos, houvesse pessoas vinculadas a grupos religiosos radicalizados, como, por exemplo, o Estado Islâmico. Nesse sentido, observa-se que o pertencimento religioso dos migrantes, no caso dos senegaleses ao Islã, implicou o modo como também os órgãos de segurança do Estado se aproximaram desse coletivo. O interesse sobre aspectos religiosos não ocorreu, por exemplo, em relação às irmandades cristãs evangélicas haitianas, nem às práticas vuduístas haitianas. As redes religiosas evangélicas pareciam muito mais familiares à cultura brasileira do que as redes transnacionais muçulmanas, sobre as quais ainda pesa uma “ideia do Oriente” (SAID, 2007) e nas

quais o fenômeno do terrorismo surge como um elemento que coloca *a priori* seus adeptos sob suspeita.

Uma matéria publicada em um jornal local de circulação regional, no dia 1º de dezembro de 2015, informava que os imigrantes senegaleses, residentes em Caxias do Sul, haviam recebido aval para criar uma organização religiosa islâmica. De acordo com a reportagem, os imigrantes estavam em processo de formalização da *Dahira* (estrutura religiosa vinculada à Confraria). A notícia, assim como outras relacionadas aos imigrantes, veiculadas nos meios de comunicação locais, gerou forte debate na página do *Facebook* do jornal. Em meio às postagens que saudavam positivamente a iniciativa, chamavam a atenção outros comentários, alguns racistas e xenofóbicos, que associavam “o Islã” ao “terrorismo” e à presença dos imigrantes senegaleses na cidade.

CS: Tu já estudou o Islã, tu sabe o que é "taquia"? Larga mão de ser inocente. Com esse papo de islamofobia, e não generalizar, eles vão tomando conta, muçulmano que não pratica o terror abandonou sua religião. [...]

JS: [...], você provavelmente sabe, mas vou contar de novo [...]. Não existem denúncias de violência contra a mulher porque bater na própria mulher (ou na de algum parente) NÃO é crime no mundo islâmico.

FD: Sem contar que os islâmicos casam com crianças com idade aproximada de 10 anos, a pedofilia é livre para a doutrina islâmica. É só pesquisar a fundo. Lobos em pele de ovelha.

MRA: Tudo que o Islã precisa pra dominar é um bando de ovelhinhas, lambe saltos e sensíveis [...] religião de paz quando são minoria, quando dominam as mulheres usam burca e quem não segue suas regras é metralhado ou apedrejado em praça pública...

PCP: Xiiii não demora muito vai tá cheio de terrorista em Caxias!¹⁰¹

Terrorismo, violência contra a mulher, “invasão” e domínio eram questões que alguns dos comentários associavam à noção de pertencimento religioso. Construções simbólicas sobre o Oriente e o Islã. Segundo Said (2007), esses são “conflitos reducionistas que agrupam as pessoas sob rubricas falsamente unificadoras como ‘América’, ‘Ocidente’ ou ‘Islã’, inventando identidades coletivas para multidões de indivíduos que, na realidade, são muito diferentes uns dos outros” (SAID, 2007, p. 25).

¹⁰¹ Comentários extraídos de matéria publicada na página do *Facebook* do jornal *Pioneiro*, do dia 1º/12/2015. Disponível em: https://www.facebook.com/pg/pioneiro/posts/?ref=page_internal. Acesso em: 10 set. 2017.

As postagens sobre a presença da população imigrante senegalesa muçulmana no município expressam formas de imaginar a “comunidade muçulmana” como um bloco homogêneo. Anderson (2008) argumenta que, na raiz do nacionalismo, não encontramos o ódio ao outro, mas o amor “sacrificial”. O ódio, segundo o autor, seria o fruto do racismo que “sonha com contaminações eternas, transmitidas desde as origens dos tempos por uma sequência interminável de cópulas abomináveis: fora da história” (ANDERSON, 2008, p. 208).

A concepção de que os senegaleses deveriam ter sempre uma conduta exemplar, que os fizesse merecedores da confiança dos locais é outra ideia que subjazia no imaginário comum local, como um atributo ético-moral que todo o migrante deveria apresentar *per se* como estrangeiro, como “o outro” que é. À figura do imigrante senegalês, “pobre, trabalhador e religioso”, muitas das vezes corroborada pela autoapresentação dos próprios senegaleses foram agregadas características “sobre-humanas”, ou melhor, se lhes retiraram os atributos humanos pouco desejáveis.

A imagem do migrante-herói foi reforçada pelos migrantes senegaleses que se apresentavam como muçulmanos (que não podiam beber, fumar, roubar ou ferir), como se essas fossem características natas de todo e qualquer um que se declarasse senegalês e mulçumano. Em suma, o migrante senegalês não poderia errar e esse discurso ganhou forma também entre as instituições de segurança pública, como no registro feito por um agente de segurança em audiência pública, realizada em agosto de 2013.

Nos foi trazido aqui o assunto, até nós fomos consultados, porque uma das preocupações que foi trazida também para esta audiência pública foi algum envolvimento especial da Brigada Militar, do policiamento. Até para que todos entendam, e depois você possa traduzir, Bili: o 12º Batalhão faz o policiamento com os policiais na cidade. Passar para os teus amigos, teus colegas, teus irmãos, enfim, que nos foi feita uma consulta que teria havido informações na cidade de cometimento de delitos, cometimento de ocorrências por parte dos senegaleses, haitianos, enfim. Nós fizemos uma consulta, nós fizemos uma pesquisa e nos deixa até felizes em dar esse retorno que não encontramos nenhum fato (Palmas). A situação de vocês, de alguns de vocês hoje, em nível formal ou informal na cidade, é de encaminhamentos diversos. Ao cometer um crime, pela questão formal deve-se, então, por ser estrangeiro, encaminhar à Polícia Federal. Não houve nenhum encaminhamento. Sendo vítima, um registro. Quanto à integridade física, enfim, ao patrimônio de cada um de vocês, não houve nenhuma situação sabida e oficial. Então delitos cometidos por qualquer um dos integrantes presentes

não achamos nada, não encontramos nenhuma situação que a Brigada Militar, oficialmente, com os seus efetivos manhã, tarde, noite e madrugada na rua, tenha feito qualquer tipo de encaminhamento para algum registro oficial ou algum cometimento de delito, crime. Então repassando, até para que todos fiquem mais tranquilos, e de uma forma bastante oficial, que pelas pesquisas feitas junto ao Centro Integrado de Operações em Segurança Pública, que recebe as ligações para atendimento de ocorrência, termos circunstanciados que são preenchidos pelos nossos efetivos, policiais na rua, não houve nenhum tipo de encaminhamento (Caxias do Sul, Audiência pública do dia 19 de agosto de 2013).

Observa-se, na fala do servidor público de segurança, que houve uma consulta à Instituição sobre o envolvimento dos senegaleses em situações que poderiam ser caracterizadas como crime. Se havia o argumento da “ilegalidade” da condição de permanência dos imigrantes senegaleses na cidade, havia também certa “tranquilidade” trazida pelo poder policial, que, aliada à noção das virtudes do trabalho e da fé religiosa (embora distinta), funcionava como um contrapeso às desconfianças levantadas sobre esse grupo específico. Até onde foi possível averiguar, por exemplo, aos órgãos de segurança local não havia sido solicitado levantar dados sobre outros coletivos de imigrantes, tais como os haitianos, colombianos ou uruguaios, também residentes no município.

Ao mesmo tempo, essa construção sobre uma imagem dos senegaleses, baseada nas virtudes do trabalho e da religião, foi sendo reforçada por eles, de modo particular, pelo grupo *Mouride*. *Serigne* Khalil Mbacke, em visita aos senegaleses em Caxias do Sul, reforçou internamente, na comunidade senegalesa, e externamente, à opinião pública local, a noção de que havia uma distinção entre os senegaleses e outros coletivos migrantes, baseada nas virtudes do “povo senegalês”.

“Vimos agradecer ao trabalho que a vereadora e a deputada têm realizado pelo nosso povo”, disse o líder religioso, observando que os senegaleses *são orientados a se comportarem bem*. “Eles têm que respeitar as leis, regras e a cultura desse país porque se um deles fizer algo de errado, *todo o povo senegalês é que ficará com a imagem manchada*”, disse Mbacke, que permanece no Rio Grande do Sul até esta terça-feira (Reportagem Câmara de Vereadores de Caxias do Sul, 13/05/2014. Disponível em: <http://camaracaxias.rs.gov.br/noticias/index/7707>. Acesso em: 13 jan. 2020).

De acordo com Cohen (1978), a organização de um grupo “consiste no desenvolvimento e na manutenção de mecanismos que propiciam soluções para

alguns problemas organizacionais” (COHEN, 1978, p. 90). Entre esses mecanismos, o autor refere a questão da “distinção” ou dos “limites”, que demanda uma definição sobre seu quadro de membros e sua esfera de atuação, adotando formas simbólicas para definir essa distinção. No caso *Mouride*, uma das formas adotadas pelo grupo, para operar sua distinção em relação aos demais, e que passou a representar o princípio de articulação do grupo, foi a religião. A preocupação do líder *Mouride* com o “comportamento” da comunidade religiosa também estava relacionada à noção de que estes, pelo seu pertencimento religioso, também espelhavam a imagem da instituição religiosa da qual eram adeptos dispersos.

A orientação dada por *Serigne* não era uma figura de linguagem. Ela representava, de modo concreto, a partir da força da autoridade real que ele exercia, dentro da hierarquia religiosa da confraria, um mandato palpável. Não se tratava de um simples apelo a uma boa conduta ética individual e coletiva, mas uma recordação dos preceitos ético-morais que norteiam o grupo na diáspora. O que estava em jogo não era somente a aceitação dos indivíduos de modo isolado, mas a ideia de que a boa conduta individual era um passo para a construção da aceitação ou da rejeição do grupo religioso como um todo, assim como uma marca de distinção do grupo.

3.2 CONSTRUÇÕES SOBRE A MIGRAÇÃO “ILEGAL”

Um dos principais discursos surgidos, em meio ao fluxo dos imigrantes senegaleses para a região, foi o tema da “ilegalidade”. Na perspectiva de muitos atores, incluídos aí políticos, jornalistas e funcionários públicos de segurança, a irregularidade (entrada no país sem solicitação de visto prévia), que caracterizou a chegada do fluxo de senegaleses no Brasil, correspondia a um ato ilegal,¹⁰² através do qual esses sujeitos também se tornavam “pessoas ilegais”. Nesse sentido,

¹⁰² De acordo com Gediel (2017), o uso do termo *irregular* tem sido utilizado no direito internacional visando questionar e substituir o termo ilegal. Segundo o autor, “sob a ótica técnico-jurídica, é possível estabelecer a distinção entre atos irregulares e atos ilegais. Definem-se como ilegais os atos humanos que não observem, contrariem ou violem normas vigentes, sendo tais atos reprováveis e insuscetíveis de gerarem efeitos jurídicos positivos, para assegurar direitos aos sujeitos que os realizam. Os atos irregulares, por sua vez, podem conter elementos em consonância ou em discordância com a previsão normativa ou serem realizados sem observar certo procedimento ou formalidade administrativa exigida em lei. A distinção entre esses termos fica mais clara se forem levadas em consideração as diferentes finalidades que orientam o direito nacional, interno de cada país, em oposição às que orientam os direitos humanos e as normas internacionais aplicáveis aos estrangeiros em processos migratórios” (GEDIEL, 2017, p. 468).

entende-se que, no mesmo período, havia um fluxo de migrantes haitianos numericamente superior à migração senegalesa para o País.

Entretanto, esse fluxo não foi tomado como ilegal, mesmo que o número de ingressos irregulares de haitianos tenha sido muito superior ao total de ingressos de senegaleses, assim como as rotas utilizadas por ambos também tenham sido, em boa parte, as mesmas. Em parte, isso se deve ao fato de que havia uma normativa do então Conselho Nacional de Migrações que assegurava a possibilidade de ingresso regular dos haitianos no país. Nesse sentido, nota-se que a “ilegalidade” atribuída ao ingresso de imigrantes no Brasil é assinalada não apenas pelo movimento irregular nas fronteiras, mas também por decisões políticas, que definem possibilidades, ou não, de ingresso, aqui, dos coletivos, assim como pelos discursos públicos que se elaboram em torno de grupos específicos de imigrantes.

Em 2014, um conflito de posições políticas se instaurou no município de Caxias do Sul, quando um grupo de imigrantes, dessa vez ganeses, chegou à cidade no contexto da Copa do Mundo sediada pelo Brasil naquele ano. Na ocasião, a vereadora que presidia a comissão de direitos humanos da Câmara Legislativa municipal e que atuava no sentido de favorecer mecanismos de acolhida emergencial aos cerca de 400 imigrantes recém-chegados à cidade, foi duramente criticada por atores sociais que vinham se posicionando contra a acolhida de imigrantes internacionais no município. A vereadora chegou a ser convidada a “levar um (imigrante) para a casa” dela, posição onde se observava implícita crítica, uma discussão pública sobre as responsabilidades do governo municipal em atender à demanda dos imigrantes, considerando que havia brasileiros “em condição pior ou semelhante” aos imigrantes e que, conforme argumentou o gestor público naquele contexto, estavam também desassistidos pelo município. Posicionamentos como esses tornaram públicas as incertezas sobre o *status* que se deveria conferir aos recém-chegados, assim como se esses deveriam, ou não, como “estrangeiros”, acessar os mesmos direitos que os brasileiros possuíam, referentemente às políticas públicas sociais locais.

Nesse contexto, a declaração de um vereador suscitou uma polêmica que foi repercutida, em nível nacional, pelos meios de comunicação. Durante uma sessão da câmara, o vereador se posicionou abertamente contra a chegada de imigrantes no município.

Eu não gostei nada desse pessoal vir para cá. Não vieram trazer benefício para o Brasil coisa nenhuma. Vieram trazer mais pobreza. Então eu não sou favorável a esses *caras* aqui, de jeito nenhum. O *pessoal daqui* precisa de muito apoio também e não tem (Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-Grande-do-sul/noticia/2014/03/vieram-trazer-mais-pobreza-diz-vereador-sobre-imigrantes-no-rs.html>. Acesso em: 11 jan. 2020).

A aproximação entre o público imigrante, “esses caras”, e os nacionais, “o pessoal daqui”, é representada na fala do vereador, pelo viés das necessidades que ambos os públicos compartilhariam e que demandariam do Poder Público por algum tipo de “apoio”. Ao equacionar a situação de nacionais e imigrantes sob a perspectiva das vulnerabilidades sociais, o vereador colocou os imigrantes em um plano de concorrência com um público vulnerável nacional-local.

Também nesse sentido, os “daqui”, ou “os nossos” não englobavam a totalidade dos nacionais, mas somente aqueles nacionais que, por sua condição de vulnerabilidade social, compartilhavam com os “recém-chegados” as demandas por políticas sociais do município, ou “a pobreza”. Nesse discurso, a pobreza estigmatizada aproximava os imigrantes aos brasileiros “pobres”. Ao apresentar esse quadro como uma dificuldade para o gestor que, na perspectiva do legislador, além de ter que acolher as demandas “do pessoal daqui”, precisaria adequar políticas para os “caras” que não eram “daqui”, esse discurso apresentava uma noção de que o Poder Público local poderia se eximir de qualquer responsabilidade de atendimento às demandas dos imigrantes, dado que, em primeiro lugar, eles não eram “daqui” e, em segundo lugar, porque o município não tinha condições de atender às demandas similares daqueles que eram “daqui e pobres”.

Ainda de acordo com esse vereador,

o pessoal chegando aqui já não tem moradia. Não tem médico suficiente para atender todo mundo, não tem transporte também, não tem colégio pra todo mundo. Está tudo sempre inchado. E Caxias cresce demais. Não tenho preconceito, não tenho raiva, ódio de ninguém (Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-Grande-do-sul/noticia/2014/03/vieram-trazer-mais-pobreza-diz-vereador-sobre-imigrantes-no-rs.html>. Acesso em: 11 jan. 2020)

A ideia de que os imigrantes sobrecarregavam o sistema público, ocupando vagas em creches, escolas, postos de saúde, hospitais, etc., permaneceu como um argumento mobilizado por grupos políticos, mas também por cidadãos que se viam identificados com o público brasileiro que estava alijado do acesso a esses

serviços.¹⁰³ Os imigrantes, neste contexto, serviram de “bode expiatório” para justificar os limites das políticas sociais tomadas nesse contexto como insuficientes para atender “os daqui”.

“Não acho justa a convivência deles aqui no meio da gente”, “Sem falar todas as doenças que eles estão trazendo”, “O pessoal daqui vai perder emprego por causa disso. Porque, por qualquer mixaria, eles estão trabalhando”, “Acho que, inclusive, até aqueles que já estão vindo aqui têm que ir embora”. Essas manifestações de brasileiros moradores da cidade de Caxias do Sul foram apresentadas em uma reportagem veiculada em nível nacional, no programa “Fantástico” da Rede Globo, em agosto de 2014. No período que se seguiu, houve várias manifestações de caxienses, externando sua contrariedade em relação aos depoimentos, assim como a circulação nas redes sociais do *hashtag* “#não me representa”, como protesto às manifestações vinculadas na reportagem. Se no âmbito das instituições políticas a justificativa da “não aceitação” dos imigrantes foi cunhada pela prerrogativa da dificuldade de atender às suas demandas, assim como pela crença de que o Poder Público não era, por lei, obrigado a atender a estrangeiros, os depoimentos da reportagem, mesmo que não fossem representativos da opinião da maioria dos residentes do município, vê-se emergir sem “filtros” a questão da “convivência” como ponto de tensão entre “eles” e “a gente”, ou “o pessoal daqui” e “esses caras”.

Nesse sentido, Pace (2018), ao analisar o crescimento, na Europa, do sentimento de hostilidade em relação aos estrangeiros, indica uma questão importante sobre as possibilidades e interrogações que se colocam a um modelo (ou sua ausência) de integração cultural, com base em uma sociedade que, no caso europeu, torna-se cada vez mais diversificada culturalmente. De acordo com Pace,

A questão que surge, ao olhar para esses dados, é se há uma correlação plausível entre o aumento da *diversity-rate* (a taxa de diversificação ou pluralidade inédita que estamos experimentando), que pode ser relacionada ao fluxo de imigrantes nos diversos ciclos que experimentamos na Europa,

¹⁰³ Pace (2018) indica que, muitas vezes, os discursos políticos podem apontar para realidades profundas que os fluxos migratórios interpõem a modelos de estado tradicionalmente instituídos. No caso europeu, o autor afirma que “na retórica dos líderes políticos, na realidade, há questões muito mais complexas que dizem respeito a diferentes aspectos da vida social. Eles podem ser envolvidos na questão axial sobre como é possível desenvolver um modelo intercultural sustentável, que, por um lado, não dissipe as identidades culturais e o espírito do Estado de Direito, de longo prazo na história europeia, e, por outro, promova a igualdade (ou igualdade de oportunidades) das pessoas que inscreveram em sua biografia uma pluralidade de identidade” (PACE, 2018, p. 19, tradução nossa).

e, a *hostility-rate* (ou o crescente índice de desconfiança até a mesmo a hostilidade aberta) em relação à diversidade (PACE, 2018, p. 20).

No contexto brasileiro, essas questões podem assumir uma perspectiva diferente, considerando que a diversidade trazida pelos novos fluxos migratórios se insere no contexto de um país que se considera constituído com base numa diversidade de culturas. Apesar da noção difusa de diversidade, que paira sobre a noção elaborada pelo senso comum sobre o “povo brasileiro”, comprova-se nesta pesquisa que essa noção dissolve-se diante dos particularismos identitários que estão justamente à base da chamada diversidade cultural brasileira.

Em 2016, uma declaração do então prefeito do município indicava que o conflito instaurado com o fluxo constante de imigrantes internacionais para a região continuava a suscitar polêmicas tornadas públicas, assim como posicionamentos polarizados. “Vem esse *bando de imigrantes* e temos de dar trabalho e comida?” foi a expressão usada pelo então prefeito para justificar a ausência de ações específicas de atendimento às demandas dos imigrantes internacionais, que vinha crescendo expressivamente desde 2012. Os imigrantes, em geral, encontravam muitas dificuldades de acesso aos serviços de saúde, educação e assistência social no município, assim como dificuldades de orientação para o ingresso no mercado de trabalho. Nessa ocasião, um representante da comunidade senegalesa se manifestou, expressando sua contrariedade em relação à falta de aceitação que os imigrantes residentes na cidade percebiam.

Nós sabemos que há pessoas que concordam e as que discordam da presença dos imigrantes, mas ver o jeito como o prefeito falou nos machuca e deixa um pouco assustados. A prefeitura não entende que nós viemos construir nossas vidas aqui também para ajudar a cidade a crescer. Eu tenho uma loja, pelo menos outros cinco imigrantes também têm as deles e pagamos aluguel, pagamos tudo. Por que não nos estendem a mão e digam que somos bem-vindos por vir trabalhar e ajudar Caxias a crescer, e merecemos ser ajudados? Sabemos que o Brasil e a cidade vivem um momento difícil, mas não pedimos nada demais. Muitos imigrantes têm dificuldade em se comunicar e sentem a falta de pessoas a quem recorrer quando precisam de um atendimento no posto de saúde, por exemplo. Às vezes eu tenho que sair do meu trabalho para ajudar, [...] outra coisa que pedimos é um espaço para acolher o imigrante que chega na cidade e não tem trabalho, mas como uma casa de passagem, até ele conseguir se virar. Quando viemos para o Brasil, sabemos que não vai ser fácil e não queremos depender de ajuda, mas precisamos do mínimo. Hoje nossa associação paga o aluguel de uma casa, mas é pesado pra nós (Abdou Lahat Ndiaye, presidente da Associação dos Senegaleses em Caxias do Sul, *Jornal Pioneiro*, 6 de maio de 2016).

O discurso em torno da ilegalidade dos imigrantes senegaleses desconsiderava os aspectos positivos da migração, colocando em relevo os “problemas” que se apresentavam à gestão desse fluxo, dentro de uma racionalidade econômica e jurídica. Na fala de Ndiaye, é possível observar o papel ativo das organizações de imigrantes, constituindo-se como uma voz autorizada a manifestar-se em nome dos imigrantes residentes na cidade.

Os senegaleses, sobre os quais recaiu o estigma da “ilegalidade”, tornavam-se, assim, indivíduos sem direito de permanência no Brasil e, de igual forma, sem direito de acesso às políticas públicas. Em contrapartida, a Sociedade Civil, especialmente as instituições católicas, que realizavam o trabalho de acolhimento e orientação dos imigrantes, defendiam uma posição a partir da qual a migração não era um ato criminal, mas correspondia a um direito fundamental da pessoa humana que deveria nortear a construção de políticas migratórias também locais, promotoras de processos de integração.

Viu-se que o tensionamento em relação ao atendimento da demanda por acolhimento não foi uma situação exclusiva de Caxias do Sul. Em 2013, ocorreu um episódio em Passo Fundo-RS, onde um novo fluxo de migrantes senegaleses para o município caracterizou-se pela espontaneidade do movimento de chegada de novos imigrantes. A presença dos senegaleses na cidade já ocorria desde 2009, mas esse novo fluxo para a cidade não foi comportado pelos mecanismos internos de solidariedade da comunidade senegalesa. A chegada dos senegaleses em grupos colapsou o sistema público de acolhimento institucional da cidade. Na ocasião, uma reportagem regional informava¹⁰⁴ que, no período de oito meses, “cerca de pelo menos 200 senegaleses” teriam “desembarcado ilegalmente” na cidade de Passo Fundo.

Segundo a reportagem, as autoridades locais responsáveis pelo processo de regularização migratória alegavam, naquele contexto, não ter condições de “regularizar” os imigrantes e que, possivelmente, eles teriam de “deixar o País”. A reportagem mostra, ainda, o local de acolhimento e a afirmação da gestora de assistência social da cidade, que descrevia a situação da chegada dos senegaleses como “uma coisa bem chocante”, porque vinham “de pés descalços”, com fome e frio. A reportagem destacava, ainda, a “prática dos coiotes” e a “situação irregular”

¹⁰⁴ Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-Grande-do-sul/rbs-noticias/videos/t/edicoes/v/parte-de-predio-comercial-desaba-em-novo-hamburgo-rs/2624059/>. Acesso em: 9 jan. 2020.

dos imigrantes, gerando uma tensão em meio a uma diversidade de opiniões, dentre as quais a fala de um representante da comunidade senegalesa. Para Mamour, uma liderança senegalesa *Mouride*, que se tornou o principal porta-voz dos senegaleses na cidade, o principal problema não era a ausência de estruturas de acolhimento, mas a dificuldade de fazer o processo de regularização migratória.

Mamour afirmava que os senegaleses buscaram o município pelo fato de que havia uma comunidade senegalesa na cidade (cerca de 400, segundo a reportagem), assim como a possibilidade de encontrar emprego na região. De acordo com ele, *“nós não estamos pedindo nada. Nada de ajuda. Queremos ter os documentos sai logo, logo, e terminar logo isso, esses problemas para nós conseguir arrumar um emprego”*.

O tema da ilegalidade, sobretudo, foi alimentado pelos limites das possibilidades de regularização migratória dos senegaleses no país.¹⁰⁵ A noção de que, no caso dos senegaleses, a solicitação de refúgio não representava mais do que um tipo de “placebo” que, em médio prazo, não resolveria o problema da regularidade migratória desse coletivo, foi defendida por órgãos de segurança, mas também por instituições da Sociedade Civil (essas pareciam estar mais preocupadas em resguardar de modo imaculado o estatuto do refúgio do que em trabalhar efetivamente por uma alternativa à situação migratória dos senegaleses). Aliado a isso, nas diversas passagens e episódios que acompanharam a migração senegalesa no Brasil, de modo geral, entre um episódio e outro, observava-se a persistência de uma questão de fundo sobre “quem”, “como” e “em quais circunstâncias” integrar “o estrangeiro” que, na sua condição de “outro”, parecia ser

¹⁰⁵ O pleito por regularização migratória dos senegaleses no Brasil vem se estendendo desde 2013, quando, pela primeira vez, o governo federal, através do Conselho Nacional de Imigração deliberou pela concessão de residência com base no art. 27 da Lei de 1980 para os senegaleses residentes no Brasil que estavam com processos pendentes de reconhecimento de refúgio. Até a entrada em vigor da nova lei de migrações, através da mediação da sociedade cível e das Defensorias Públicas da União (DPU), muitos senegaleses conseguiram aceder à permanência com base nesse dispositivo legal. Entretanto, a morosidade desse processo criou um passivo quando na transição da Lei, visto que a nova legislação não incorporou a ideia de uma anistia geral e, ao mesmo tempo, também não criou mecanismos que substituíssem o antigo processo de regularização dos senegaleses dado pelo CNlg. De fato, foi somente quase dois anos após a entrada em vigor da nova Lei que foi criado um dispositivo legal específico para a questão senegalesa no Brasil. Publicada no Diário Oficial da União em 6/12/2019, a PORTARIA INTERMINISTERIAL n. 10, de 5 de dezembro de 2019, do Ministério da Justiça e Segurança Pública, dispôs “sobre a concessão e os procedimentos de autorização de residência aos nacionais da República do Senegal, que tenham processo de reconhecimento da condição de refugiado em trâmite no Brasil”. Essa portaria dava a possibilidade aos senegaleses residentes no Brasil, que tivessem ingressado no território brasileiro, até a data da publicação e que tivessem feito a solicitação de refúgio, de solicitarem residência no Brasil pelo prazo de dois anos, mediante exclusão da solicitação de refúgio pendente.

um sujeito não “sintetizável” ou “assimilável” localmente por conta das diferenças culturais e religiosas.

O discurso da “tranquilidade provisória da solicitação de refúgio”, antes do indeferimento e da conseqüente condição de “ilegalidade”, foi parte da postura adotada por representante de um órgão público de segurança, durante uma audiência pública realizada em Caxias do Sul, em agosto de 2013. Na perspectiva desse servidor público, independentemente da condição de regularidade que os senegaleses tivessem alcançado recorrendo à Lei de Refúgio, que lhes assegurava amparo legal de permanência provisória e a viabilidade de acesso ao trabalho no Brasil, essa condição não passava, para ele, de uma solução provisória, que resultaria, no final da análise do processo, no indeferimento do pedido. O indeferimento os colocaria, inevitavelmente, numa “situação ilegal” e, por fim, na necessidade deles terem de, por isso, deixar o Brasil. Direcionando seu discurso diretamente aos imigrantes senegaleses presentes na audiência, o servidor público afirmou:

Vocês vão estar à margem da nossa sociedade. Não é a vontade da Polícia Federal, mas é uma falha da nossa legislação que o estrangeiro que entra numa situação irregular e não consegue refúgio fica nessa situação ilegal, e a lei determina que a Polícia Federal o deporta. A Polícia Federal não vai sair à caça dos estrangeiros ilegais, mas vocês vão estar numa situação precária, numa situação complicada, vulnerável (Caxias do Sul, Audiência Pública do dia 19 de agosto de 2013).

A perspectiva de que os senegaleses estariam fazendo uso inadequado da Lei do Refúgio e da permanência no País fazia recair sobre eles certa “culpabilidade” que, no parecer do servidor, só poderia terminar na vala comum da ilegalidade da condição deles. Nesse contexto, constata-se que não houve, naquele cenário, embora tenha sido referida a existência de uma lacuna da legislação, uma problematização da legislação migratória, que foi colocada em questão, mas os sujeitos, ora apontados como transgressores da lei de migrações então vigente por terem ingressado no País sem visto prévio, eram tidos como corruptores da lei de refúgio que lhes assegurava uma situação “provisória” de regularidade.

Os imigrantes senegaleses assumiram uma postura ativa na busca da regularização, apresentando-se com persistência perante os órgãos públicos, em

busca do “papel”, “permanente” ou “protocolo”. A ideia de ilegalidade foi rechaçada pelos senegaleses que, de modo organizado, e com apoio das estruturas religiosas que haviam estabelecido, passaram a participar, de modo organizado, de fóruns e espaços de discussão local e nacional, nos quais se debatiam alternativas de regularização e permanência.¹⁰⁶

3.3 “EU PRECISO UMA RESIDÊNCIA”: MOBILIZAÇÕES SENEGALESAS PELA REGULARIZAÇÃO MIGRATÓRIA

Em 2013, por ocasião da comemoração do “Dia Internacional do Migrante”, entidades da Sociedade Civil convidaram os imigrantes a realizar a Marcha dos Migrantes no município, a exemplo do que já ocorria na cidade de São Paulo. A Associação dos Imigrantes Senegaleses aderiu à proposta, principalmente porque havia o pleito dos senegaleses pelo aceite do pedido de regularização migratória. Foi realizado o convite à comunidade em geral e, de modo especial, aos imigrantes e refugiados, para que comparecessem ao evento. A concentração ocorreu na praça Dante Aligheri, no centro da cidade. O evento propiciou um espaço de visibilidade dos imigrantes senegaleses, que compareceram de modo expressivo. Na praça, os organizadores distribuíram cartolinas, nas quais os migrantes foram convidados a escrever suas demandas, assim como as expectativas que tinham em relação à vida no Brasil. No quadro que segue, estão algumas das frases escritas pelos imigrantes naquela ocasião:

¹⁰⁶ Entre os anos de 2013 e 2017, os senegaleses de Caxias do Sul estiveram envolvidos em diferentes espaços de Participação Social. Em 2014, por ocasião da I Conferência Nacional de Migrações e Refúgio, uma conferência livre reuniu cerca de 600 senegaleses em Caxias do Sul, que elegeu dois delegados para a etapa nacional. Na conferência nacional, os senegaleses representavam o maior número de delegados entre os representantes de imigrantes, revelando o potencial de articulação que as estruturas associativas religiosas possuíam, também, na mobilização em prol das demandas da comunidade senegalesa em geral.

Quadro 1 – Frases elaboradas pelos imigrantes para a Marcha dos Imigrantes

1. “Eu mora aqui em Brasil [...] eu preciso um cartão de residência. Brazil e Senegal tinha uma relação no passado que foi muito ótima, então vivemos muito legal por o futuro. Muito obrigado para todos quem quer paz. Viva brazil. Viva Senegal. (desenho de um coração transpassado por uma flecha onde se lê: Senegal, brazil)”
2. “appearing has been fall down” We want to have a more hability in Brasil. I live in Brasil, I work in Brasil so that I must have the card of residence in Brasil. My aim is to contribute of the great development of Brasil country! YES WE CAN! Senegal”
3. “Nous demandons le respect des cultures [...] religions. ‘A l’attation des freres brasiliens, le senegalais etant mulsulman ne mange pas de porc, chien hiboire de l’alcool’. Obrigado”
4. “Union, justice, progress”
5. “Anti preconceito por uma integração total dos estrangeiros em Brazil”
6. “Liberte, egalite, respect”
7. “No to racism”

Fonte: Acervo de Gonçalves (2013).

Entre os pedidos por respeito à cultura, apelos contra o racismo, por justiça e regularização migratória, observou-se, também, a demanda pelo reconhecimento de uma identidade religiosa comum, compartilhada pela comunidade senegalesa que, em parte, foi traduzida pelas informações de um dos cartazes direcionado “aos irmãos brasileiros”, no qual eles informavam que os “senegaleses são muçulmanos, não comem carne de porco, nem de cachorro e não bebem álcool”, colocando em evidência o pertencimento religioso do grupo. Naquele momento, parecia também haver a preocupação em marcar as diferenças de identidade religiosa, principalmente em relação aos haitianos, que “comem carne de porco e bebem álcool”.

Nesse compasso, afirma que

[...] captar a formação da identidade (na realidade, identidades múltiplas) num momento específico da biografia de uma pessoa ou da história de um grupo de pessoas através da configuração de locais ou contextos de atividade muito diferentes significa reconhecer tanto os poderosos impulsos integrativos (racionalizadores) do Estado e da economia na modernidade (e as inovações tecnológicas que atuam constantemente, dando força a estes

impulsos), quanto as consequentes dispersões do sujeito – pessoa ou grupo – nos fragmentos múltiplos e sobrepostos de identidade que também são característicos da modernidade (ver Marcus, 1989). As questões que neste "processamento paralelo" da identidade em muitos lugares cabe colocar são: *quais são as identidades que se aglutinam, e em quais circunstâncias? Quais se tornam definidoras ou dominantes, e durante quanto tempo?* De que modo o jogo das consequências imprevistas afeta o resultado final na fusão que dá origem à identidade diferenciada (*salient*) neste espaço da construção múltipla e do controle disperso da identidade de uma pessoa ou de um grupo? (MARCUS, 1991, p. 205).

As questões apontadas por Marcus (1991) são totalmente relevantes, ao se tomar o processo de elaboração da identidade (ou identidades) religiosa *Mouride* na qual, como foi averiguado, alguns aspectos dessa identidade são reclamados como um modo de aglutinar e até mesmo definir o grupo

Figura 11 – Marcha dos Imigrantes



Fonte: Acervo da autora – Caxias do Sul, 15 de dezembro de 2013.

A manifestação pública dos migrantes, com as reivindicações pelo reconhecimento e respeito às particularidades culturais e religiosas, que marcavam sua presença como parte da sociedade local, gerou manifestações favoráveis e de apoio, mas também expôs questões sensíveis, como o racismo, conforme se constata na manifestação de uma vereadora que esteve presente no evento:

Saímos da praça todos os estrangeiros e alguns brasileiros a gente saiu da praça, a gente foi até o Imigrante aonde foi feito um abraço simbólico ao monumento ao Imigrante. E nesse trajeto eu vi várias manifestações. Vi pessoas que aplaudiam, mas vi pessoas que fechavam a loja. Baixavam e fechavam a loja para não... Para essas pessoas não passarem, para não vir, com medo que as pessoas entrassem, invadissem a loja. Então eu vi gente que não deixou um estrangeiro entrar para comprar uma água. Se isso não é racismo, se isso não é preconceito, eu não sei o que é. E mesmo eu vi... (Vereadora Denise Pessoa (PT), 152ª Sessão Ordinária, 20 de março de 2014, p. 25-45).

Expressões de medo, desconfiança e racismo tornaram-se mais explícitas, à medida que os grupos de imigrantes, especialmente os senegaleses, mostravam-se mais visíveis como um coletivo e não apenas como indivíduos isolados. Nesse sentido, nota-se que a noção compartilhada de “não aceitação” se construiu em meio a condições objetivas e experiências concretas de exclusão, que foram determinadas, no caso por nós analisado, pelos discursos políticos, pela exposição na mídia, etc., mas também pelo racismo e pela xenofobia, que emergiram em situações cotidianas de interação.

Nesse contexto, pode-se ver que, em relação aos imigrantes africanos ou afrodescendentes, em geral, operam “dois registros de racismo”, nos quais se apresentam, de modo interdependente, as diferenciações com base biológica e as diferenciações culturais/religiosas (HALL, 2003). Ao se indicar que a “não aceitação” é um elemento que contribuiu para a constituição de uma formação diaspórica, assume-se que a falta de aceitação não se constituiu a partir de uma ideia vaga sobre as diferenças entre “nós e eles”, mas ocorreu em meio a circunstâncias concretas, marcadas por relações de poder, nas quais marcadores raciais, econômicos, de gênero estão presentes, assim como a disputa pela definição dessas identidades nas quais ocorrem as interações entre os diferentes grupos e desses com os grupos locais.¹⁰⁷

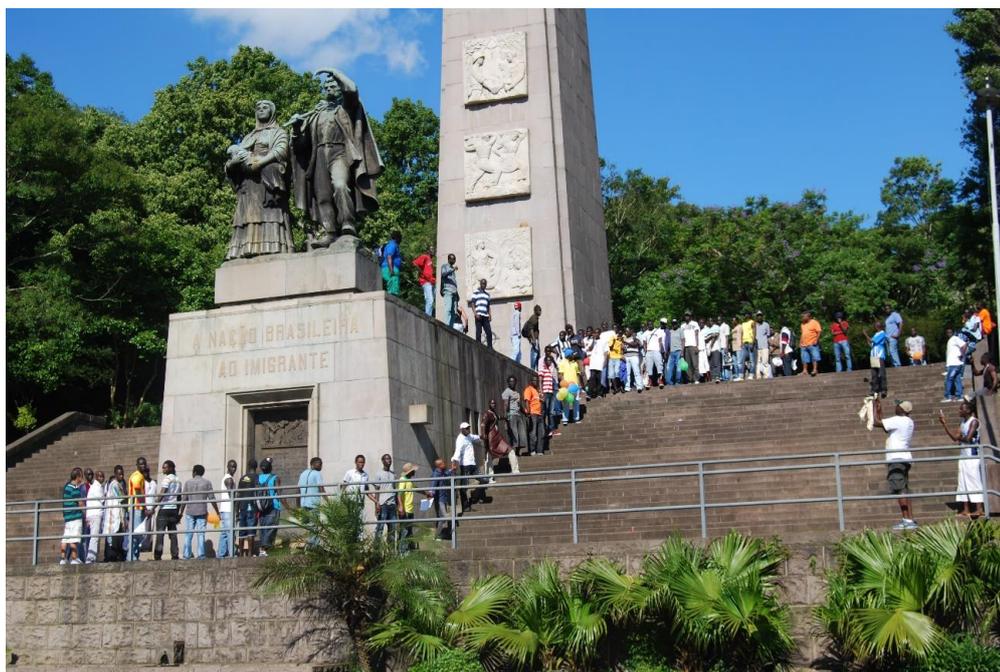
A Marcha de 2013 foi encerrada no Monumento Nacional ao Imigrante.¹⁰⁸ Sobre um ponto elevado da cidade, a imagem, forjada em bronze, de um casal de

¹⁰⁷ É possível que alguns desses marcadores de diferenciação sejam compartilhados pelos senegaleses da diáspora, em outros contextos migratórios latino-americanos, como na Argentina (MAFFIA, 2010).

¹⁰⁸ O Monumento Nacional ao Imigrante foi inaugurado em 28 de fevereiro de 1954, pelo então Presidente da República Getúlio Vargas, e embora no jargão popular local seja identificado como monumento ao imigrante italiano, ele “homenageia os imigrantes das mais diversas etnias que contribuíram, e ainda contribuem, para a construção e o desenvolvimento tanto da nossa cidade quanto do próprio Brasil”. O Monumento conta também com um obelisco onde figuram três relevos que retratam a chegada, o trabalho e a integração dos imigrantes italianos na região. Na ponta do

imigrantes italianos do final do século XIX, com uma criança nos braços, idealmente figura como um monumento pelo qual a “nação brasileira” saúda o “imigrante” como símbolo da formação do Brasil. Segundo seus idealizadores, “representa a intensidade do deslocamento humano daqueles que almejam materializar a esperança e o sonho de uma vida melhor”. Embora esse monumento seja nacional, ele tornou-se também um símbolo ressignificado localmente pela comunidade de descendência italiana. O monumento é uma metáfora da saga que marcou a instalação das primeiras colônias de imigrantes italianos na Região Sul do Brasil. Os “novos imigrantes”, como são chamados os migrantes internacionais chegados à região nesta última década, emergem, nesse contexto, como “distintos”, “discerníveis” “afastados” dos nacionais, mas, ao mesmo tempo, sua condição de “imigrantes” globalizados, transnacionais, “diaspóricos”, reivindicou seu lugar próprio entre os particularismos dos locais.

Figura 12 – Abraço ao Monumento Nacional ao Imigrante



Fonte: Acervo de Gonçalves (2013).

Aliada à reivindicação por respeito, a comunidade senegalesa também apresentava para uma sociedade local, majoritariamente cristã, o desejo pelo

obelisco está estampado o número 1875 que marca a data da chegada dos primeiros imigrantes europeus na localidade. Disponível em: <https://caxias.rs.gov.br/servicos/cultura/museus/monumento-nacional-ao-imigrante>. Acesso em: 14 jan. 2020.

reconhecimento de seu pertencimento religioso, expresso nos cartazes, mas também nas músicas e nos hinos entoados durante a marcha, que fizeram referência à religião, que se tornou um caminho pelo qual os senegaleses *Mourides* poderiam estabelecer uma relação recíproca de respeito com os locais. De acordo com a vereadora Denise, que participou da marcha,

Uma coisa que me chamou a atenção que para mim foi bastante emocionante foi ver aqueles estrangeiros cantando na língua deles. Eles fizeram todo o trajeto cantando: todos nós temos o mesmo Deus, todos nós temos o mesmo Deus. Todos nós somos seres humanos. E tinha alguns cartazes que dizia: nenhum ser humano é ilegal (Vereadora Denise Pessoa (PT), 152ª Sessão Ordinária de 20/3/2014, p. 25-45).

Em 2014, um novo evento em alusão ao Dia Internacional do Imigrante foi realizado, mas, desta vez, com a novidade da participação do grupo de imigrantes africanos oriundos de Gana, que haviam chegado à região, durante o período da copa, em 2014. Os ganeses trouxeram para o evento da marcha suas expressões religiosas e culturais, pautando o tema dos direitos e da igualdade entre migrantes e não migrantes, expressa pela ideia de todos serem migrantes neste mundo. *“In this land we are all immigrants”* era o recado enviado por eles, através de cartazes elaborados na preparação da Marcha.

Figura 13 – Grupo de imigrantes ganeses residentes em Nova Araçá – RS



Fonte: Acervo de Abdou – Nova Araçá, 2014.

Se na primeira edição da Marcha de 2013, havia uma nítida percepção sobre a presença senegalesa, na segunda edição, o grupo dos ganeses trouxe outra tonalidade à manifestação. Sobretudo para os locais, a presença ganesa apresentava o que talvez devesse ser óbvio, ou seja, “a África não era um único país” e os “africanos não eram todos iguais”.

Além dos ganeses marcarem essas diferenciações em relação aos senegaleses sobre os aspectos culturais (a língua, o estilo da dança, da música, das vestimentas e o tipo do toque do tambor), tornaram-se visíveis, também, as diferentes percepções sobre a religião e os modos de expressão desse pertencimento. Foi possível observar, ao longo da Marcha, as negociações sobre quais tempos seriam ocupados pelos grupos, individualmente, assim como qual conteúdo seria destinado a cada manifestação durante a caminhada. Em uma grande bandeira com as cores vermelha, verde e amarela, foi escrita a palavra *África*, fazendo referência ao pertencimento comum, compartilhado por ambos os grupos de migrantes, mas também tentando incluir os imigrantes haitianos que, de acordo com os africanos, possuíam raízes culturais também na África.

Figura 14 – Marcha dos Imigrantes



Fonte: Michel Cardoso – Caxias do Sul, 2014.

Apesar do interesse e envolvimento das lideranças haitianas na organização do evento, a presença dos imigrantes haitianos foi bastante tímida. Embora a

marcha objetivasse representar as demandas compartilhadas pelos imigrantes, de modo geral, a preponderância dos senegaleses e ganeses colocou em relevo a demanda que ambos tinham por reconhecimento do seu pertencimento nacional e religioso.

Considerando os grupos envolvidos (senegaleses, ganeses, haitianos e brasileiros), observou-se a diversidade de interpretações sobre o que se poderia classificar como “africano”. Uma das lideranças haitianas presente no evento confessou a um dos organizadores: “As pessoas (haitianos) não vão vir. Isso aqui é coisa de africano. Os haitianos vão fazer diferente”. Observou-se que o uso dos tambores para dar ritmo à caminhada colocou em posição desconfortável os migrantes haitianos, em sua maioria evangélicos de diferentes denominações, que compartilhavam restrições em comum sobre o uso de instrumentos de percussão. Sendo assim, nessa edição da Marcha, tornaram-se mais evidentes as diferenças religiosas entre os grupos étnicos/nacionais distintos, assim como entre o grupo dos senegaleses muçulmanos. Se na caminhada anterior os imigrantes senegaleses reivindicaram o reconhecimento como muçulmanos, na edição de 2014, esse pertencimento passou a figurar de modo mais específico.

Ficou visível que, na Marcha, os senegaleses *Mourides* explicitavam seu pertencimento à Confraria com indicações e símbolos, tais como amuletos, vestimentas, músicas, etc. Repetindo o *slogan* “*Bamba Feep! Bamba pour tout!*”, trouxeram à marcha as particularidades do seu pertencimento religioso, reivindicando aquele espaço como um lugar que, na sua cosmovisão religiosa, tornou-se a “terra de Bamba” (alusão à figura de Cheikh Ahmadou Bamba, fundador da confraria).

Os senegaleses vinculados à *Tidiana* acompanharam a caminhada observando as expressões *Mourides*, alguns até mesmo de modo jocoso. Já os ganeses, também islâmicos, nos momentos em que conduziram a marcha, traziam expressões religiosas, próprias do seu pertencimento religioso e cultural. Embora a Marcha tenha sido um convite (feito em muitos idiomas) à reflexão sobre o respeito à diversidade cultural trazida pelos imigrantes à cidade, assim como a tolerância e o direito de acesso às políticas sociais, os imigrantes aliaram a pauta reivindicatória de nova lei de migrações, que viesse a facilitar o processo de permanência no Brasil, a pauta mais subjetiva da liberdade de expressão religiosa, talvez tão importante para eles quanto eram as demais demandas.

Figura 15 – Marcha dos Imigrantes – Caxias do Sul



Fonte: Solveig Dufrene – Caxias do Sul, 2014.

No processo de diferenciação interna da comunidade senegalesa *Mouride*, em relação aos outros muçulmanos, foi a partir da realização de eventos públicos que essas diferenciações tornaram-se mais evidentes, tanto para a comunidade imigrante, que passou a ter que lidar também com essa pluralidade, quanto para os brasileiros, que passaram a conviver com diversificadas expressões e práticas vinculadas a um amplo leque de pertencimentos ao Islã. Entre os eventos públicos podemos citar, de modo especial, as festas religiosas do *Gran Magal de Touba*, protagonizado pela *Mouridia*, e o *Gamou* organizado pela comunidade Tidiane.¹⁰⁹ Foi nesses eventos que as particularidades do pertencimento religioso *Mouride* tomaram sua forma mais expressiva.

¹⁰⁹ A festa do Gamou, ou “Noite do Profeta”, é uma celebração religiosa que vem sendo celebrada anualmente pelos senegaleses da “*Dahira Tijanya al Mutahidina Filahi* de Caxias do Sul” desde 2013. De acordo com a *Dahira Tidiane* de Caxias do Sul, o Gamou celebra o nascimento do Profeta Mohammad. A festa é um sinal de unidade na fé para a comunidade muçulmana e, ao mesmo tempo, um convite para todos aqueles que desejam voltar-se a Deus, orando pela humanidade e pela paz. A comunidade muçulmana dirige sua prece a todos os que dela necessitem, de modo especial, para que a humanidade encontre o caminho da vida para todos e da paz incondicional (Caderno de Anotações, 2015).

3.4 “SOMOS MUÇULMANOS”: IDENTIDADES E PERTENCIMENTOS RELIGIOSOS

“No lento trabalho conjunto de culturas que se sobrepõem, tomam isto ou aquilo emprestado uma à outra e vivem juntas de maneiras muito mais interessantes do que qualquer modo abreviado ou inautêntico de compreensão poderia supor” (SAID, 2007, p. 26).

O processo de formulação de uma comunidade senegalesa imaginada no Brasil ocorreu em meio à afirmação de uma identidade religiosa, que foi, desde o seu início, delimitada pelo pertencimento ao Islã. De acordo com Marcus (1991), a diferença ou diversidade cultural resulta, “não de alguma luta localizada pela identidade, mas de um processo complexo que se desenrola em todos os lugares, nos quais as identidades de um indivíduo ou de um grupo, [...] se definem simultaneamente” (MARCUS, 1991, p. 205).

Ao longo do processo de estabelecimento da confraria *Mouride*, esse pertencimento foi constantemente negociado com a comunidade senegalesa em geral, com outros grupos imigrantes (muçulmanos e não muçulmanos), assim como com “os locais”. Internamente, o grupo de migrantes do Senegal estava composto não apenas por adeptos da *Mouridia*, mas por integrantes de outras confrarias islâmicas e, minoritariamente, por migrantes cristãos, sem religião e animistas. Externamente, havia a necessidade, de mantendo o aspecto coeso, negociar as diferenças de pertencimento religioso com outros grupos: muçulmanos brasileiros, muçulmanos migrantes de outros países, católicos, evangélicos (brasileiros e migrantes), luteranos, grupos religiosos de matriz africana, ateus, etc.

Ao longo da pesquisa, identificaram-se dois principais momentos de elaboração do pertencimento religioso *Mouride*, que iniciou com uma identificação geral ao Islãe passou a se apresentar com as diferenciações que expunham as especificidades desse pertencimento. Sendo assim, o “ser muçulmano”, inicialmente expresso, passou, ao longo do tempo, a perder o aspecto homogeneizado com o qual o grupo havia se apresentado e foi sendo elaborado e manifesto numa diversidade de pertencimentos religiosos, que se encontravam agregados em torno do pertencimento geral à *umma*.

Percebeu-se, assim, um processo de diferenciação desses pertencimentos, a partir do qual os imigrantes passaram de uma identificação generalizada como “muçulmanos” à manifestação de uma pluralidade de sentidos de pertença e

específicos, manifestos como “ser muçulmano *Mouride*”; “ser muçulmano *Tidiane*”, “ser muçulmano *Ibadou*”, ser “muçulmano *Mouride baye fall*”, ser muçulmano *Tidiane niasse*, “ser só muçulmano”. O desenvolvimento de diferenciação dessas identidades, não foi (ou é) um processo estanque. Nesse sentido, teve-se uma interessante perspectiva, trazida por Marcus (1991).

Segundo o autor, “o desafio maior aqui é o de saber se uma identidade pode ser explicada em termos de um discurso de referência, quando vários discursos entram em cena, inclusive, e com não menor importância, o diálogo do etnógrafo com outros sujeitos específicos” (MARCUS, 1991, p. 210). Assim sendo, as particularidades de cada um desses pertencimentos surgem a partir dos discursos de referência que cada agrupamento elaborou sobre si e sobre os demais.

Apesar de essas identidades serem hoje explicitamente manifestas por seus adeptos da noção de vinculação a uma comunidade islâmica homogênea (na qual também se incluem muçulmanos de todas as origens), continua a ser mobilizada pelos diferentes grupos, incluindo os *Mourides*. Nesse sentido, o ponto alto dessa expressão de pertencimento se manifesta na assistência às orações da sexta-feira na mesquita local. O pertencimento indiferenciado ao Islã continua a ser mobilizado pelos grupos religiosos em circunstâncias, nas quais isso pode resultar em benefícios para o grupo, incluindo a busca por aceitação entre os grupos religiosos muçulmanos locais, a resolução de conflitos e, de modo especial, o estabelecimento de fronteiras religiosas com a população local, majoritariamente cristã. Para os *Mourides*, por exemplo, é muito mais prático, em algumas ocasiões, identificar-se como “muçulmano” do que apresentar as particularidades que marcam suas práticas religiosas de grupo.

Nesse sentido, o processo de construção identitária, que se desenrolou em relação à sociedade local foi marcado pela participação de uma diversidade de atores, com suas distintas interpretações sobre o que se poderia identificar como um “muçulmano”, em Caxias do Sul. A construção de uma identidade religiosa coletiva muçulmana da comunidade senegalesa *Mouride* foi afetada pelas percepções, experiências e expectativas da comunidade local, em relação aos “senegaleses muçulmanos”. Nessa construção, houve a participação de instituições que estavam diretamente envolvidas no processo de acolhimento dos migrantes, assim como de pessoas voluntárias, lideranças comunitárias e formadores de opinião, políticos, atores dos meios de comunicação social, grupos religiosos e outros grupos de

migrantes, etc. Esses desenvolvimentos e as percepções distintas de uma diversidade de atores e instituições apontam para os elementos da *différance*, que compõem a noção de não aceitação na diáspora.

O Islã, assim como as demais religiões, caracteriza-se pela sua pluralidade de estruturas e de possibilidades de experiências religiosas, que formam um conjunto diversificado de itinerários religiosos possíveis que, ao longo da História, incidiriam sobre os processos de mudança social nas sociedades, onde se desenvolveram. Nesse sentido, é possível afirmar que, no contexto de diáspora, as possibilidades de diversificação interna do Islã são potencializadas no contato com sociedades não muçulmanas, transformando, de modo dinâmico, o que se poderia identificar como “mínimos denominadores comuns”, que garantem a elaboração da existência da *umma*.

As identidades religiosas na diáspora também não são uma simples reprodução das identidades como eram vivenciadas no país de origem. Segundo Castro (2007), “o contexto hospedeiro fornece novos problemas, gerando a necessidade de criação de novas respostas e uma renovação do processo de construção identitária” (CASTRO, 2007 p. 6). É na relação entre os grupos religiosos e seus contextos de destino que surge o interesse cada vez maior sobre a pluralidade de expressões religiosas que acompanham as migrações transnacionais e as formações diaspóricas que podem originar. Estudos realizados em comunidades muçulmanas, em países ocidentais, têm evidenciado que identidades religiosas islâmicas são localmente produzidas em comunidades caracterizadas como diaspóricas, revelando uma “complexa interação entre fatores sociológicos e culturais locais e o sistema normativo de doutrinas e práticas islâmicas, que se globaliza por meio da circulação de pessoas (imigração, viagens, peregrinação, etc.)” (PINTO, 2012, p. 327).

De modo geral, é possível dizer que uma formação diaspórica islâmica como a *Mouride*, em países ocidentais (mas não somente) impacta não apenas os contextos de destino, mas também afeta as dinâmicas religiosas dos contextos de origem, com os quais os migrantes continuam mantendo vínculos estreitos e ativos. É fato que o movimento migratório globalizado tem imputado novas configurações em países que passavam por processos de secularização religiosa. As comunidades religiosas islâmicas, consideradas grupos minoritários em muitos países ocidentais, experienciam seu pertencimento religioso em meio ao dilema de reinvenção de sua

identidade cultural religiosa. Interação com a cultura local, ao mesmo tempo em que são afetados por tendências mais globais do islamismo. Nesse sentido, Burity (2015) assim se refere ao processo de glocalização.

De acordo com o autor,

A glocalização encontra-se com a política particularmente nas situações em que a emergência de minorias religiosas suscita o contencioso das culturas e identidades locais nos espaços públicos de visibilidade mediática ou do cotidiano, provoca iniciativas regulatórias do estado ou ativa naquelas minorias discursos críticos da ordem hegemônica e narrativas de discriminação, hierarquização, injustiças ou marginalização que confrontam as pretensões de inclusividade daquela ordem (BURITY, 2015, p. 55).

De modo especial, nas últimas décadas, o interesse sobre as dinâmicas religiosas pertinentes a processos de diáspora cresceu em vista das questões, não apenas culturais, mas também políticas, que a chegada de imigrantes de tradição religiosa islâmica coloca aos países ocidentais. O regime democrático, sobre o qual se organizam, em grande medida, os Estados Nacionais no Ocidente, segundo Benhabib (2004), tem se baseado em ilusões constitutivas, como a homogeneidade do povo e a autossuficiência territorial. Para Benhabib (2004), um desafio seria a reconfiguração da voz democrática, sem recorrer a tais ilusões, visto que os direitos dos estrangeiros definem um limiar no local em que a identidade de "nós, o povo" é definida e renegociada, delimitada e desvendada, circunscrita e fluida (BENHABIB, 2004). A pretensa fixidez das identidades nacionais assenta-se sobre um conceito de território que pretende determinar "um povo/uma nação" ou "um Estado/um território" dentro de uma lógica relacional binária, estabelecendo, assim, as modalidades pelas quais uma pessoa pertence ou não pertence a determinado espaço geográfico.

Entretanto, as dinâmicas que permeiam os processos migratórios contemporâneos, nos quais as vivências, as práticas e os pertencimentos religiosos assumem um papel de relevo na configuração de identidades, apresentam um desafio ao sistema político (BENHABIB, 2004). No caso *Mouride*, a noção de pertencimento a uma nação senegalesa não está em conflito com o pertencimento religioso. Se for perguntado a um senegalês *Mouride* qual a diferença entre ser um senegalês e ser um *Mouride*, ele diria que essa diferença não existe. Ser *Mouride* significa ser senegalês e aí se dão as disputas em torno de uma identidade nacional que toma o pertencimento nacional, a partir do pertencimento religioso. A distinção

não ocorre com base somente em uma noção de nação, mas envolve o pertencimento religioso a partir de uma cosmovisão islâmica particular.¹¹⁰

3.5 OS BAYE FALL ESTÃO VINDO!

Na praça central da cidade, ouve-se o som cadenciado. Gradativamente, o soar dos tambores passa a ser acompanhado por vozes, até que os sons não podem mais se distinguir. Forma-se o *Kourel* (círculo). Com a mão direita sobre o ouvido, olhos cerrados, os religiosos *Mourides baye fall* se movimentam em círculo, ao som dos tambores, observados atentamente pelos transeuntes. Alguns vestem longas túnicas coloridas e a maioria carrega no pescoço amuletos e colares que fazem referência a Cheikh Bamba e Cheikh Ibra Fall. Alguns curiosos se aproximam e perguntam sobre o que se refere a “apresentação”. Modou, com um largo sorriso e um português entrecortado, respondeu: “*Ah, não é um show de música. Isso é uma oração que a gente faz lá no Senegal. Pode ficar*”.

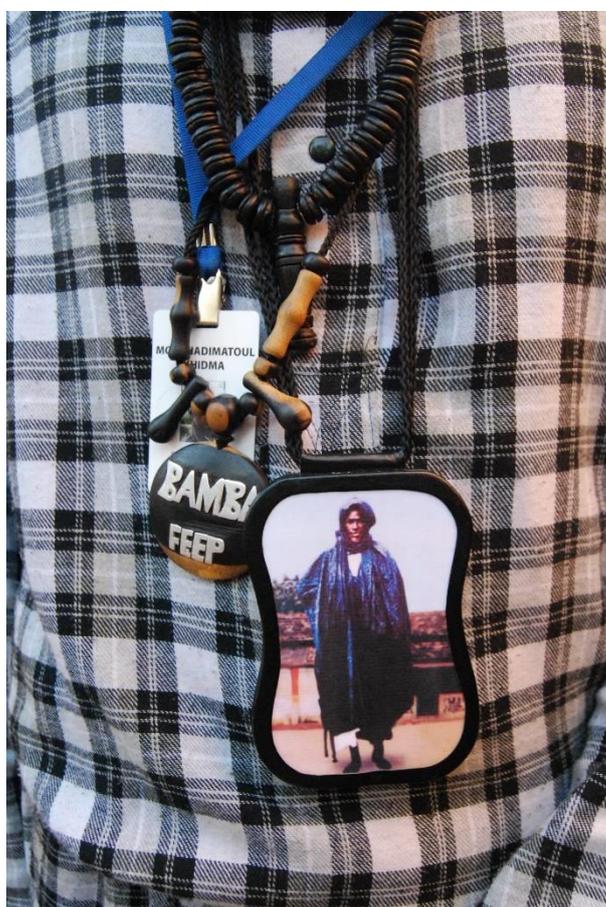
De fora da roda, Samba observa imóvel e calado. Com certeza, ele já presenciara a cena da roda *baye fall* centena de vezes desde criança, no Senegal. Indaguei se ele não sabia cantar para se juntar aos outros. Ele respondeu que ele não era um *baye fall*. “*Para ser como eles, precisa muito coração. Eu gostaria, mas agora eu não tenho essa força.*” O breve comentário de Samba, sobre a particularidade do grupo *baye fall*, no contexto de um dos eventos públicos protagonizados pela Confraria *Mouride* em Caxias do Sul, nos ajuda a localizar esse grupo no interior de uma longa tradição religiosa islâmica, com raízes profundas no continente africano. O sufismo reúne uma diversidade de expressões religiosas pelas quais, ao longo da construção histórica da via mística do Islã, homens e mulheres percorreram um *caminho* de busca de unidade com o sagrado (TRIMINGHAM, 1998; SCHIMMEL, 1975).

Ao longo desta pesquisa, os chamados *Mourides baye fall* emergiram como um grupo interno à *Mouridia*, sobre o qual pairava, por vezes, certo tensionamento,

¹¹⁰ Cohen (1978) refere que, no contexto dos movimentos de independência na África, na segunda metade do século XX, muitos grupos, como, por exemplo, o grupo étnico Haussa de Ibadã, no processo de independência na Nigéria, viram dissolvidas as formas de distinção que marcavam suas diferenças em relação aos Iorubá. Sendo ambos grupos muçulmanos, um grupo dos haussa aderiu ao sufismo *Tidiane* como um modo de manter a distinção em relação aos outros grupos. De acordo com o autor, “muitos grupos étnicos das cidades africanas se organizam sob a forma de ideologia religiosa, de igrejas separatistas, de ordens místicas exclusivistas ou outro tipo qualquer de culto” (COHEN, 1978, p. 131-132).

relacionado às diferenças que marcam algumas de suas práticas religiosas em relação ao conjunto das práticas *Mouride*. Manifestando de forma pública e incisiva seu pertencimento a partir das particularidades rituais, estilo das vestimentas e símbolos, esse grupo tornou-se também objeto de estudos e pesquisas em outros contextos migratórios (PEZERIL, 2008; GUIJARRO, 2013; 2016). No caso aqui por nós descrito, os *baye fall* são aqueles que mais se diferenciam do Islã homogeneizado, ao mesmo tempo em que apresentam características que remetem às práticas de antigas ordens sufis.

Figura 16 – Amuleto com a estampa de Cheikh Ibra Fall



Fonte: Gonçalves (2018).

Os *baye fall* vivenciam os princípios religiosos da Confraria “glorificação do trabalho”, “obediência absoluta do *taalib* ao seu *marabout (jebulu)*” e “transmissão pessoal de conhecimento do *marabout* ao *taalib (tarqiyya)*” (DIAS, 2007, p. 1) de um modo específico, a partir do modelo de seguimento, herdado pelo grupo de seu fundador: Cheikh Ibrahima Fall (Lamp Fall). Ibrahima Fall (1858) foi um dos discípulos mais próximos de Cheikh Ahmadou Bamba. De acordo com O’Brien

(2008), Ibra Fall teria nascido na aristocracia guerreira do norte de Kayor e seria um reputado descendente próximo, mas de modo indefinido, de um dos Damel (rei) do Kayor (Amadu Ngone Sobel).

De acordo com o autor, a descrição de sua aparência remetia a uma representação arquetípica dos guerreiros Tyeddo; “manto colorido com um cinto de couro largo, cabelo usado em longas tranças, grande “pedaço” de madeira sempre à mão” (O’BIEN, 2008, p. 43). Embora esse estilo de aparência seja comumente usado pelos *baye fall* em Caxias do Sul, como um modo de identificação, a interpretação sobre a aparência de Cheikh Ibra é feita pelo seu significado religioso. De acordo com um informante, Cheikh Ibra cultivava o desapego à própria imagem. Sendo assim, não levava o cuidado de aparar ou cortar os cabelos. As roupas coloridas eram panos que ele usava sobrepostos, pois também não tinha um interesse ou gosto por mandar confeccionar roupas finas. Ele usava o que lhe era dado e oferecido.

Figura 17 – *Baye fall*



Fonte: Acervo de Gonçalves – Jornada das *Khassidas* – São Paulo, 2019.

Cheikh Ibra formou um importante círculo de discípulos que, como ele, adotaram um estilo de vida austero, voltado ao regime de trabalho e à busca mística de unidade a Deus, através de práticas religiosas, tais como o *sama* (performance

musical pública que incluiu a dança) e o *hāl* (êxtase), colocando em um segundo plano o formalismo ritual. Os *humble brothers*¹¹¹ (humildes irmãos) formam um ramo dentro da *Mouridia* sendo o trabalho (de subsistência) e o trabalho/serviço (*Kidma*) princípios que são por eles aliados a uma vivência engajada do caminho *Mouride*.

De acordo com um informante *baye fall*, “Cheikh Ahmadou Bamba é uma cidade, mas Cheikh Ibrahima Fall é o Caminho que leva à cidade”. Os *Humble Brothers* imprimiram, no caminho formulado por Bamba, um modo elevado de vivenciar o exercício do trabalho, como uma das práticas fundamentais para alcançar a elevação espiritual no caminho *Mouride*. As circunstâncias que marcaram a vida de Cheikh Fall integram as narrativas construídas pelos seus seguidores em Caxias do Sul e fazem parte do mito de origem *baye fall*, que os acompanha na diáspora. De acordo com um dos informantes,

o mouride é uma pessoa que tem o coração largo. [...] Cheikh Ahmadou Bamba é o ‘dono’ (da mouridia), mas Cheikh Ibrahima Fall é o ‘trabalhador’. [...] Ibra Fall tinha muito conhecimento e foi ele que fez a ideologia da mouridia. Agora Japão, China, Coreia, Estados Unidos, França, toda Europa e aqui também (Brasil), Argentina, tem mouridismo, tem baye fall (Entrevista Ousmane, Caxias do Sul, 2019).

O *bayefallismo* forma um movimento interno à *Mouridia* com forte incidência sobre a juventude, mas, ao mesmo tempo, está integrado à Confraria como uma das vertentes mais expressivas de sustentação ética e moral da ordem. Assim como em outros círculos religiosos, existe entre os *baye fall*, uma grande diversidade interna, que inclui pertencimentos mais frouxos, até aqueles que adotam o *bayfallismo* como um estilo de vida marcado pelo ascetismo, exercitando o desapego material e o serviço aos confrades e à humanidade.

Ao longo da pesquisa, houve a oportunidade de presenciar muitas atividades protagonizadas pelos *Mourides baye fall* em Caxias do Sul, mas também algumas outras realizadas em Porto Alegre, São Paulo e Rio de Janeiro. Atualmente, eles estão organizados no Brasil, através de uma federação, que é responsável por articular atividades específicas do grupo e, ao mesmo tempo, participar das atividades da federação das *Dahiras Mourides* do Brasil. A participação do grupo

¹¹¹ A expressão foi usada pelos *baye fall* residentes no Halem (New York). As vivências desse grupo nos Estados Unidos estão registradas em um documentário produzido e dirigido por Papa Y. Hanne. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qfwm9jks3Ro>. Acesso em: 14 jan. 2020.

baye fall nas atividades comuns a todos os *Mourides*, tais como a celebração do *Gran Magal* de Touba, visita dos *Serignes*, a celebração anual das *Khassidas*, etc., é sempre negociada e mediada pelas lideranças, sendo que, em algumas ocasiões, pode ser marcada por pequenos tensionamentos entre o grupo *baye fall* e a comissão organizadora dos eventos.

Percebeu-se que os *baye fall* desempenham papel bem-definido nos eventos e nas celebrações *Mourides*, tais como o preparo e o servir dos alimentos, a limpeza e a organização do ambiente, atividades tomadas pelo grupo, como sua missão específica. Entretanto, é também nessas ocasiões que os *baye fall Mourides* apresentam seu espaço de expressão ritual, de modo particular durante a principal celebração religiosa da *Mouridia*: o *Magal* de Touba.¹¹²

Figura 18 – Sama *baye fall*



Fonte: Gonçalves (2018).

Nas edições do *Magal* que se acompanhou em Caxias do Sul, constatou-se que, além da participação na preparação dos alimentos, os *baye fall* integram a temporalidade do *Magal*, a partir, também, das suas particularidades rituais. No

¹¹² Celebração religiosa *Mouride* que será abordada de modo mais detalhado no Capítulo 4 deste trabalho.

Magal de 2018, em Caxias do Sul, no meio da tarde, enquanto no espaço interno do salão algumas lideranças *Mourides* locais discursavam, ouviu-se o toque salpicado de tambores que vinham do pátio externo do salão. Olhou-se para a porta de entrada do salão e uma das brasileiras presentes se apressou em ir até o lado externo do salão verificar se era o grupo *baye fall* que estava tocando. Após alguns minutos, ela retornou ao salão bastante eufórica e, com um largo sorriso, fez um sinal e anunciou: “Os *baye fall* estão vindo!”

Ao longo da pesquisa, viu-se que a participação do grupo *baye fall* nas celebrações do *Magal* foi bastante variada entre uma edição e outra (número de participantes, momentos em que realizaram seu ritual, participação na organização ou nos serviços). Entretanto, em todas as edições, o grupo imprimiu sua marca e ritualidade. De modo geral, a execução do *dhikr*,¹¹³ protagonizada pelos *baye fall* nas celebrações, nas quais se teve a oportunidade de acompanhar, iniciava com a negociação sobre em que momento (tempo) o grupo poderia ingressar no local (espaço físico), onde estavam ocorrendo as atividades da celebração. Nem sempre essa negociação foi totalmente consensuada. Com a chamada do líder, presidente *baye fall*, os religiosos abandonavam as tarefas que estavam desempenhando até então e concentravam-se em um grupo, algumas vezes, na parte exterior ao local onde estava acontecendo a atividade. Os percussionistas afinavam os *xiin* (tambores típicos). O uso de instrumentos musicais, assim como o *sika* caracterizado pelo *samā*, são características do rito *baye fall* herdadas de tradições sufi, mas que, muitas vezes, podem ser tomadas como controversas, até mesmo entre os sufistas (SCHIMMEL, 1975).¹¹⁴

O uso dos instrumentos de percussão (tambores, tam-tam, *xiin*), assim como as performances de dança introduzidas no rito *fall*, é uma característica distintiva desse grupo.¹¹⁵ Entretanto, o rito *baye fall* nem sempre possuiu uma elaboração teórica ou teológica por aqueles que o praticam. Um dos informantes *baye fall* foi “provocado” de modo jocoso, durante uma conversa, por um amigo senegalês Tidiane, que afirmou que os *baye fall* eram “loucos”, visto que nunca se tinha ouvido

¹¹³ Pezeril (2008) refere o *Dhikr baye fall* em *Wolof* como *sika*, ou *zikrula*,

¹¹⁴ Sobre essa controvérsia, Schimmel (1975) refere que “o problema de *samā*°, "audição", foi uma das principais causas de diferenças entre as escolas. Havia problemas complicados sobre se "ouvir música" e "movimento de dança" são expressões genuínas de estados místicos ou tentativas ilegítimas de obter, pelo próprio esforço, um estado que só pode ser concedido por Deus; os pontos de vista das autoridades são claramente divididos” (SCHIMMEL, 1975, p. 179).

¹¹⁵ O *dhikr baye fall* pode ser apenas cantado (*sam fall*) ou acompanhado por instrumentos de percussão (*xiin*) (PEZERIL, 2008).

falar que Cheikh Ibrahima Fall, fundador do grupo, tivesse alguma vez tocado tambores para Cheikh Ahmadou Bamba. A crítica, disparada em tom de brincadeira, indicava, além das diferenças rituais e teológicas que guardam entre si *Mourides* e *Tidianes*, as reservas específicas que os *Tidianes* possuem em relação ao grupo *baye fall*.

O *baye fall*, de fato, não sabia responder quando e como o grupo adotou essa prática, mas rebateu o amigo, argumentando que “os *Tidianes* sempre vão dizer que os *baye fall* são loucos porque eles cantam, gritam, choram e ‘batem a cabeça’”. Em defesa das práticas *baye fall*, outro informante argumentava: “Inclusive, há filhos dos netos de Bamba que não vão fazer todas as orações, pois se ocupam de servir comida no santuário de Touba aos peregrinos, pois são *baye fall* também”.

A liberação da realização dos momentos obrigatórios de oração é um dos motivos de grande contestação ao grupo, mesmo que essa prerrogativa encontre respaldo na relação que Cheikh Ibra Fall havia estabelecido com seu Cheikh, Ahmadou Bamba. Ibra Fall se mantinha ausente nas orações obrigatórias que Cheikh Ahmadou Bamba recomendava aos seus discípulos, orações que também são comuns a todo mulçumano e um dos pilares do próprio sistema religioso islâmico. Entretanto, Cheikh Ibra dedicava-se em tempo integral ao trabalho extenuante e na dedicação ao serviço do seu Cheikh e da sua comunidade. De acordo com Pezeril (2008), “os Baay Faal são aqueles que devem dedicar seu tempo e seu suor àqueles que se dedicam à oração e meditação” (PEZERIL, p. 2008, p. 192).

Figura 19 – Entrada dos *baye fall* com a refeição preparada para os participantes



Fonte: Gonçalves – Celebração das *Khassidas* – São Paulo, 2019.

Na linguagem corrente dos *baye fall*, em Caxias, surgem muitos relatos sobre a figura de Cheikh Ibra. De acordo com um informante *baye fall*, Cheilh Ibra, desde

jovem, estava em busca de um “Caminho”. Ele andou por muitos lugares nessa busca mas, segundo ele, Ibra Fall só encontrou a paz quando seguiu dois homens que referiam estar indo ao encontro de um Cheikh que estava fazendo muitos discípulos. O encontro entre Cheikh Ahmadou Bamba e Cheikh Ibra Fall compõe, nas narrativas *Mourides*, a pedra angular da formação do ramo *baye fall*. Ibra Fall, na narrativa de nosso informante, ao encontrar-se com Cheikh Bamba, teria reconhecido nele o caminho que ele estava buscando e, imediatamente teria realizado a *baya* (pacto) onde a única condição era de que o Cheikh o liberasse dos ritos ordinários para que ele se dedicasse em tempo integral às necessidades do Cheikh e da nascente comunidade *Mouride*. Para surpresa dos discípulos próximos a Cheikh Bamba, esse o acolheu e permitiu que o seguisse de acordo com as particularidades de sua prática religiosa. Em algumas das versões desse encontro, Cheikh Bamba teria dito que ele também o estava buscando. São inúmeras as imagens nas quais o caminho mouride é representado a partir dessas duas personagens centrais. De acordo com um informante, Cheikh Ibra havia sido dotado de um vigor sobre-humano.

Depois de trabalhar um dia inteiro, enquanto os outros iam descansar, ele passava parte da noite carregando água de uma cisterna. Muito mais que “louco”, Cheikh Ibra também demonstrou uma grande capacidade de gestão econômica da Confraria, ao colocar em prática a implementação de um sistema de produção agrícola do amendoim, que se tornou o ponto de inflexão da autonomia econômica que a Confraria criou em relação à administração colonial e, posteriormente, ao Estado independente.

Em Caxias do Sul, os *baye fall* imprimem sua presença com ritos coletivos, amalgamados no grande quadro das ritualidades *Mourides*, reivindicando a singularidade da sua identidade religiosa, no quadro da comunidade imaginada *Mouride* da diáspora. De acordo com Pezeril,

os ritos coletivos são frequentemente considerados pelos Baay Faal como momentos importantes, não apenas em seu aprendizado, mas ao longo de sua jornada religiosa. Eles geralmente são realizados diariamente no *Daara* e semanalmente no *daaira* e, em seguida, reúnem cerca de dez (ou vinte) discípulos. Os marabus não participam como atores, mas como espectadores e organizadores do ritual. Esses ritos tendem a se tornar elementos de identificação e reconhecimento da comunidade Baay Faal. Dentro dos Mourides, o sikar como é praticado é uma especificidade de Baay Faal (PEZERIL, 2008, p. 195, tradução nossa).

A *samã* (*sam fall*, *xiin*) *baye fall* surge no contexto do *Magal* como uma nota aguda, mas bastante aguardada, até mesmo por aqueles que não são muito simpáticos às práticas do grupo. A introdução do rito *baye fall* na cerimônia do *Magal*, assim como em outros eventos da Confraria, pode parecer inicialmente disruptiva. A maioria dos *baye fall*, após cumprir sua tarefa principal de servir aos participantes, prepara-se para “entrar” no espaço onde os demais continuam reunidos. Observou-se, ao longo da pesquisa, que a “entrada *baye fall*” pode ser inicialmente tensa. Não foram raras as vezes em que o grupo interrompeu a programação para ocupar seu espaço no itinerário da celebração, criando algum tensionamento com as pessoas envolvidas na organização. De acordo com um informante, “todo mundo sabe que quando eles começam (a cantar) eles não vão mais parar.” Com essa justificativa, era geralmente legado ao grupo *baye fall* entrar no itinerário do *Magal* mais no final da celebração. Nas ocasiões e locais onde havia um grupo maior, eles conseguiam se impor e, algumas vezes, iniciaram o *sama fall* sem avisar a coordenação do evento, interrompendo a atividade que estava em andamento, ou fazendo seu *Kourel* paralelamente às atividades oficiais, o que também, por vezes, gerou algum tensionamento.

Na edição do Gran *Magal* de Touba, em Caxias, em 2017, os *baye fall* entraram no salão ao som dos *xiin*, avançando em duas colunas lentamente. Com a mão direita sobre a orelha, olhos cerrados, um grupo formado por cerca de cinquenta *baye fall* entrou pela porta principal do salão, interrompendo a mesa composta pelos religiosos que discursavam. Conforme avançavam performaticamente, a mesa se desfez, tapetes e microfones foram recolhidos às pressas para dar espaço aos *fall*. Chegando ao fundo do salão, eles formaram um círculo (*Kourel*) com os tambores ao centro. Após o *dhirkh*, sentaram-se no chão em círculo, um dos líderes *baye fall* fez uma reflexão em *Wolof* sobre Cheikh Ahmadou Bamba, eles cantaram e, em seguida, voltaram a compor o círculo, permanecendo nesse ritual por cerca de duas horas, até que só restaram eles no salão. Esses “atravessamentos” eram bastante comuns e, apesar dos tensionamentos, os *baye fall* participam ativamente na comunidade *Mouride*, reivindicando internamente sua originalidade e radicalidade no seguimento do caminho. Eles estão no coração da mouridia, tensionando, também, as tendências de arabização e homogeneização que circundam a Confraria.

Embora pareçam estar na “contramão”, são respeitados pela sua radicalidade, centrada no desapego material e no serviço tomado como caminho de redenção pessoal e de unidade com o sagrado. Observa-se o peso moral dos *fall* na *Mouridia*, a partir de uma expressão cunhada por eles e que é compartilhada pela maioria dos mourides. Segundo esse dito Cheikh *Fall*, fundador do grupo *baye fall*, é denominado como *baboul* que significa porta. Segundo um informante, muitos *Mourides* vão chamá-lo de “a porta que leva à *Mouridia*” ou, ainda, dito de outra forma, “Cheikh Bamba era o caminho, mas Cheikh Ibra era a porta que levava ao caminho”.

Um informante *baye fall* afirmava, em um diálogo sobre Cheikh Ibra, que este criou um caminho de seguimento e unidade a Deus, através de uma total entrega ao Cheikh que, obrigatoriamente passa pelo serviço aos outros. Constatou-se que as origens do grupo estão mesmo expressas nas coreografias executadas pelo grupo no *sama*. Uma dessas coreografias, em especial, remete à ideia do trabalho no campo. Recria uma coluna horizontal, em que os movimentos performados em conjunto imitam o avanço de uma linha de trabalhadores, que atuam juntos no trabalho de plantio na terra.

Figura 20 – Caminhada *Baye Fall*



Fonte: Gonçalves – Caxias do Sul, 2018.

Um dos eventos específicos mais intensamente vivenciados pelos *baye fall* na região foi a visita, em abril de 2018, de Cheikh Dikall *Fall*, bisneto de Cheikh Ibrahima *Fall*.¹¹⁶ O evento ocorreu em Porto Alegre e reuniu os grupos *baye fall* de todo o Rio Grande do Sul. A atividade iniciou na praça próxima ao mercado público, no centro da cidade. O fato de o evento ter sido realizado em um sábado impossibilitou que muitos *baye fall*, que trabalhavam, tivessem conseguido comparecer. Ao mesmo tempo, o grupo que compareceu era bastante seleta, como Cheikh, um *baye fall* que morava em Alegrete-RS, próximo à fronteira oeste do estado. Ele viajou durante a noite, por cerca de sete horas, para conseguir participar de um evento considerado raro para quem mora no Brasil. Trajado como um típico *baye fall*, chamava a atenção que ele não tinha nenhuma mala, mochila ou bolsa. Cheikh tinha viajado com a roupa do corpo, um pouco de dinheiro e um documento de identificação. Cheikh é um daqueles apontados pelos *Mourides* como um “*baye fall* de verdade”.¹¹⁷

A caminhada pelo centro histórico de Porto Alegre foi marcada pelo canto de hinos religiosos, acompanhados pelo som dos tambores. Um grupo de cerca de quarenta *baye fall*, organizava-se em torno dos percussionistas. Com microfones e uma caixa de som, eles abriram espaço em meio aos transeuntes, despertando o olhar curioso das pessoas que circulavam no movimentado centro de Porto Alegre. O grupo caminhou lentamente pelo calçadão do mercado público. Vestindo longas túnicas coloridas, cabelos estilo rasta ou gorros coloridos (*tay*), amuletos de madeira e símbolos que remetiam às figuras de Cheikh Bamba e de Cheikh *Fall*, o grupo marchou animado, ao som dos tambores. Com uma dança coreografada, dois *baye fall* iam à frente do grupo com uma bacia, pedindo ofertas aos transeuntes, especialmente aos senegaleses, que estavam trabalhando como vendedores ambulantes no centro da cidade.

O roteiro da caminhada intencionalmente privilegiou o caminho onde havia maior número de vendedores ambulantes senegaleses, assim como de pessoas

¹¹⁶ A sucessão no califado *baye fall* ocorre por hereditariedade, semelhante ao que ocorre na linha sucessiva do califado *Mouride*. O varão mais velho em linha direta com o fundador assume a função de líder supremo do grupo. O califa *baye fall* está hierarquicamente submetido ao califa geral *Mouride*.

transitando. Ao longo da caminhada, alguns moradores de rua se aproximaram do grupo, naquele que parecia ser um fato inusitado para quem frequenta diariamente as ruas do centro da capital. A caminhada tinha sua simbologia e ritualidade, que compreendia, também, o gesto de acolher e “dizer uma palavra” aos “tristes”.

De acordo com Moussa,

dentro do mouridismo tem os “baye fall”. O baye fall é uma ideologia que é muito importante para nós”. Enquanto você está falando o Alcorão, ele (o baye fall) vai trabalhar, ele trabalha!” [...] Tem uma coisa dentro dos baye fall que não tem noutra religião. É o ajudar! Imagina uma pessoa que fica doente, uma pessoa que fica triste, tu vai perto dele, tu dá dinheiro, tu conversa com ele, tu aumenta a confiança dele [...] e você diz pra ele: ‘Não tem problema. Levanta e vai trabalhar! Um dia vai melhorar!’ (Entrevista Ousmane, Caxias do Sul, 2019).

Figura 21 – Caminhada pelo centro de Porto Alegre



Fonte: Gonçalves (2018).

Nesse sentido, o morador de rua, o idoso vendedor de balas, acompanhado de sua esposa cega, todos que quisessem se aproximar para dar um abraço, tirar uma foto como registro, fazer perguntas, todos eram acolhidos pelos *baye fall* no caminho.

Ao longo da caminhada, os refrões “*Dieureudief Serigne Touba*” (Obrigada Serigne Touba),¹¹⁸ assim como o “*Mim rew Bamba ko mom, rew mi Bamba moy Kiko mom*” (Esse lugar é terra de Bamba), acompanharam as coreografias do grupo, assim como algumas performances individuais. O número de participantes foi gradativamente crescendo, a cada quadra. A presença dos senegaleses no centro de Porto Alegre não era uma novidade, pois havia um grupo que, naquele contexto, trabalhava com a venda ambulante no centro da cidade.

Entretanto, no dia do evento, os frequentadores daqueles espaços perceberam que aquele se tratava de um modo de ocupação do espaço diferente do habitual, que transformou a rotina e modificou a paisagem de uma típica e movimentada manhã de sábado da capital.

A caminhada durou cerca de uma hora e meia e terminou na altura de uma rua lateral, próxima da Catedral, onde um restaurante havia sido reservado para os participantes. Após o almoço, as atividades seguiram na “mesquita *Mouride*”, uma sala alugada em um prédio central pela Confraria para a realização de eventos específicos do grupo.

Figura 22 – Caminhada do grupo *baye fall* no Centro de Porto Alegre-RS



¹¹⁸ Na linguagem corrente entre os *mourides*, eles denominam Cheikh Ahmadou Bamba como o *Serigne Touba*, em alusão à relação que esse estabeleceu com o local sagrado por ele como local da Confraria.

Fonte: Acervo de Gonçalves (2018).

Em frente do prédio, os participantes do evento haviam se dispersado e ocupavam os bancos para descansar ou conversavam em pequenos grupos. Na sala, bastante ampla, ao fundo, havia sido instalado um equipamento de som e era possível escutar cantos religiosos como música ambiente. Nas paredes, uma sequência de *banners* estava didaticamente exposta para auxiliar os visitantes externos da comunidade a localizar os eventos que compunham a narrativa de construção do grupo religioso.¹¹⁹

Em um dos *banners* expostos, estava a foto de *Serigne* Bamba, contendo abaixo uma reflexão em português sobre a contribuição que o fundador da Confraria havia feito para a construção da paz no Senegal. Em outro, havia uma foto maior de Bamba, contendo, abaixo, as linhas de sucessão do califado *Mouride*. No terceiro *banner*, figurava a imagem de Ibrahima Fall, com alguns discípulos ao fundo (um dos raros registros fotográficos do líder religioso).

No final da tarde, um grande número de *Mourides* e convidados aguardavam, com ansiedade, na sala e em frente do prédio, a chegada do neto de Cheikh Fall. Ele foi recebido por um grande grupo na entrada do prédio e imediatamente cercado por *talibés* que o acompanharam cantando até a sala onde ele, após tomar o lugar que lhe havia sido preparado, deu início à *zyara*, dirigindo-se, inicialmente, de modo individual aos presentes. Após esse momento, o Cheikh *baye fall* proferiu um breve discurso em *Wolof*, sendo interrompido várias vezes por expressões feitas pelos presentes (cantos, breves discursos e episódios de *hāl*).

Figura 23 – Cheikh Dikall *Fall*, bisneto de Sheikh Ibrahima *Fall*

¹¹⁹ Essa parece ser uma prática em todos os eventos da *Mouridia*. Além de representar a estratégia de difusão do nome do fundador, é um meio de aproximar possíveis novos adeptos brasileiros.



Fonte: Gonçalves – Porto Alegre, 2018.

Os *baye fall* são figuras por vezes controversas interna e externamente à Confraria (AUDRAIN, 2004; VERNAZZANI, 2012). Entretanto, é a partir, também, da atividade do grupo *baye fall*, que a *Mouridia*, na diáspora, vem fazendo novos adeptos. Vê-se no Brasil, principalmente entre o grupo *baye fall*, o surgimento de brasileiros que se convertem ao Islã, atraídos pela simplicidade do estilo de vida propagado pelo grupo *baye fall*.¹²⁰ Os convertidos são uma minoria ínfima na constelação da comunidade *Mouride*, esmagadoramente formada por imigrantes

¹²⁰ De acordo com Ferreira (2009), “para os *muçulmanos* a expressão revertido significa aquele que retorna a Deus. O muçulmano considera que todos nascem muçulmanos, mas muitos se afastam de Deus, o retorno a Deus é chamado por eles de reversão. É revertido todo aquele que professa a *shahada*: —Não há Deus, se não Deus, e o profeta Muhammad é seu mensageiro”. Sendo assim a autora sustenta “a importância de se referendar o termo revertido/ reversão nos textos que tratam de fiéis que passaram a adotar a religião islâmica, porque o *conceito nativo evidencia o fato de que houve um retorno*, uma volta ao ponto de partida; em substituição, ao termo convertido (conversão), tão mais popularmente utilizado na Antropologia e Sociologia da Religião, mas que significa – o ato de passar dum grupo religioso para outro, dum para outra seita ou religião” (FERREIRA, 2009, grifo nosso). Apesar desse importante apontamento trazido por Ferreira (2009), mantém-se em neste trabalho o termo *convertido*, pois na linguagem nativa *Mouride* esse é o modo pelo qual eles fazem referência a pessoas tanto no Senegal como no caso por aqui analisado, que realizam um processo de integração à Confraria. É importante notar também como os novos fluxos migratórios onde há a presença de imigrantes islâmicos ou provenientes de países onde a cultura religiosa majoritária é islâmica, apresentam um novo desafio também aos pesquisadores desse campo, dado que esses grupos podem deslocar, por exemplo, aquilo que se poderia considerar como uma “linguagem nativa” dos “muçulmanos”. Como se observa, no caso *Mouride* há uma grande diversidade e modos de ser ou de se apresentar como mulçumano, sendo que a linguagem é uma grande oportunidade de colocar em relevo essas pluralidades.

senegaleses. Entretanto, são figuras presentes na comunidade e portadoras de grande poder simbólico em relação à noção de universalidade do caminho proposto por Bamba, assim como pelo poder de mobilização e proselitismo do grupo *baye fall*. Contudo, os brasileiros *baye fall*, assim como os conversos *Mourides* em geral, também enfrentam dificuldades internas de integração à comunidade religiosa. Especialmente o idioma (*Wolof* ou árabe) constitui uma barreira inicial para a integração à Confraria. Os momentos de oração, as reuniões e as interações via mídias sociais transcorrem quase que integralmente em *wolof* ou árabe, assim como as alocações dos líderes religiosos, que vêm periodicamente do Senegal visitar as *Dahiras* no Brasil. As *kassidas* deixadas por Cheikh Bamba, cuja récita é uma das práticas mais importantes para um *Mouride*, foram escritas totalmente em árabe, o que dificulta que os discípulos (as) brasileiros tenham acesso a essas fontes dadas pelo fundador.¹²¹

Visando contornar essas barreiras iniciais de integração, alguns convertidos, dão ênfase a signos externos (como vestimenta, alguns gestuais, objetos) e às normas de comportamento, que são tomadas com bastante austeridade pelos convertidos como forma de explicitar seu pertencimento ao grupo. A presença de brasileiros convertidos entre os *baye fall* aponta para o grande paradoxo da *différence*, que caracteriza os processos de aceitação/exclusão dos *baye fall*.

Embora o *mouridismo* possa ser caracterizado, em alguma medida, como um tipo de religiosidade étnica, a Confraria vem rompendo esse pressuposto, ao apresentar uma ampla capacidade de diálogo cultural e religioso nos locais onde se instalou. Sem entrar em confronto com os valores da cultura ocidentalizada brasileira, os *Mourides* têm articulado suas práticas como espaços de resistência à assimilação, mantendo, ao mesmo tempo, certa permeabilidade e elasticidade na inserção ao contexto local. Esta flexibilidade permitiu a aproximação e integração de indivíduos locais que, a partir das similaridades que as práticas *Mourides* apresentam com a cultura popular religiosa brasileira, manejam sentidos de pertença e identificação.

¹²¹ Embora isso represente também um desafio para muitos senegaleses mourides nativos, visto que parte deles não maneja o idioma árabe suficientemente para rezar o Alcorão.

4 MEMÓRIA COLETIVA E DIÁSPORA *MOURIDE*

Nos movimentos migratórios, a conservação e o compartilhamento de uma memória coletiva e um mito sobre a “pátria de origem” são elementos essenciais à constituição de um grupo, comunidade ou coletivo diaspórico (SAFRAN, 2001; COHEN, 2008; VERTOVEC, 2000, BRAH, 2011). Halbwachs (2003), em seu trabalho sobre a memória coletiva, postula alguns pontos que, para ele, eram importantes ao se analisar o problema da recordação e da localização das lembranças, a partir da referência a contextos sociais concretos, como ponto de partida para a reconstrução da memória.

De acordo com o autor, cada memória individual (ou a pluralidade de memórias individuais, que integram a memória coletiva) é “um ponto de vista sobre a memória coletiva, e este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que este mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes” (HALBWACHS, 2003, p. 69). Em segundo lugar, toda memória é do presente, ou, toda memória é um tipo de representação do passado que depende, para isso, do momento presente, do contexto onde ocorre a lembrança do fato ou evento passado. Por fim, para Halbwachs, a memória é também espacial. O autor afirma que “não há memória coletiva, que não aconteça em um contexto espacial” (HALBWACHS, 2003, p. 170).

Ao discorrer sobre o compartilhamento da memória coletiva, como uma das características da formação diaspórica *Mouride*, no caso empírico analisado, leva-se em conta os aspectos da “presentificação” e da espacialização da memória coletiva, como elementos importantes, a partir dos quais os *Mourides*, em Caxias do Sul, elaboraram a memória coletiva do grupo na diáspora.

Nesse sentido, pode-se afirmar que as “múltiplas viagens” que formam a diáspora *Mouride* configuram o que Brah (2011) descreve como “confluência de narrações” na qual “se vive, se revive, se produz, se reproduz e se transforma através da memória individual e coletiva e da rememoração” (BRAH, 2011, p. 214). A comunidade *Mouride* torna-se, então, também uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2008), a partir do momento em que “se imagina de diferentes formas e sob diferentes circunstâncias históricas, dentro desta confluência de narrações” (BRAH, 2011, p. 215). A comunidade religiosa *Mouride* imaginada se configura através de uma constante narração sobre sua origem, das linguagens religiosas, do

mito de criação do grupo e das práticas que tornam a memória vivida presente. Assim como em outras formações diaspóricas, essa comunidade imaginada não é uma forma fixa, mas, como afirma Brah (2011), “se constitui dentro do crisol da materialidade da vida diária, nas histórias cotidianas”, que eles se contam individual e coletivamente (BRAH, 2011, p. 215).

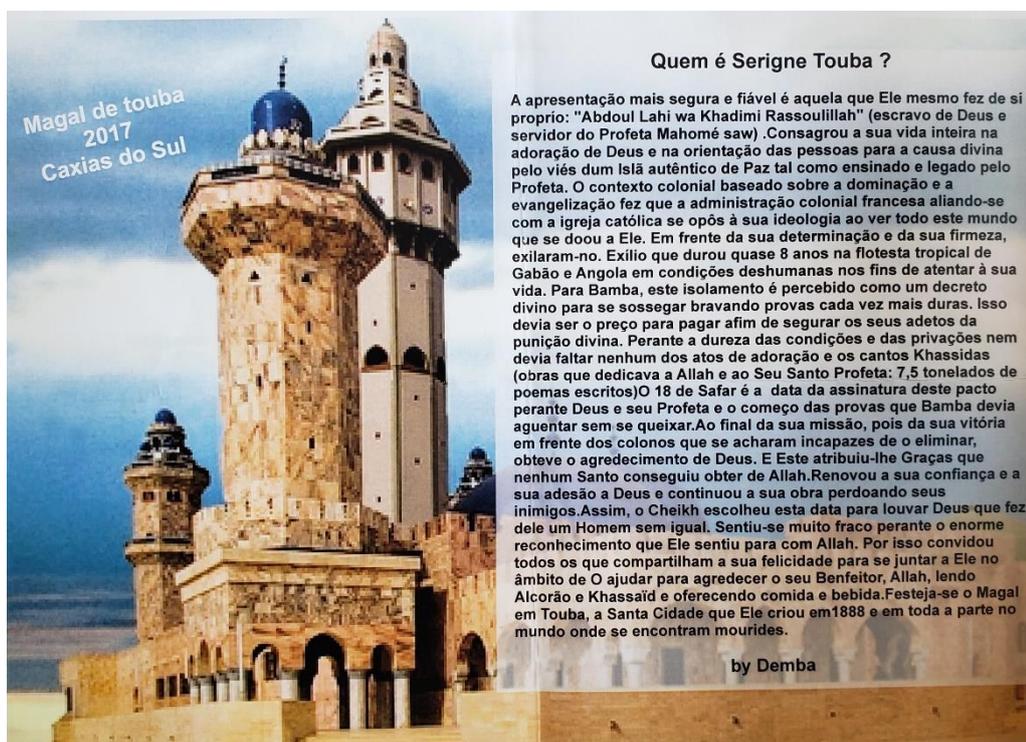
No “cadinho” da formação diaspórica *Mouride*, identificaram-se alguns elementos que fazem parte da memória coletiva elaborada pelo grupo no contexto brasileiro. Nesse sentido, dedica-se a análise àqueles aspectos que, a partir do trabalho de campo, foram considerados importantes para identificar a elaboração, o acesso e/ou a mobilização que os *Mourides* realizam da memória coletivo-compartilhada como grupo na cidade e que contribuíram para que esses indivíduos assumissem os contornos de uma diáspora religiosa no contexto analisado. Para tanto, em um primeiro momento, aponta-se para o mito de origem do grupo religioso, centrado na figura do fundador da Confraria, Cheikh Ahmadou Bamba, e nas circunstâncias nas quais ele fundou o grupo, que são marcadas pelo contexto do exílio do fundador. O mito de origem da Confraria *Mouride* perpassa uma diversidade de práticas religiosas, que são elementos importantes na configuração da memória do grupo que se constituiu no Brasil.

A lembrança de quem são e das circunstâncias pelas quais a ordem se instituiu no Senegal é constantemente rememorada e resignificada no contexto do movimento de imigração para o Brasil, atribuindo forma e identidade ao grupo religioso disperso. Sendo assim, as formas de organização e as práticas religiosas mourides constituem um conjunto que remete aos modos pelos quais a comunidade *Mouride* no Brasil se imagina como um grupo disperso. A formação das *Dahiras* e a constituição de espaços de oração específicos da Confraria, nominados de “Casas”, que em geral levam o nome do fundador do grupo (por exemplo, “Casa de Bamba”), são identificados como modos de organização da Confraria em Caxias do Sul (mas também em outros contextos brasileiros), que não somente servem como um espaço de articulação da vida prática do grupo, ou aos interesses mais imediatos dos adeptos, mas são formas de mobilizar os *Mourides* dispersos em torno de uma ideia de pertencimento comum a uma grande comunidade espalhada pelo mundo, com um centro comum representado pela cidade de Touba, capital religiosa *Mouride* no Senegal.

4.1 MEMÓRIAS DO EXÍLIO E O MITO DE ORIGEM *MOURIDE*

“O místico fala a linguagem imaginativa da visão, símbolo e mito, através da qual podemos expressar verdades além do alcance da teologia formal” (TRIMINGHAM, 1998, p. 138).

Figura 24 – Folheto de divulgação



Fonte: *Dahira Nouru Darayni* (2017).

O texto do material acima foi elaborado pela equipe de comunicação do grupo *Mouride* de Caxias do Sul, que organizou a celebração do Gran *Magal* em 2017, com a finalidade de ser distribuído aos brasileiros que participaram do evento. Na breve descrição formulada e impressa pelos *Mourides*, vê-se retratado, por outras palavras, o mito de origem da Confraria, ou melhor, o modo pelo qual esse grupo representa seu surgimento e que se teve a oportunidade de ouvir inúmeras vezes, tanto nas entrevistas individuais, como em conversas informais e em eventos públicos da Confraria. A pergunta inicial: “Quem é *Serigne Touba*?”¹²² introduz o principal protagonista do mito *Mouride*. As circunstâncias nas quais o fundador recebe a inspiração divina para criar um “caminho” envolvem, dentre outras, a

¹²² A designação de *Serigne* é modo pelo qual os *Mourides* denominam o próprio fundador da Confraria, mas também aqueles seus descendentes que se tornaram figuras públicas admiradas por sua ascendência, pelo poder de sua *baraka*, mesmo após a morte, ou ainda pelo grau de conhecimento e representatividade que alcançaram como portadores da *baraka* de Cheikh Amadou Bamba, o *Serigne Touba*.

experiência fundamental do exílio, tornada pedra de toque do caminho *Mouride* e que os diferenciou de outras vias *sufis* que lhe eram contemporâneas ao seu surgimento.

Nas narrativas dos *Mourides*, observa-se a efabulação da imagem de Cheikh Ahmadou Bamba “*Abdoul Lahi wa Khadimi Rassoulillah*”: “escravo de Deus e servidor do profeta Mohammad”.¹²³ Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke (1850-1927) era filho de um *qâdi* (juiz muçulmano) do Cayor¹²⁴ (antigo reino *Wolof*) e próximo dos *damel* (soberanos) do Baol¹²⁵ (antigo reino *wolof/serer*), do Cayor e da aristocracia *Wolof*. Sua mãe, Diarra Bousso, pertencia a uma prestigiada família de marabutos¹²⁶ (DIAS, 2007; SY, 1969). Os exílios a que foi submetido Cheikh Bamba foram o resultado da tensão com a administração colonial, que via na crescente popularidade de Bamba uma grave ameaça, visto que o líder religioso demonstrava resistência em acatar as restrições impostas pela administração colonial sobre as práticas religiosas locais. O clímax da tensão entre Cheikh Bamba e a administração colonial ocorreu, de acordo com um informante, quando esse foi chamado, junto com outros líderes religiosos islâmicos pela administração colonial, para ser convocado a suspender algumas das suas práticas religiosas públicas, que deveriam, então, ser reservadas ao âmbito privado da vida. A noção de que houve uma oposição de Cheikh Bamba às normativas da administração colonial são recorrentes nas

¹²³ De acordo com Dias (2007), “considerando-se ele próprio como um *Kahadim Rasul Allah* (‘servidor do enviado de Deus’) e afirmando ter tido, na mesma idade em que Maomé recebeu as primeiras revelações, a visão do anjo Gabriel que lhe ordenou a construção de uma nova via (confraria) e recebido do próprio Maomé o *wird* da confraria, estes poemas são hoje em dia recitados quotidianamente pelos membros da confraria e constituem, com a efabulação da sua vida, o núcleo central da doutrina da *mouridiyya*” (DIAS, 2007, p. 2).

¹²⁴ O reino *Wolof* do Cayor (1549-1879) foi um dos maiores e mais poderosos reinos africanos daquela região. Em 1868, foi anexado ao território colonial pelo então governador Louis Faidherbe. Entretanto, o reino restabeleceu sua independência em 1871, resistindo às investidas da administração colonial até 1879, quando então a França invadiu e anexou novamente este território, sendo que o reino foi totalmente extinto em 1886. Uma das grandes figuras na resistência armada contra o estado francês foi Lat Dior, que havia se convertido ao Islã em 1861. Ele foi morto em uma das últimas batalhas pela manutenção da independência do reino Cayor.

¹²⁵ O reino Baol (1555-1879) localizava-se no que hoje compreende a região mais ao centro do Senegal, sendo sua capital a cidade de Diourbel. O reino abrangia o território que se estendia a leste do oceano até a capital e incluía as cidades de Touba e Mbacke. Estava ao sul do reino do Cayor e ao norte do reino de Sine. Etnicamente estava formado por grupos *Wolof* e *serer*. A invasão francesa a este reino iniciou em 1859, sendo que o controle completo ocorreu 1895.

¹²⁶ Segundo Dias (2007), Ahmadou Bamba foi educado com uma sólida formação religiosa, como era corrente na época nas famílias de letrados, passando por vários anos em importantes centros religiosos da Qadiriya, especialmente no de uma família de eruditos muçulmanos de Saint-Louis, os *Bu-el Mogada*, e em Trarza (Mauritânia), no centro de estudos dos *Siddyya Abyayri* onde foi iniciado na Confraria dos *qadri* (DIAS, 2007; BABOU, 2007).

narrativas *Mourides*, como se observa na alocação feita por um líder mouride na edição de 2017 da celebração do *Magal* em Caxias do Sul-RS.

Naquele tempo que o Senegal não tinha independência ele (Cheikh Bamba) ele era uma pessoa que juntava as pessoas para ensinar a arábia, nossa religião, porque a gente sabe que lá no Senegal, 95% é muçulmano, então maioria de nós aprender arábia, e aquele tempo que nós não temos independência, ele estava juntando umas pessoas para ensinar arábia, e aquele tempo, as pessoas que governavam o Senegal, as pessoas da França, não deixava ninguém dessas pessoas juntar para ensinar árabe, porque eles achavam que essas pessoas estavam juntando para fazer uma guerra contra eles. (Caderno de Anotações – Caxias do Sul, 2017).

Nas narrativas *Mourides*, Cheikh Bamba foi o único que se opôs à imposição da administração colonial, fato que também é tomado como um ponto importante da diferenciação de Cheikh Bamba em relação a outros líderes religiosos que lhe foram contemporâneos naquele contexto. De acordo com um informante, o Cheikh teria continuado a “juntar as pessoas para aprender árabe e fazer a religião”, o que foi interpretado pela administração colonial como um ato de insurreição. Em 1886, Ahmadou Bamba havia criado, com a colaboração de alguns discípulos do seu pai, uma comunidade religiosa que buscava distanciar-se da política de colaboração da confraria *qadriyya* com a administração colonial, assim como, progressivamente, tornar-se independente daquela (DIAS, 2007).

A comunidade, de base *wolof* (membros da aristocracia, antigos guerreiros, camponeses, descendentes das classes servis, antigos escravos), à semelhança da *qadriyya* senegalesa na época dirigida por Bou Kounta (c.1850-1914), associará rapidamente à componente religiosa a económica e reunirá, já no início dos anos 1890, várias centenas de membros, na sua maioria implicados no cultivo, em grandes extensões, de amendoim (DIAS, 2007, p. 1).

De acordo com um informante, a represália à resistência de Bamba veio com o envio do líder religioso ao exílio: *“Durante esses tempos aconteceu muita coisa, e ele foi levado fora do Senegal. Faz sete anos, lá fora”*. No texto divulgado no *Magal*, lê-se que, junto com a administração colonial, é identificada, também, uma minoria católica apontada como aliada dos administradores franceses no processo de envio ao exílio de Cheikh Bamba:

O contexto colonial baseado sobre a dominação e a evangelização fez que a administração colonial francesa se aliando com a igreja católica se opôs à sua ideologia ao ver todo este mundo que se doou a Ele. Em frente da sua determinação e da sua firmeza, exilaram-no (Caderno de Anotações, Caxias do Sul, 2017).

O desgaste da relação de Ahmadou Bamba e de sua confraria com a administração colonial, por causa de sua oposição crítica/pacifista frente ao governo local, resultou na sua deportação para Mayombe, no Gabão (1895 a 1902), no exílio em Trarza (1903 a 1907); na prisão residencial em Chèyène, Jolof (1907 a 1912) e em Diourbel (1912 a 1915). A deportação e o exílio de Bamba originaram inúmeros relatos e histórias, que formam algumas memórias compartilhadas pelos *Mourides* na diáspora do exílio. Também é do período do exílio que emergem as memórias sobre muitos milagres e acontecimentos extraordinários atribuídos a Cheikh Bamba, que contribuíram para a elaboração da imagem de santidade popularizada do Cheikh. Os relatos sobre o exílio são frequentemente rememorados pelos *Mourides* em Caxias do Sul, conforme se observa, por exemplo, na descrição de Samba, um *Mouride* residente no município e que compunha o primeiro grupo de imigrantes senegaleses que se fixou na cidade. De acordo com Samba,

eles pegaram Cheikh Ahmadou Bamba, e o enviaram para o exílio, primeiro na Mauritânia e depois no Gabão. Ele não ofereceu resistência em cumprir sua punição pela fidelidade a Deus e à religião. Ele disse à família, amigos e discípulos que iria para o exílio para que um dia todos os muçulmanos pudessem ser livres para viver sua crença num único Deus e no seu enviado Mohammad. No exílio foi privado do convívio com sua família e submetido a muitas provações: foi colocado em uma panela com fogo para morrer, mas Cheikh Amadou Bamba não queimou, pois Deus não permitiu; Eles o colocaram junto com animais selvagens para ser devorado, mas os animais em vez de machucá-lo dormiram sob seus pés; estando em um navio ele foi proibido de fazer a salat, então Deus permitiu que ele caminhasse sob o mar onde estendeu seu tapete para fazer as orações. Mesmo estando no exílio e sob constante vigilância da administração colonial ele tinha muitos discípulos que continuaram a segui-lo. Passava o tempo rezando, orientando e escrevendo hinos de amor a Deus. Todos vão amá-lo porque ele orientava na fé, ele representava o profeta Mohammad na terra (Entrevista Samba, Caxias do Sul, 2016).

A imagem de Cheikh Bamba sendo colocado junto de animais selvagens integra as narrativas populares sobre o santo também no Senegal. Nesse sentido,

Schimmel (1975) recorda que as histórias e lendas em torno da relação dos santos sufistas com animais e outras criaturas não são exclusivas de uma única tradição religiosa. De acordo com a autora,

os livros posteriores sobre santos muçulmanos, [...], abundam com histórias – semelhantes às lendas dos santos cristãos medievais e os numerosos contos budistas – que mostram a relação calorosa e agradável entre o homem de Deus e os animais. Várias miniaturas indianas e persas mostram o santo dormindo ou sentado entre as bestas, os leões domados e obedientes, os pássaros ao seu serviço, a gazela tímida conversando com ele. Para o místico muçulmano, essa estreita relação com o mundo animal não é nada extraordinária, uma vez que toda criatura louva a Deus com sua própria voz e aquele que purificou sua alma entende o louvor e pode se juntar a eles. Uma vez que o místico subjugou o "cão de alma inferior", cada criatura torna-se obediente a ele. Ele pode, então, santificar um cão por um mero olhar (N 419); até os sapos podem falar com ele, e o crocodilo, com lágrimas nos olhos, está disposto a entregar sua presa a ele. O santo consideraria um grave revés na jornada espiritual se os animais se calassem e vissem nele "outra coisa", para que ele se arrependesse. Não só animais, mas plantas e pedras, também, obedecem ao amigo de Deus (SCHIMMEL, 1975, p. 207-208).

Imagens de Cheikh Ahmadou Bamba, pacificando animais ferozes ou rezando sobre o mar, de acordo com Samudio (2008), foram inicialmente registradas em vitrais de modo quase subversivo pelos seguidores de Bamba e, posteriormente à sua morte, serviram para ilustrar aos novos adeptos à vida de santidade de seu fundador (SAMUDIO, 2008).

Figura 25 – Pintura em vitral que retrata o milagre de Cheikh Ahmadou Bamba acalmando um leão feroz durante seu exílio



Fonte: Fowler Museum of Cultural History, UCLA. Disponível em: <http://www.fowler.ucla.edu/paradise/main001.htm>. Acesso em: 8 jun. 2019.

A imagem do exílio como um forte componente de elaboração do mito de fundação da Confraria, que tem por protagonista principal seu fundador Cheikh Bamba, ganhou, contemporaneamente, expressões populares nos grandes centros urbanos, como, por exemplo, em Dakar,

Figura 26 – Imagem de Bamba e Cheikh Ibra estampadas pelo artista em um muro, em Dakar



Fonte: Disponível em: <http://lynnecooneydakarculture.blogspot.com/>. Acesso em: 16 jan. 2020.

Aliados à imagem do exílio, observam-se relatos sobre o retorno, que possui uma força simbólica importante também na diáspora *Mouride*. Foi no retorno que o Cheikh estabeleceu o “local sagrado” de Touba, como um marco da experiência do exílio para os adeptos da confraria. De fato, o retorno de Bamba foi marcado pela fundação da cidade de Touba, geograficamente localizada como um território independente da administração colonial (SY, 1969). O fim do exílio também representou, de modo simbólico, o fim da “clandestinidade” que pairava sobre seus adeptos que, naquele período, eram como discípulos de um mestre expulso e sem pátria. Bamba tornou-se, para eles, aquele que possibilitou a todos, seguidores ou não, a liberdade religiosa que era ameaçada por forças externas. As memórias sobre esses acontecimentos também são elaboradas pelos *Mourides* em Caxias do Sul. De acordo com dois informantes,

quando ele voltou do exílio foi uma Grande festa. Ele escolheu um lugar para construir uma cidade, a cidade de Touba. Hoje a África tem sua independência, o Senegal tem sua independência dos colonizadores graças a Cheikh Ahmadou Bamba! Hoje ele tem muitos seguidores e sua mensagem de que só há um único Deus

chegou a todos os lugares do mundo (Entrevista Samba, 2016, Caxias do Sul).

E esse dia que estamos comemorando, o dia que ele voltou para o Senegal. E nós lá no Senegal dizemos que foi ele que comprou nossa liberdade. O dia que ele voltou todos nós sentimos que Deus é poder, porque ele nunca se importou com nada na vida, sempre se importou por Deus, ele sempre se isolava no mundo, [...] ele sempre se importou para afirmar que Deus é único. Então essa volta que ele fez pro Senegal, desde aquele dia a gente sempre tá comemorando isso (Lahat, Caderno de Anotações, 2018)

De acordo com Dias (2007), as sanções ao fundador do *Mouridismo* só cessaram após este ter liberado os seguidores da Confraria para participar com o governo francês, no combate aos alemães no período da Primeira Guerra Mundial (Força Expedicionária Senegalesa). Para O'brien (1975), a contribuição econômica, proveniente do cultivo de amplas regiões de amendoim, que a confraria prestou ao denominado Fundo de Socorro francês, no período pós-guerra, gerou fortes constrangimentos no que se refere à continuidade das perseguições e punições por parte da administração colonial a Ahmadou Bamba que, então, já gozava de forte poder e prestígio internos. O exílio a que foi submetido representa um choque inicial da confraria com a administração colonial. Gradativamente, essa relação passou a colaborativa e eficiente, garantindo tanto os interesses das elites locais quanto da própria administração francesa, que perdurou muito depois da independência do país, em 1960 (O'BRIEN, 1975).

O mito *Mouride* encontra seu protagonista em um homem: Cheikh Ahmadou Bamba, na sua saga do “exílio”: o Caminho, e no seu lugar sagrado: Touba. Cheikh Bamba, o exílio e o retorno à cidade de Touba formam o tripé que sustenta a elaboração do Caminho da fé *Mouride*. A fidelidade de Cheikh Bamba, sua resistência pacífica e redenção a partir do exílio e a sacralização da cidade de Touba são também os elementos em torno dos quais os *Mourides* da diáspora elaboraram a imagem de uma comunidade dispersa.

De acordo com Pace (2005, p. 48), um novo sistema religioso, “se funda sobre o poder da memória”. Aqueles que formaram os primeiros círculos de discípulos, incluídos, de modo particular, os familiares mais próximos do Cheikh, construíram, sobre a memória do exílio e retorno de Bamba, assim como da imagem de Touba como um território sagrado, a base sobre a qual se constituiu e expandiu a Confraria. Cheikh Ibrahima Fall, um de seus discípulos mais próximos, foi um dos

mais importantes pivôs desse processo. Descrito como “aristocrata”, “louco”, “trabalhador”, Ibra *Fall*, durante os exílios de Bamba, foi o mais sagaz de seus propagadores, sobretudo entre as camadas mais vulneráveis da população de etnia *Wolof* e *Serer*, a quem ofertava, além da liderança religiosa na “senda reta”, um caminho também concreto de superação da pobreza e das dificuldades econômicas, por meio da organização e mobilização da população rural, em estruturas de trabalho de cultivo da terra, ancoradas no pertencimento religioso (*Daara*).

Ao longo do período colonial, os arranjos institucionais tradicionais (reinos) foram extintos e/ou cooptados pelos modos organizativos implementados pelo poder colonial que instituiu, por exemplo, modos de produção baseados no modelo europeu, assim como centralizou a administração valendo-se de aparatos burocratizados. Ao mesmo tempo, o modelo colonial, na medida em que não contemplava os anseios da população em geral, criou um vácuo que possibilitou a emergência de modelos organizativos assentados em estruturas religiosas (O'BRIEN, 2008). Nesse sentido, a *Mouridia*, no Senegal, emergiu como um catalizador para a implementação de arranjos institucionais capazes de acomodar os diversos interesses que entraram em jogo no período pré-independência, sobretudo no atendimento a uma população desgastada pelo pesado processo de expropriação material e humana e carente de lideranças que pudessem conduzir não apenas à estabilidade política, mas também moral, inscrevendo, no novo modelo social, as reivindicações de reconhecimento de uma longa tradição cultural e religiosa, que fora desautorizada no período colonial e, ao mesmo tempo, incorporando os ganhos que poderiam advir do nascente projeto de construção de um Estado Nacional moderno.

A memória sobre as circunstâncias de fundação da confraria se mescla à memória de constituição do próprio Estado Nacional senegalês independente. A transição do sistema colonial ao Estado Nacional, no Senegal e no continente africano, de modo geral, foi profundamente marcada por relações assimétricas de poder. Sobretudo, a superação do regime colonial ocorreu em meio a dolorosas transições internas e regionais, configurando-se em mudanças sociais, que conduziram ao reconhecimento e ao estabelecimento de um Estado independente na década de 60.¹²⁷ Pode-se dizer que o surgimento da *mouridia* no Senegal integra

¹²⁷ No caso da formação do Estado senegalês, participaram ativamente no processo de construção de uma identidade nacional duas proeminentes figuras: Leopold Segnor (1906, Joal-Fadiout, Senegal

parte de um processo de “revisão e reapropriação cultural” (HALL, 2003, p. x) particular do período, no qual a Confraria se estabeleceu e, grosso modo, foi crescendo *pari passu*, com a formação do Senegal independente, no qual as dinâmicas religiosas tomaram parte importante na construção e consolidação de um projeto de um Estado Nacional (O'BRIEN, 1975).

A confraria *Mouride* se diferenciou de outras vias à medida que passou a compor, nos processos de mudança que levaram à independência na primeira década do século XX, dinâmicas que plasmaram uma cultura nacional integrada à memória coletiva da resistência religiosa. Os senegaleses “exilados” na diáspora inserem sua experiência religiosa projetada como uma comunidade imaginada expatriada, mas cujo centro está muito bem-definido pela cidade sagrada *Mouride* de Touba.

4.2 TOUBA: CIDADE DA MEMÓRIA

De Touba a Marselha, “cidade da memória” das migrações mouride, os taalibé transportaram e “reimaginaram” sua religião, eles se tornaram os empreendedores de sua religião na migração. Os símbolos, os mitos, os ritos, os milagres, a baraka, nos quais se baseiam os comportamentos religiosos na migração, nos dão primeiro a ver uma religião vivida (EBIN, 2003, p. 162).

A imagem de Touba é frequentemente mobilizada pelos informantes. De fato, Touba é a cidade da memória do exílio e retorno do fundador da ordem. Fundada em 1887 por Cheikh Amadou Bamba, Touba localiza-se a cerca de 90km da capital Dakar, na região de Diourbel. Em 2014, por convite de um grupo *Mouride* de Caxias do Sul, tive a oportunidade de conhecer a cidade sagrada *Mouride*. Foi da pequena Khombole, na região de Thiés, que o grupo se dirigiu a Touba. O informante, um senegalês *Mouride*, que residia no Brasil há cinco anos, estava ansioso para visitar a grande mesquita que forma o coração sagrado da cidade. Dawa, uma das irmãs do informante Lahat, acompanhou o grupo na visita.

Na saída de Khombole, ela recomendou que se levasse na mochila um lenço para cobrir a cabeça, para que, ao chegar à cidade, pudéssemos entrar nos espaços permitidos da grande mesquita de Touba. No caminho, passamos por inúmeras *villages* que compunham o cenário rural da região do vale do amendoim. O

– 2001, Verson, França) e Cheikh Anta Diop (1923, Thieytou – 1986, Dakar, Senegal). É interessante também articular aqui a participação da intelectualidade “nativa” que, de acordo com Anderson (2008), tiveram um papel ativo nas independências na África francófona a partir dos quadros formados na “Eccole Normal Willian Ponty de Goree”. Em Goré no prédio onde de 1913 a 1937 funcionou a primeira escola de nível superior da OAF é possível ver placa indicando que ali foram formados os primeiros “quadros negros da OAF” chamados de “Pontins”.

movimento dos ônibus, carros, caminhões e veículos de tração animal indicava que nos aproximávamos de um dos mais importantes centros da região de Diourbel. Os ônibus característicos (coloridos, enfeitados e cobertos por inscrições religiosas em *Wolof* ou árabe) passavam por nós lotados de passageiros. No caminho, vimos muitas famílias que se deslocavam também em charretes puxadas por animais, carregando alimentos, feno, material de construção. Havia também na estrada um forte fluxo de grandes caminhões, muitos enfeitados com fitas coloridas e com frases que aludiam ao pertencimento religioso *Mouride*, assim como indicavam a procedência dos mantimentos destinados à festa do *Gran Magal* que estava se aproximando.

Em um desses caminhões, observamos um grande letreiro: “*Bamba feet. Bamba pour toute*”, expressão *Mouride* que alude ao fundador da Confraria, significando “Bamba para todos”. A circulação de pessoas e meios de transporte, as faixas escritas em pequenas barracas, onde vendiam alimentos, frutas e pequenos animais, também nos indicava que estávamos no espaço geográfico denominado “terra de Bamba” ou “país dos *Mourides*”. Sobretudo, no período que antecede ao *Gran Magal*, era intenso o movimento de caminhões com suprimentos para festa, que chegavam pelas mãos de líderes religiosos *Mourides* como oferta e signo de generosidade, principalmente daqueles que gozavam de poder aquisitivo. O volume das ofertas de suprimentos (carne, cereais, etc.) para a celebração também indica o prestígio que goza normalmente o marabuto que os envia, assim como o número de *talibes* a ele vinculados. As generosas doações para a festa manifestam, também, o nível de engajamento dos doadores com o califado *Mouride*, representado pelo Califa de Touba.

Figura 27 – Caminhão com suprimentos para a celebração do Gran Magal de Touba



Fonte: Acervo de Gonçalves – Senegal, 2014.

Ao nos aproximar da cidade, essa se anuncia a distância pelos minaretes da sua grande mesquita. Na entrada de Touba, um grande pórtico demarca a fronteira entre o espaço mundano e o espaço sagrado. Segundo um informante *Mouride*, nem sempre foi assim: “Uma vez as pessoas não respeitavam os locais na cidade”. A proibição de fumar ou circularem bebidas alcoólicas na cidade foi instituída pelo Califa Abdou Lahad (1968-1989), assim como a proibição dos jogos de azar, do futebol e de cinemas, dentro dos limites do *status* especial atribuído à cidade (GUEYE, 2002). Atualmente, a partir dos pontos de delimitação física da cidade, se aplicam as proibições e sanções próprias ao lugar, tomado como sagrado pelos *Mourides*. Em linha reta ao pórtico, observamos que se erguia a imponente Mesquita de Touba com seus minaretes, no contexto de nossa visita em processo de reforma e construção de um sétimo minarete.

Figura 28 – Pórtico de entrada da cidade de Touba



Fonte: Acervo de Gonçalves – Touba, Senegal, 2014.

Duas vias, separadas por um canteiro central, conduziam ao templo. No canteiro central, entre as vias, era possível observar uma série de cartazes com publicidade de empresas que possuíam serviços e produtos comercializados no país, tais como a financeira *Western Union* e a empresa de telefonia móvel *Orange*. O evento também era um espaço de publicidade para fabricantes, como o grupo Coca-Cola que, em um grande pôster, desejava aos peregrinos “Um bom *Magal*”. Nas laterais das vias e no canteiro central, havia uma movimentação de pessoas (vendedores, visitantes, religiosos, funcionários e voluntários da mesquita). Naquele momento, não se notava ainda a presença expressiva de estrangeiros, que se torna mais comum nos dias da festa. Nos postes de iluminação próximos à mesquita, estavam dispostos vários *banners*, onde se observava uma bricolagem com a imagem do rosto de Bamba e a foto do então *Gran khalipha* geral Mouride.

Nos portões de entrada da mesquita, os visitantes eram convidados a retirar os calçados. O pátio externo à mesquita era coberto por mármore branco. A partir desse ponto, só era possível circular com os pés descalços. A partir dali, também as mulheres deviam cobrir a cabeça (obrigatoriamente os cabelos) com o véu, ou lenço, independentemente de serem visitantes muçulmanas ou não. Os visitantes,

sobretudo os não residentes da cidade, eram acolhidos na entrada do portão de acesso à Mesquita por guias (a maioria poliglota) que, voluntariamente, se ofereciam para conduzi-los pelos espaços sagrados.

Figura 29 – Portão central de acesso à mesquita



Fonte: Acervo de Gonçalves – Touba, Senegal, 2014.

O interior da mesquita havia sido cuidadosamente ornado com uma infinidade de ladrilhos e azulejos coloridos, de diferentes formatos e tamanhos, compondo um conjunto de mosaicos, que se assemelhavam a obras de arte.

A arquitetura árabe, com toda a beleza de seu conjunto de cores e formas, criava ambientes de onde se podia ver o minarete principal da mesquita de diferentes ângulos. Lahat, nosso guia e informante na viagem, apontou para o grande minarete e nos explicou que ele havia sido nomeado como *Lamp Fall*, aludindo à Cheikh Ibrahima *Fall*, considerado pelos *Mourides* como “a Lâmpada” do caminho inaugurado por Cheikh Bamba. A estrutura foi projetada para que sob todos os ângulos do prédio, o peregrino pudesse ver o grande minarete em diferentes pontos da peregrinação pelo interior do templo.

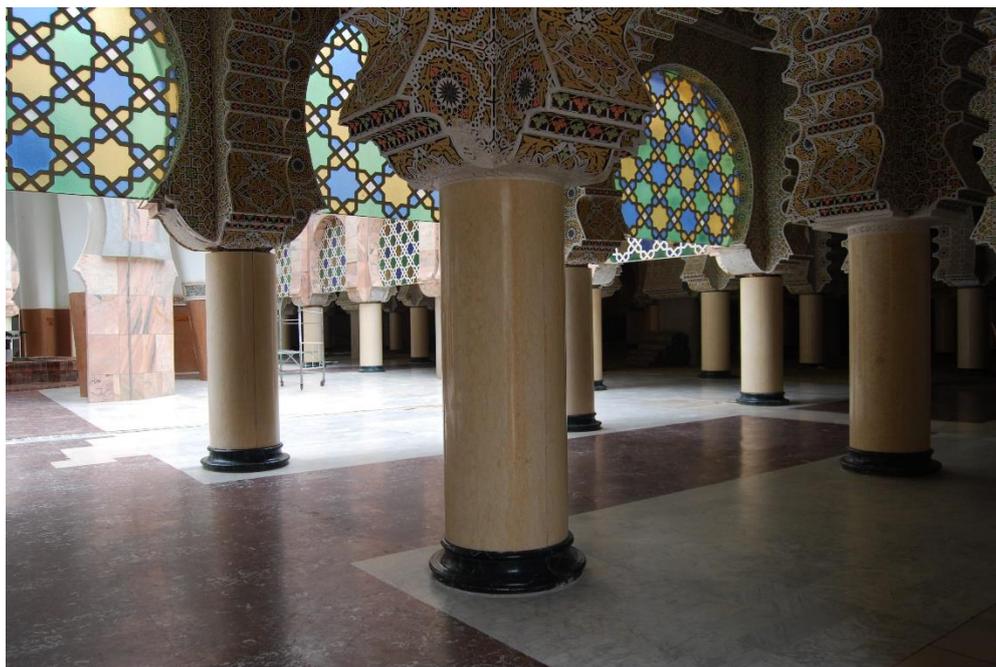
Figura 30 – Ângulo onde se vê o minarete central



Fonte: Acervo de Gonçalves – Touba, Senegal, 2014.

A mesquita também possui uma série de ambientes “vagos” que, na mística *sufi*, detém um forte valor simbólico, que alude ao esvaziamento interior das coisas tomadas como mundanas, para que esses espaços sejam habitados pelo sagrado. Os espaços das abluções para homens e mulheres encontravam-se em lugares diferentes. Na entrada de cada setor da mesquita, havia seguranças uniformizados e identificados. De acordo com nosso informante, eram pessoas voluntárias que dedicavam parte de seu tempo para fazer esse trabalho, assim como aquelas pessoas que cuidavam da limpeza do ambiente que, naquele período, estava sendo cuidadosamente preparado para a acolhida dos peregrinos que acorreriam à cidade para a celebração do *Gran Magal*.

Figura 31 – Espaços do interior da mesquita de Touba



Fonte: Acervo de Gonçalves – Senegal, 2014.

A mesquita vem sendo constantemente aprimorada também com a contribuição dos *Mourides* emigrados. Em um espaço lateral, notou-se que havia um material ainda preservado em caixas, oriundo da Itália. As doações de material provenientes do Exterior, que são enviadas por adeptos *Mourides* espalhados pelo mundo, como caixas de mármore que se viu, são frequentes, assim como remessas de material destinado à manutenção da cidade.

Na mesquita, encontram-se mausoléus, onde estão sepultados os filhos de Cheikh Bamba que, no processo de sucessão do fundador, desempenharam a função de Califa da Confraria, como o túmulo de Cheikh *Serigne* Falillou, que exerceu a função de Califa, no período de 1945 a 1968, e que recebe, constantemente, muitos peregrinos.

Figura 32 – Mausoléu de *Serigne Falillou* no interior da mesquita de Touba

Fonte: Acervo de Gonçalves – Senegal, 2014.

Cheikh Falillou era um dos filhos mais populares do fundador da Confraria a exercer a função de Califa. Sua linhagem marabútica possui um grande peso na configuração da diáspora *Mouride* também no Brasil. Seu túmulo em Touba é um dos mais visitados da mesquita. O túmulo do fundador da Confraria também estava localizado no interior da mesquita, em lugar reservado. Na ocasião de nossa visita, o espaço não estava aberto à visita.

No espaço externo da Mesquita, visitou-se a Biblioteca de Touba (*Bibliothèque de Cheikh Alkhadim Mbacke*), onde há um grande acervo de livros escritos por Bamba ou a ele dedicados. A biblioteca também configurava um espaço físico dentro da cidade no qual a memória do fundador da confraria estava registrada em centenas de documentos físicos escritos. A instituição foi fundada em 1977, pelo então Califa-Geral *Mouride* Cheikh Abdoul Lahad Mbacke, que esteve à frente do califado, no período de 1968 a 1989. A biblioteca estava organizada por sessões (ciências sociais, medicina, etc.). Um grande quadro, com a representação de uma linha de parentesco entre o fundador do mouridismo e alguns dignitários da Confraria *Tidiane*, estava exposto no corredor de entrada do local onde estavam

armazenadas as obras. Acompanhados pelo bibliotecário, andamos por entre o acervo que reunia obras variadas, boa parte em árabe.

Figura 33 – Biblioteca da cidade de Touba



Fonte: Acervo de Gonçalves – Senegal, 2014.

A configuração espacial, os símbolos, os encontros, os locais sagrados, o conjunto de significados que conformam a cidade de Touba a tornam, além de uma cidade religiosa, geograficamente localizada, um ponto de encontro dos *Mourides* dispersos pela migração.

De acordo com Metcalf (1996), “apesar do estilo de vida altamente móvel e dos muitos anos no Exterior, o ponto de orientação dos *Mourides* é Touba, o local da Mesquita onde está enterrado Amadu Bamba” (METCALF, 1996, p. 32). A cidade da memória é simbolicamente transportada pelos *Mourides* em Caxias do Sul nas suas narrativas sobre o retorno à cidade sagrada. Na diáspora, a memória coletiva sobre o exílio, o retorno e a cidade de Touba são mobilizados de modo particular, através da constituição de tempos, espaços e estruturas, como, por exemplo, as *Dahiras*, a casa de oração que carrega o nome do fundador Cheikh Ahmadou Bamba.

Apontados os aspectos que compõem o mito de origem da Confraria, elaborado e ressignificado nas narrativas da diáspora, a seguir, e sem a pretensão

de esgotar nenhuma das práticas e vivências *Mourides*, dentro do quadro de relação com a tradição sufista, apontadas neste trabalho, iremos reter dessas práticas os aspectos que nos informam sobre a elaboração de uma memória coletiva compartilhada e que contribuíram para a formação do grupo em Caxias do Sul. Nesse contexto, são abordados aspectos das estruturas (*Dahira* e Casa Cheikh Ahmadou Bamba) constituídas pelos *Mourides* na cidade como espaços de encontro e de elaboração da memória coletiva dos indivíduos. Também, nessa mesma linha, algumas das práticas religiosas dos *Mourides* em Caxias do Sul, tais como as de oração individuais e coletivas, nas quais se inscrevem, a oração do *dhikr* e as celebrações religiosas do *Magal*.

4.3 DAHIRA NOURU DARAYNI E A CASA CHEIKH AHMADOU BAMBA

Em Caxias do Sul, assim como em outros contextos no Brasil, os senegaleses *Mourides* organizaram-se em torno da *Dahira*, organização que articula espaço e estrutura, que lhes permitiu dinamizar a vida religiosa do grupo. A *Dahira Nouru Darayni*¹²⁸ iniciou suas atividades em 2012, período a partir do qual a Confraria se estabeleceu no município.¹²⁹ A *Dahira* foi nomeada por *Serigne Khalil Mbacke*, um dos primeiros líderes religiosos a visitar os *Mourides* em Caxias do Sul. O nome da *Dahira* alude ao título de uma das *Khassidas* escritas pelo fundador da Confraria (GONÇALVES; KAOKOSKI, 2015).

Ao longo da pesquisa, teve-se a oportunidade de acompanhar a formação da *Dahira* de Caxias do Sul. A *Dahira* é uma forma de organização religiosa urbana *Mouride*, inspirada no modo de organização rural da Confraria (*Daara*). Essa instituição caracteriza o modo de ser e de operar da ordem, tanto nos meios urbanos no Senegal como na diáspora. As *Dahiras* surgiram, inicialmente, como um modo de organização dos *Mourides* provenientes do meio rural, ao estabelecerem-se em meios urbanos no Senegal, como, por exemplo, na cidade de Dakar. Nesse contexto, a *Dahira* fornecia acolhida e formas de reprodução da vida religiosa que os *Mourides* vivenciavam nas *villages* de origem. Além da função religiosa, a *Dahira* servia uma rede de solidariedade entre os adeptos da Confraria.

¹²⁸ *Nouru Darayni*, de acordo com os organizadores da *Dahira*, significa “luz das duas casas”, sendo uma das casas o mundo, e a outra, o céu.

¹²⁹ De acordo com um informante, as primeiras *Dahiras Mourides* se estabeleceram em São Paulo-SP e Passo Fundo-RS.

A despeito dessa qualidade das organizações religiosas na diáspora Burity (2015), referindo-se ao caso da expansão religiosa latino-americana para os Estados Unidos e a Europa, afirma que não é somente a experiência religiosa pessoal que exerce um papel funcional no provimento de “sentido, resiliência e proatividade a indivíduos vivenciando diferentes tipos de transição – mais ou menos desafiadores e traumáticos – entre seus vínculos e identidade prévios e as exigências do novo contexto de migração” (BURITY, 2015, p. 59).

O autor identificou nessas diásporas o importante papel que desempenham os centros comunitários nos quais os imigrantes cultivam “uma sociabilidade intensa que envolve expressões de fé, momentos de diversão e ações de apoio mútuo” (BURITY, 2015, p. 60).

A *Dahira*, com o tempo, também se tornou um meio eficiente dos *talibes* continuarem vinculados aos seus marabutos. De acordo com Gázquez (2011), além do compromisso de manutenção da cidade de Touba, a *Dahira* também possuía outras funções no Exterior, tais como o desenvolvimento de ações de solidariedade entre seus membros, a entreaajuda, a acolhida de novos imigrantes, a repatriação do corpo no caso de óbito de um membro, a criação de um fundo para financiar a visita de líderes religiosos (*Marabutos*) vindos do Senegal e a coleta de fundos para envio à cidade de Touba.¹³⁰

Os primeiros encontros da *Dahira* caxiense ocorreram ainda no final de 2012, quando a presença de um número crescente de adeptos da *Mouridia* no município motivou algumas lideranças senegalesas a organizarem uma *Dahira*. De acordo com um informante, essa foi uma iniciativa que visava organizar a comunidade, que começava a tornar-se expressiva naquele contexto, mas também fazia frente à necessidade de padronizar os comportamentos e estabelecer formas autorizadas de interação com a sociedade local, a partir das crenças religiosas compartilhadas pelos *Mourides* na cidade.

Para Samba,

quando um cara achou uma Dahira aqui no Caxias do Sul, sempre ele vai pensar na religião, sempre ele vai pensar que Alhá que fala: “pode fazer assim, não pode fazer assim”. Dahira é muito importante!

¹³⁰ As *Dahiras* no Brasil, em 2019 já contabilizavam cerca de 27 ações de repatriação do corpo de imigrantes senegaleses falecidos no país. Embora esse seja um sistema vinculado à organização *Mouride*, outros imigrantes senegaleses com filiação religiosa diversa também foram incluídos nesse sistema.

porque eu conhece alguém que quando tem problema foi no Dahira, fala: “Eh!: eu tem problema”, todos senegaleses vão ajudar, toda comunidade de Dahira vai ajudar ele, vai conhecer ele, porque quando eu cheguei aqui não conhecia tudo, mas quando vai fazer uma comunidade Dahira: vai na reunião no domingo, todos vai conhecer agora, tudo mesmo irmão, tudo mesmo, porque, aqui, Cheikh Ahmadou Bamba é muito importante para todos nós que temos essa religião, porque ele vai mostrar tudo. (Entrevista Samba, Caxias do Sul, 2016).

O informante aludiu ao papel da *Dahira* como um espaço no qual os indivíduos recordam, através dos ritos, orações, pactos de entreatada e quem eles são.

Os encontros e as reuniões da *Dahira* eram marcados por uma ritualidade específica, na qual, além das orações prescritas para todo muçulmano, eram entoadas as *Khassidas* (poemas e litânias) escritas pelo fundador, realizada a partilha de algum alimento, normalmente café *touba*¹³¹ e pão. Pode-se dizer que a formação da *Dahira* em Caxias do Sul constituiu um espaço no qual os *Mourides* começaram a se imaginar como uma comunidade religiosa no Brasil a partir da memória compartilhada sobre o fundador, suas realizações, e o espaço sagrado de Touba, como o ponto de referência do grupo. Segundo Vertovec (2000), ao se estabelecer em um novo ambiente, os imigrantes podem organizar-se coletivamente, com a finalidade de realizar culto religioso. Essa iniciativa pode vir acompanhada pela formação de associações socioreligiosas, estabelecidas para levantar e distribuir fundos e/ou organizar atividades. Segundo o autor, “às vezes, as associações de imigrantes buscam um passado lembrado, na tentativa de replicar o mais possível uma antiga comunidade étnico-religiosa em um novo cenário” (VERTOVEC, 2000, p. 13-14). O “estar juntos”, o culto, as partilhas, a rememoração do exílio e do retorno, aproximavam a experiência da migração para o Brasil às vivências religiosas.

¹³¹ O café touba é uma bebida típica senegalesa, preparado com uma forte mistura de café arábico, cravo, *djar* (pimenta preta da Guiné) e açúcar. O nome e a origem desse tipo de bebida remonta ao século XIX e, segundo a tradição, foi introduzida e tornada popular pelo líder espiritual Cheikh Ahmadou Bamba. A palavra vem do árabe *ṭūbā* e, além de significar felicidade e beatitude, na tradição islâmica, Touba é o nome da árvore do paraíso. O uso de bebidas estimulantes nos ritos sufistas também é relatado por Trimmingham (1998). De acordo com o autor “o café tornou-se um aspecto essencial de todas as reuniões *dhikr*. Sua introdução está associada a um Shādhili chamado Abu 'l-Hassan' Ali ibin 'Umar (morto em Mukhā no Iêmen em 1418 d. C.), que se familiarizou com a bebida, quando residia no tribunal de Sa'd ad-in II, sultão de Ifāt-Zaila no Sul da Etiópia. Foi adotada pelos iemenitas e hadramis sufis e sua subsequente difusão pelo mundo árabe sob os auspícios sufistas foi rápida (TRIMMINGHAM, 1998, p. 200).

A *Dahira* caxiense, organização inicialmente informal, tornou-se uma personalidade jurídico-religiosa em 2015. Nesse sentido, constata-se que a comunidade *Mouride* manteve o aspecto religioso da associação apartado das demandas práticas dos senegaleses, que foram direcionadas à Associação dos Senegaleses. Essa associação, que também possuía uma personalidade jurídica, manteve um formato aberto, cujas reuniões buscavam atender aos interesses da comunidade senegalesa em geral, principalmente no que se referia ao pleito por regularização migratória, acesso a direitos sociais e serviços públicos locais, integração ao mundo do trabalho, aprendizado do idioma português, participação em instâncias públicas de representação social e qualificação profissional, etc. A associação dos senegaleses manteve, entre 2013 e 2015, uma casa direcionada à acolhida de imigrantes que chegavam ao município e não tinham ainda condições para manter-se por conta própria.¹³² A finalidade dessa casa, organizada pela associação dos senegaleses, se diferenciava da casa alugada pela confraria para as ações religiosas do grupo *Mouride*, onde passaram a desenvolver atividades cotidianas da comunidade, tais como as celebrações religiosas, as reuniões da *Dahira* e a acolhida aos marabutos vindos do Senegal.¹³³

Aliada à formação da *Dahira*, a casa de orações da Confraria, em Caxias do Sul, representou um importante espaço de elaboração de uma memória coletiva compartilhada pelos adeptos. A casa Cheikh Ahmadou Bamba é um espaço locado pelos *Mourides* para a realização das atividades religiosas do grupo. Esse tipo de espaço foi organizado por eles não somente em Caxias do Sul, mas em todos os locais onde, no Brasil, havia um grupo mais expressivo de adeptos estabelecido. A projeção de um espaço específico para as atividades religiosas do grupo representou um importante passo de consolidação da confraria na cidade, assim como em outros contextos brasileiros. Sobre a relação entre espaço religioso e memória, Halbwachs afirma:

¹³² Esse espaço veio substituir a Casa Azul, um projeto de acolhimento institucional e emergencial coordenado por instituições católicas e que funcionou por um período de dez meses (entre os anos de 2012 a 2013), no qual foram acolhidos cerca de 360 imigrantes senegaleses.

¹³³ Houve um breve período de tempo, quando, em 2015, a Associação dos Senegaleses fechou a casa que era usada para o acolhimento de senegaleses que chegavam ao município; a Casa de Cheikh Bamba também serviu como espaço de acolhida para imigrantes senegaleses que estavam enfrentando dificuldades. De acordo com algumas das lideranças, essa não era uma situação ideal, pois a casa teria a finalidade de ser um espaço exclusivo para orações. De fato, esse tipo de acolhimento tornou-se bastante raro.

Não há nada surpreendente em que lembranças de um grupo religioso lhes sejam trazidas pela visão de *determinados lugares*, determinadas localizações ou certas *disposições dos objetos*. Para essas sociedades, a separação essencial entre o mundo do profano se realiza materialmente no espaço. Quando entra numa igreja, num cemitério, num lugar santificado, o fiel sabe que ali voltará a encontrar *um estado de espírito* que já experimentou e, com outros crentes, *reconstituirá*, ao mesmo tempo que uma comunidade visível, um pensamento e lembranças comuns – as mesmas que se formaram e foram sustentadas em épocas anteriores, nesse mesmo lugar (2003, p. 182-183, grifo nosso).

Nesse sentido, a casa Cheikh Ahmadou Bamba configura-se como um lugar santificado, no qual o uso dos espaços, assim como a disposição dos objetos, sobretudo a recordação da figura do fundador da Confraria – dada por trechos de seus ensinamentos estampados em faixas fixados nas paredes, assim como a reprodução da sua imagem – remete o crente para o espaço sagrado *Mouride* por excelência: Touba. A casa é o espaço da memória viva do fundador.

Figura 34 – Zyara Casa Cheikh Ahmadou Bamba – Caxias do Sul



Fonte: Tico – Caxias do Sul, 2019.

Além de desempenhar uma função prática de espaço físico para os encontros da *Dahira*, a *Casa* também representa um território simbólico, definido por seus usuários como um espaço sagrado, um *território de Bamba*, no qual o *talibe*

(discípulo) pode manter uma conexão material com Touba e seu fundador. Na Casa de Bamba, principalmente nas celebrações consideradas festivas pela comunidade *Mouride*, era comum a participação de brasileiros que compareciam às atividades religiosas, a partir do convite de algum membro do grupo. Normalmente, esse convite ocorria com base em laços de amizade, ou era direcionado às pessoas que demonstravam algum interesse em conhecer melhor o grupo religioso ou, até mesmo, aderir, de modo efetivo, à Confraria. As celebrações na casa eram organizadas conforme o calendário definido pelo Califado *Mouride* de Touba, ou pelos líderes das linhagens marabútcas nucleadas em torno dos descendentes de Bamba. A casa era mantida pela *Dahira*, sendo usada pela comunidade *Mouride* também para os *Petit Magal*, que celebram datas significativas para grupos de *talibes* vinculados às diferentes linhagens *marabútcas*, como o *Petit Magal*, dedicado a *Serigne Falillou* ou a *Thiante* (celebração), realizado pelos *talibes* de *Serigne Bethio* (falecido em 2019). Verificou-se que os encontros e as celebrações realizados na Casa Cheikh Ahmadou Bamba são ocasiões importantes de encontro dos *Mourides*, nas quais são colocados também em curso o processo de socialização religiosa das crianças e adolescentes, filhos de *Mourides* nascidos no Brasil ou para o país trazidos, que, cada vez em maior número, passam a compor o grupo.

Em uma ocasião, a comunidade *Mouride*, em Caxias do Sul, celebrou um *Petit Magal* (pequena celebração) em alusão ao dia do nascimento de um dos filhos do fundador da Confraria, Cheikh *Serigne Falillou*. A celebração ocorreu na Casa Cheikh Ahmadou Bamba. A casa, naquele período, localizava-se numa região central da cidade, possuía dois andares, sendo o subsolo e o primeiro piso os espaços utilizados pelos *Mourides*. No dia do *Petit Magal*, o centro da cidade estava especialmente movimentado para um fim de semana, pois havia um jogo de futebol da semifinal do campeonato gaúcho na cidade onde disputavam os times Internacional de Porto Alegre e o Sport Clube Caxias. Para mim, como convidada externa, não havia horário determinado para chegar à casa, apenas uma noção do tempo dedicado ao rito e à confraternização do almoço. Tudo dependeria do horário em que se iniciaria a sequência das orações. Aos poucos, os *Mourides* foram chegando ao local. Vestindo seus *bubus* (túnicas coloridas até os pés com mangas largas), se moviam com o passo cadenciado que, aliado às figuras altas e esguias, transmitiam a sensação de que eles estavam flutuando pela calçada.

No pátio externo, logo na entrada da casa, havia um *talibe baye fall* com um cesto típico juntando ofertas espontâneas em dinheiro. Na porta da casa, era possível sentir aromas adocicados, misturados com o aroma dos temperos vindos da cozinha. Era possível escutar o cântico ritmado das *kassidas* entoadas em coro, alternando os idiomas *Wolof* e o árabe. À medida que iam chegando, os *talibe* se saudavam com o gesto típico, inclinando-se diante da outra pessoa, colocando a testa sobre a parte superior da mão direita do confrade e vice-versa. No interior da casa, no primeiro piso, localizava-se a cozinha, onde havia uma intensa movimentação no preparo do almoço. Algumas mulheres e *Mourides baye fall* dividiam a tarefa de preparação do cardápio da festa. Na sala próxima à cozinha poltronas e cadeiras eram ocupadas por algumas mulheres brasileiras, entre as quais, duas vestiam seu *hijab* (véu). O espaço destinado às orações coletivas estava no piso inferior, situado no subsolo da casa, que era acessado descendo dois lances de escadas. Nessa sala bastante ampla, coberta de tapetes coloridos, os calçados repousavam ordenadamente à porta e um grupo de cerca de cinquenta *Mourides* realizava uma sessão do *dhikr*.

Após o término daquele momento de oração coletivo, as pessoas foram subindo ao primeiro piso, onde seria servido o almoço. Organizaram-se, espontaneamente, em pequenos grupos, onde se observavam as afinidades de amizade, parentesco ou proximidade de afiliação religiosa a um marabuto específico. Rapidamente, após a organização dos grupos, cerca de dez *Mourides baye fall* surgiram da cozinha carregando as bandejas com o *Thiebou Yapp* (arroz com carne de cordeiro) e foram distribuindo as bandejas entre os pequenos grupos. A refeição foi feita como no Senegal, onde, tradicionalmente, se come de cócoras e em grupo, usando a mão direita para se servir. De acordo com um informante, comer juntos, desse modo, simboliza que todo senegalês forma parte de uma mesma família. Na diáspora, é um hábito que também incorpora processos de rememoração, quando se mobilizam afetos e pertencimentos. A celebração transcorreu em clima festivo e, ao mesmo tempo, familiar. Após a refeição, houve outra movimentação. Os tapetes que cobriam a sala, onde havia sido realizado rito de orações anterior ao almoço, foram trazidos para o pátio externo, na parte frontal da casa. Passados alguns instantes, reiniciou-se o cântico das *kassidas*. Alguns *Mourides*, que trajavam túnicas brancas, sentaram-se sobre os tapetes em círculo. Nas mãos, portavam um livreto escrito em árabe, onde estavam as *Khassidas* que

seriam entoadas para aquela ocasião. Os outros foram se acomodando sobre o tapete em torno dos cantores e participaram, em silêncio, das litânias que eram rezadas. Na cozinha, havia se iniciado o movimento de limpeza e organização do espaço, executado, em boa parte, pelas mulheres e pelos *baye fall*. O canto das *khasidas* seguiu por quase 40 min, sem interrupção. Um informante *Mouride baye fall*, que participava atento das atividades, referiu que o *Magal* se estenderia até a noite, pois “esse filho de Bamba”, de acordo com ele, havia nascido à noite.

Como observado na celebração do *Petit Magal*, a Casa Cheikh Ahmadou Bamba é um espaço onde a memória coletiva é elaborada e compartilhada pelos *Mourides*. Nesse local, através das atividades ali realizadas, o pertencimento religioso é rememorado e ressignificado no contexto brasileiro. Os *Mourides* justificam a organização de um lugar específico para as atividades da Confraria, pelo fato de que muitas das celebrações são diferentes daquelas realizadas numa mesquita tradicional. Observa-se que, para o Islã ortodoxo, muitas expressões do sufismo *Mouride* são vistas com estranheza e, até mesmo, algumas delas rechaçadas. Na interação com imigrantes provenientes de países com uma cultura religiosa islâmica mais ortodoxa, é frequente ouvir deles que as práticas dos mourides não podem ser associadas ao Islã, pois seriam contrárias a alguns dos ensinamentos dados pelo Profeta Mohammad. Observamos que, no contexto caxiense, a maior crítica em relação à Confraria ocorre em torno do papel que o grupo atribui ao fundador que, no parecer de outros muçulmanos, parece colocar Cheikh Ahmadou Bamba no mesmo patamar que o Profeta Mohammad. Os *Mourides* rebatem essa crítica afirmando que o próprio Ahmadou Bamba nunca se declarou profeta, mas “o servidor do profeta”.

Deduzimos que, muitas críticas às expressões religiosas *Mourides*, até mesmo aquelas feitas pelos próprios *Mourides* com tendências mais arabizantes, direcionam-se às práticas *Mourides*, que incorporaram elementos da religiosidade popular do Senegal, onde está o sincretismo entre elementos das religiões tradicionais e o Islã sufista das confrarias. Esses atravessamentos encontram algumas similaridades com muitas expressões da cultura religiosa popular católica brasileira, tais como o uso de medalhas, amuletos, as peregrinações e as orações de intercessão aos “santos”. Embora muitos *Mourides* também participem das atividades da mesquita, eles alegam que a manutenção de um espaço próprio é fundamental para a vivência das práticas específicas da Confraria. Esse

tensionamento coloca o grupo num espaço de constante negociação de uma identidade religiosa islâmica. Ao mesmo tempo em que os *Mourides* reivindicam seu espaço dentro do corpo da *Umma*, eles também não deixam de reivindicar a legitimidade de uma identidade islâmica específica, que encontra, na rememoração do fundador e de seus descendentes, o caminho de elaboração dessa identidade.¹³⁴

4.4 PRÁTICAS RELIGIOSAS E MEMÓRIA

Conforme mencionado anteriormente, a elaboração de uma memória coletiva, compartilhada pelos *Mourides* na diáspora, relaciona-se com a formação de estruturas e espaços que eles criaram em Caxias do Sul. Aliada a isso, a memória coletiva também está perpassada pelas práticas religiosas que o grupo recria e vivencia no Brasil. No caso dos *Mourides*, em análise, identifica-se, entre essas práticas, a oração do *dhikr* e as celebrações do Magal, as quais são abordadas a seguir.

4.4.1 *Dhikr*: a memória na ponta dos dedos

Um homem perguntou a Abū 'Uthmān al-Hīrī: "Me lembro com a língua, mas meu coração não se torna amigo da lembrança." Ele respondeu: "Seja grato por um de seus membros obedecer e uma de suas partes ser conduzida corretamente: talvez mais tarde seu coração também entre em acordo" (T 2:59) (SCHIMMEL, 1975, p. 171).

No Islã, o ritual e a oração livres são aspectos da vida espiritual, compartilhados por místicos e não místicos (SCHIMMEL, 1975). Entretanto, “a adoração distintiva do sufi é o *dhikr* [...] a lembrança ou memória de Deus – uma lembrança que pode ser realizada em silêncio ou em voz alta”¹³⁵ (SCHIMMEL, 1975, p. 167, tradução nossa). O *dhikr* (lembrança) se inscreve na longa tradição mística sufi islâmica e pode ser definido como uma prática (método), mas, ao mesmo tempo, como uma disposição, ou um tipo de busca de unidade com o sagrado, na qual a

¹³⁴ É interessante observar que os senegaleses que são da Confraria Tidiane preferem fazer as orações no espaço que eles chamam de Mesquita. Esse espaço é uma sala locada pela comunidade mulçumana local, formada por descendentes de imigrantes palestinos e brasileiros reversos que é usada como lugar de oração.

¹³⁵ De acordo com Schimmel (1975), os defensores de ambas as práticas, ou seja, da oração em voz alta e da oração em silêncio, “encontraram sanção corânica: ‘Não sejas alto em adoração, nem silencioso, mas siga um caminho entre elas’ (Surata 17: 110). As práticas sufis de *dhikr* foram fundadas sob a prescrição corânica: “e lembram Deus com frequência” (Surata 33:40), pois, como outra palavra atesta, “a lembrança de Deus acalma o coração” (Surata 13:28) (SCHIMMEL, 1975, p. 167, tradução nossa).

experiência religiosa é vivenciada sensorialmente. Embora seu sentido mais difundido seja o de exercício espiritual, ou seja, como “métodos empregados (invocação repetitiva e rítmica do nome de Deus) para alcançar concentração espiritual” (TRIMINGHAM, 1998, p. 302), o *dhikr* pode assumir variadas formas, que idealmente associam-se ao grau de iniciação ou à capacidade de elevação espiritual do praticante. Geralmente, o *dhikr* está dividido em duas modalidades: “lembrança com a língua” e “lembrança no coração”, sendo o último reconhecido como superior ao primeiro (SCHIMMEL, 1975). O *Dhikr-i jail* (em voz alta), *Dhikr jafir* (em voz baixa articulada) e o *Dhikr-i qalbī* (lembrança mental, oculta, silenciosa)¹³⁶ são práticas que não se configuram como vivências isoladas, mas articulam-se com as experiências de fé do praticante (TRIMINGHAM, 1998; SCHIMMEL, 1975; CLAYER, 1997). Sobretudo, o que se quer reter dessa prática religiosa sufista, no caso *Mouride* e no contexto desta pesquisa, é o modo como os *Mourides* se apropriam dessas práticas e de como o *dhikr*, como experiência religiosa de “lembrança, memória”, caracteriza um aspecto importante na formação diaspórica *Mouride*. A repetição do nome de Deus geralmente é realizada com o auxílio da *tasbīha* (rosário) e executada pelos *Mourides* em três sequências de 33 contas, à exemplo de como fazem os *Qādiri*.¹³⁷

Em uma conversa informal e controversa, com um grupo de informantes sobre os usos da oração, um dos *Mourides* presentes afirmou que o *wird* “é uma palavra muito forte” e “se uma pessoa não tiver ‘cabeça boa’ pode ficar louca [...] tem muita gente no Senegal que depois de fazer essas coisas, pegar essas palavras, vai ficar louca, vai dizer que já viu Deus” (Caderno de Anotações, 2019). A questão que se apresentou nesse debate era a diferença entre a oração ordinária do *dhikr* (denominado *wird* por meus informantes)¹³⁸ e o emprego que algumas pessoas faziam dele para alcançar certo estado de unidade com Deus ou, ainda, para alcançar algum benefício ou “privilégio de Deus” (riqueza, saúde, vida longa, etc.). De acordo com um dos informantes, “não é qualquer pessoa que pode pegar esse

¹³⁶ Sobre essa prática, Trimmingham informa que “o *dhikr khaḥī* (lembrança oculta), com o qual as descrições dos manuais estão relacionadas principalmente, baseia-se no ritmo da respiração: expiração-inspiração. Com os olhos e os lábios fechados, usando a fórmula básica de *tahīlī*, o [que recorda] (*dhākir*) expira, concentrando-se na *lā ilāha*, para expulsar todas as distrações externas; depois, inspirando, ele se concentra em *illā’ llāh*, afirmando que tudo é Deus” (TRIMINGHAM, 1998, p. 201-202).

¹³⁷ Os senegaleses da Confraria *Tidiane* o fazem em uma sequência: 12, 18, 20, 20, 18, 12 sendo que sua *tasbīha* possuiu 100 contas.

¹³⁸ O *wird* são “litanias pronunciadas ou cantadas em comum pelos dervixes como preâmbulo das sessões de *dhikr*. Existem tantos *wird* quantas existem confrarias” (CLAYER, 1997, p. 769).

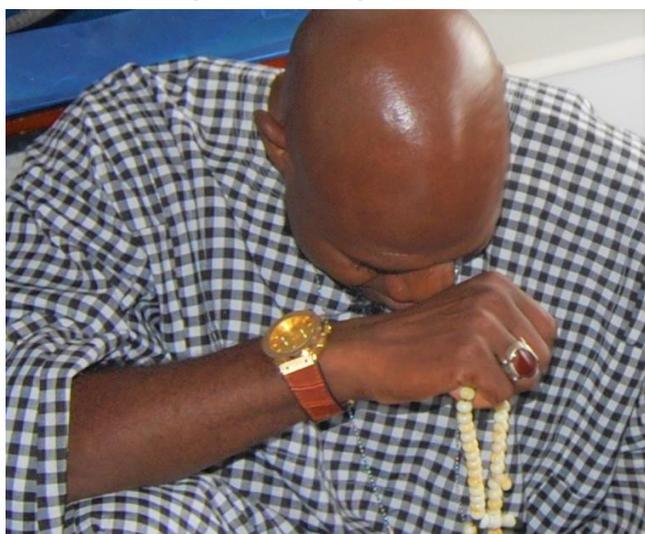
tipo de palavra”, pois isso exige preparação para suportar aquilo que a pessoa poderá “ver”, ao percorrer esse caminho. Assim sendo, observa-se que os *Mourides* atribuem ao *dhikr* um uso ordinário cotidiano e ritual, mas que também mantém seu caráter de mistério velado, no qual entra em jogo a disposição do fiel. Segundo um informante, “para pegar esse tipo de palavra não pode ser qualquer pessoa. Tem que ter feito a *tarbiya* (‘educação’, iniciação no caminho sufi), a pessoa tem que ficar limpa. Não pode fazer nada de errado” (Caderno de Anotações, 2019).

Apesar de a maioria dos *Mourides* ter passado por algum grau de iniciação religiosa na Confraria, o acesso à prática do *dhikr* nas suas formas mais elaboradas parece estar reservado àqueles que passaram pelo processo da *tarbiya*. De acordo com Pinto,

Existem várias formas de participação e inserção no universo religioso do sufismo, que vão desde uma completa reorganização do eu de acordo com os princípios normativos do sufismo até o uso pragmático de poderes religiosos culturalmente atribuídos aos sufis para alcançar objetivos pessoais ou coletivos. Pode-se tornar-se um discípulo (*murīd*) de um sufi *shaykh* fazendo um juramento de fidelidade (*bay’a*) a ele e, assim, entrando no processo de iniciação mística (*tarbiya*) no caminho sufi (*ṭarīqa*) sob sua orientação. O caráter experiencial da identidade sufi é estruturado no processo de iniciação mística, que inclui a aquisição de conhecimentos esotéricos e técnicas corporais através de aulas doutrinárias (*dars*) e exercícios espirituais (PINTO, 2006, p. 6).

O uso mais comum empregado pela maioria dos *Mourides* é o da oração cotidiana livre, sendo que o uso cotidiano dessa prática de oração, associado a um tipo de memoração, acompanha os *Mourides* na diáspora.

Figura 35 – Oração do *dhikr*



Fonte: Acervo de Gonçalves – Caxias do Sul, 2018.

Vê-se, por exemplo, que, no centro urbano de Caxias do Sul, onde há senegaleses que trabalham no comércio ambulante, é comum encontrar algum *Mouride* com a *tasbītha* nas mãos, até mesmo se estiver em outras atividades. Em meio à agitação que cerca a movimentação intensa de pessoas e veículos no cotidiano do centro urbano da cidade, normalmente é possível observar algum religioso *Mouride* executando a oração do *dhikr*, silenciosamente. No ordinário das atividades, eles dedicam tempo para fazer “a memória, a lembrança” de Deus que, no contexto migratório, os insere também como parte de uma comunidade imaginada *Mouride*. Assim sendo, essa memoração, realizada pelo *Mouride* em silêncio ou, coletivamente, nos encontros da *Dahira*, repetindo o nome de Deus, pequenos trechos do Alcorão ou o *wird* da confraria dado pelo fundador, são vivências que se inscrevem na diáspora como modos de operar a memória coletivo-religiosa, compartilhada pelo grupo, que conecta indivíduos e pequenas comunidades espalhadas, territorialmente, em torno de uma comunidade religiosa imaginada e dispersa.

Ao *dhikr*, também se associam outras vivências de memoração religiosa, como o *hāl*, definido na literatura como “um ‘estado’ espiritual transitório de fortalecimento ou ‘êxtase’ associado à passagem pelo Caminho sufi” (TRIMINGHAM, 1975, p. 302). Na *Mouridia*, embora esteja implícito o “caminho” proposto por Cheikh Ahmadou Bamba aos seus discípulos, para que eles ‘alcancem a Deus’, a passagem orientada por um Cheikh pelas estações que conduzem o discípulo a esse estágio é uma possibilidade favorecida a poucos dos iniciados na *Mouridia*. De acordo com Schimmel (1975), ao longo da história de elaboração sufista, após os místicos terem identificado as três principais partes da vida religiosa, eles passaram a dedicar-se aos diferentes estágios e estações que o “viajante” deveria empreender em seu caminho. Desse modo, ao longo da história de elaboração da via mística do Islã, esses distinguiram o *maqām* (estação) do *hāl* (estado).

“Estado” é algo que desce de Deus para o coração de um homem, sem que ele seja capaz de repelir quando vier, ou atraí-lo quando for, por seu próprio esforço (H 181). Ou, como Rumi coloca de maneira mais poética: “O *hāl* é como a revelação da bela noiva, enquanto o *maqām* é o [rei] estar sozinho com a noiva (M 1:1435)” (SCHIMMEL, 1975, p. 99, tradução nossa).

Entretanto, os teóricos místicos não tinham certeza se um estado poderia ser mantido por um tempo ou se configuraria uma experiência religiosa temporária (TRIMINGHAM, 1998; SCHIMMEL, 1975). Havia também divergências na classificação dos estágios, assim como na sequência das estações, que poderiam variar segundo a capacidade do adepto. Sobretudo, havia a ideia de que a ação de Deus poderia mudar a estação onde se encontrava um indivíduo ou até mesmo “conceder ao viajante um ‘estado’ sem motivo aparente” (SCHIMMEL, 1975, p. 100). Percebeu-se, ao longo da pesquisa, que alguns *Mourides* em Caxias do Sul, que experimentavam o *hāl* o descreviam como uma “forte emoção”, “alegria”, “perda de consciência”, que surgia a partir da recordação ou da sensação de estar próximo *de* ou em unidade *com* o fundador da Confraria. Esses *Mourides* poderiam ser considerados como “viajantes em viagem”, à medida que compartilhavam as características diaspóricas do grupo *Mouride*, mas, ao mesmo tempo, estavam realizando, nesse contexto, sua própria experiência de “viagem” na busca da vivência dos estágios no caminho *Mouride*. Esses buscadores, embora muitas vezes solitários, ou até mesmo criticados por outros confrades, exerciam uma força moral e simbólica sobre o grupo. Muitos alcançaram, em sua busca, estados de êxtase, prática não isenta de fortes controvérsias internas na comunidade. As ocasiões nas quais se observou observamos a perda do controle sobre os sentidos nas cerimônias *mouride* eram retratadas pelos *Mourides* que assistiam a esses episódios como uma experiência que alguns deles vivenciam “ao recordar”, principalmente, aspectos da vida do fundador da Confraria. As reações físicas de perda de controle, tais como arremessar objetos, jogar o corpo contra paredes ou outras estruturas, as convulsões, o autoflagelo, acompanhadas por expressões como gritos, choro, e até mesmo pela perda de sentidos, embora fossem situações geradoras de tensão entre aqueles que as vivenciavam e aqueles que não concediam crédito a essa prática, eram experiências que encontravam, no contexto da diáspora, uma força simbólica significativa. Eram vivências que, até onde foi possível observar, tinham como ponto de partida a “memória do santo fundador da Confraria”, suas palavras, a lembrança dos seus feitos e dos benefícios que Deus Ihe teria concedido, a noção da sua presença experienciada como real, quando na presença de algum dos descendentes de Cheikh Bamba. Poder-se-ia dizer que o *hāl*, manifesto como estado de êxtase, embora fosse, em certa medida, uma experiência marginalizada, encontrava seu lugar dentro do sistema religioso *Mouride*, e representava, para o adepto na

diáspora, de modo palpável, um modo de trazer presente o fundador como um caminho de unidade com o sagrado. Quanto mais forte a evocação da memória do fundador, mais intensa costumava ser a reação física do *Mouride*. Nesse sentido, viu-se que o ato de lembrar, a memória coletiva compartilhada no caso *Mouride*, não se restringe a uma ação de abstração racional, mas a memória é vivida, se inscreve no corpo e nas expressões apresentadas.

Junto a essas práticas religiosas de memória, encontrou-se, também, na celebração do *Magal*, um dos momentos mais expressivos de elaboração e compartilhamento da memória coletiva *Mouride*, como descrito a seguir.

4.4.2 *Gran Magal de Touba*

O Gran Magal é a expressão suprema desse sentido de "communitas". Não é apenas a manifestação em maior escala desse sentimento de pertencimento, mas também a mais cheia de emoção, pois a peregrinação é vivida como um período de intensa paixão compartilhada com os colegas peregrinos, um senso elevado de identidade e destino dos quais Touba é ao mesmo tempo o centro mítico e geográfico (COULON, 1999).

Na diáspora, a memória sobre a cidade de Touba, pátria religiosa de origem *Mouride*, nutre, entre os adeptos, não somente o desejo do retorno, mas também move o grupo religioso na restituição de espaços e tempos nos quais esse retorno ocorre de modo simbólico, especialmente na festa do *Gran Magal de Touba*.¹³⁹

Em uma conversa informal, na casa de um amigo *Mouride*, enquanto se aguardava o almoço, ele assistia a uma reprise da festa do *Gamou*, celebrada na cidade de Touba. Indagado sobre o fato de as imagens serem mesmo de Touba, pois tinha uma noção de que a festa do *Gamou* era centrada sobre o espaço sagrado dos *Tidianes* (na cidade de *Tivouane*), Bamba rapidamente mudou de postura e prontamente me afirmou, com toda a sua convicção, que as imagens eram da festa do *Gamou em Touba*. Como se continuou a olhar para ele de modo reflexivo – pois (para mim) essa era uma novidade – ele me explicou em tom didático: “*Mariá, a festa do Gamou todos vão fazer em todo o Senegal, mas o Gran Magal só pode acontecer em Touba. Todo o Senegal vai ir para Touba*”. Sinalizou-se ter compreendido e o informante se deu por satisfeito, voltando a acompanhar as imagens do *Gamou*, reprisadas pelo canal do *youtube* ‘Touba Brasil TV’. Passado um breve período de tempo, repentinamente, ele me olhou sobressaltado e

¹³⁹ O calendário das celebrações religiosas pode variar muito de um local para outro, com exceção do *Gran Magal* e das *khasidas* que são organizadas como festividades em nível nacional.

acrescentou em tom alto e divertido: “em Touba e *aqui* no Brasil”. A ideia de que o *Magal* só pode ocorrer no espaço dado como sagrado pelos *Mourides* e na diáspora tem algo a nos dizer sobre a centralidade que ocupa essa celebração, que é, de algum modo, anualmente restituída onde quer que se encontre um grupo *Mouride* exterior ao Senegal. Essa é uma invenção da diáspora *Mouride*. É sobre a cidade sagrada *Mouride* de Touba que a memória de criação da ordem, assim como é para Touba, que muitos imigrantes *Mourides* organizam os tempos de retorno intermitentes ao Senegal, normalmente conciliados com o período da festa religiosa do *Tabaski* (nome Wolof para identificar a celebração do *Eid-El-Kebir* ou festival de ovelhas, sancionando a comemoração do sacrifício de Abraão entre os muçulmanos).

Gázquez (2011), ao analisar o fenômeno associativo-religioso dos imigrantes senegaleses, por meio das *Dahiras Mourides* em países europeus e nos Estados Unidos, já enfatizava o importante papel da Confraria *Mouride* na canalização das ações dos migrantes *Mourides* senegaleses da diáspora, direcionadas à sua cidade santa e capital da Confraria: Touba. A cidade, anualmente, recebe milhares de peregrinos na festa do *Gran Magal Touba*, que recorda a volta de Cheikh Ahmadou Bamba do exílio.

Esta festa, para alguns “o evento central do mouridismo”, é a ocasião para os migrantes *talibe* prestarem homenagem ao seu líder, peregrinando à cidade santa ou, no caso de não poder fazê-lo, enviando sua contribuição e participando da celebração realizada no lugar onde esteja (GÁSQUÉZ, 2011, p. 7, tradução nossa).

Percebeu-se que, na impossibilidade de retornar anualmente no período do *Magal*, em vista da distância e do investimento econômico que isto representa, o *Gran Magal* é um espaço/tempo reelaborado no contexto brasileiro, onde os *Mourides* revivem e atualizam o mito de origem comum do grupo. No período de 2012 a 2019, surgiu a oportunidade de acompanhar seis das oito edições do *Gran Magal* de Touba, realizadas em Caxias do Sul-RS. A data dessa celebração é orientada pelo calendário islâmico (*Hijri*),¹⁴⁰ baseado no ano lunar. Todos os anos,

¹⁴⁰ O calendário islâmico é lunar; assim sendo, o ano islâmico é aproximadamente onze dias mais curto do que o gregoriano (que rege o ano civil). Resulta que a data do *Grand Magal* muda anualmente em relação ao calendário gregoriano. Assim, a cada ano, no calendário gregoriano, a peregrinação começa onze dias (às vezes dez dias) antes do ano anterior. Isso torna possível que a celebração possa ser realizada duas vezes em um ano gregoriano (normalmente a cada 33 anos), como ocorreu no ano de 2013.

os eventos da peregrinação começam no dia 18 do mês *safar* e duram oficialmente dois dias. Nas edições que se acompanhou, as atividades concentraram-se em um único dia (geralmente no dia 18 do mês islâmico *Safar*). O quadro abaixo indica as datas oficiais do evento no período de 2011 a 2019.

Quadro 2 – Calendário oficial das celebrações do *Magal* (2011 – 2018)

2011	2012	2013	2014	2015
22 de janeiro	12 de janeiro	1º de janeiro a 23 de dezembro	11 de dezembro	1º. de dezembro
2016	2017	2018	2019	2020
19 de novembro	7 de novembro	28 de outubro	17 de outubro	X

Fonte: Gonçalves (2018).

Nos anos de 2012 e 2013, a emergente comunidade *Mouride*, em Caxias do Sul, não conseguiu coincidir a realização da celebração com a data oficial, realizando a festa no sábado ou domingo mais próximo da data oficial, buscando, assim, favorecer a participação da maioria dos adeptos e também a presença de convidados brasileiros. A partir de 2014, houve uma observação mais restrita da data oficial, cujo dia é anunciado pelo Califado de Touba, a partir da observação física da posição da lua.¹⁴¹ O Quadro 3 mostra as datas e os locais de realização da celebração do *Gran Magal de Touba*, em Caxias do Sul.

Quadro 3 – Calendário das celebrações do *Gran Magal* em Caxias do Sul (2012-2018)

2011	2012	2013	2014	2015
Não há registro	Não há registro	1º. de janeiro 22 de dezembro Local: Salão Comunitário da Igreja Nossa Senhora de Fátima, Bairro Cidade Nova	11 de dezembro Local: União das Associações dos Moradores de Bairros (UAB)	1º. de dezembro Local: Salão Comunitário da Igreja Santa Catarina, Bairro Santa Catarina
2016	2017	2018	2019	2020
19 de novembro Local: Salão Paroquial da Igreja São	8 de novembro Local: Salão Paroquial da Igreja Santa	28 de outubro Local: Salão Comunitário da Igreja do Bairro	17 de outubro (Esporte Clube Gaúcho)	(Ainda não havia data estipulada quando estava concluído o

¹⁴¹ O mesmo ocorre com o anúncio sobre o início do jejum do Ramadã (aproximadamente 30 dias de jejum ritual), sendo que, no caso desse, pode haver divergências, podendo variar em alguns dias, de acordo com a orientação do adepto (mais ortodoxa, seguindo o calendário geral muçulmano, ou mais exclusiva, seguindo rigorosamente a data anunciada pelo Califa *Mouride*).

Pelegrino, Bairro São Pelegrino	Catarina	Fátima Alto		trabalho)
---------------------------------	----------	-------------	--	-----------

Fonte: Gonçalves (2019).

De acordo com a tradição *Mouride*, a celebração do *Magal* foi inicialmente determinada pelo próprio Cheikh Ahmadou Bamba, para marcar a data de seu envio ao exílio. Para o fundador da *Mouridia*, essa celebração representava um tempo para recordar o que ele havia experienciado através do exílio, como a atuação extraordinária de Deus. De acordo com *Serigne Saliou Mbacke*, quinto califa *Mouride* que esteve à frente da Confraria, no período de 1990 a 2007,

ele (Cheikh Ahmadou Bamba) disse que, como a Festa do Sacrifício (Tabaski) é uma Tradição Profética, a designação "Segunda Festa do Sacrifício" soaria, portanto, como uma inovação digna de culpa. É por isso que ele recomendou chamá-lo de "MAGAL" (MAGAL: Termo *Wolof*, que significa celebrar aqui, obviamente, a exaltação da Grandeza do SENHOR e da eleição do seu profeta. Em outras palavras, glorificar o SENHOR e Seu Profeta porque este dia marca a partida para o exílio do Cheikh) e que ninguém o chame de "segunda Festa do Sacrifício". É esse nome de "*Maga*" que todos usamos para designar um dia extraordinário, mas o primeiro a usá-lo foi ele (o xeique) (Sermão proferido por *Serigne Saliou Mbacke*, 4 Safar 1411.H /25 de agosto de 1990, tradução nossa).

Apesar da origem da festa encontrar seu mandato no desejo do próprio fundador, a celebração foi assumindo diferentes contornos, até chegar à sua configuração atual (SY, 1969). Observa-se que um dos sentidos conferidos à celebração é o sacrificial, quando há a associação com o "sacrifício do exílio" do fundador. A memória sobre o exílio, carregada, assim, de força simbólica, passa a representar um processo de purificação coletivo. Na perspectiva dos *Mourides*, o Cheikh ofereceu sua liberdade individual em sacrifício pela liberdade da "nação senegalesa".

No *Gran Magal de Touba*, os peregrinos são convidados a fazer essa memória, segundo uma série de ritos, entre os quais, o gesto do sacrifício de algum animal. O sacrifício do animal (ave, cordeiro, boi), de acordo com os *Mourides*, é uma ação que assume dois sentidos. O primeiro simboliza uma expressão simples de piedade a Deus, de manifestação à obediência às suas ordens e testemunho de gratidão pelos benefícios que ele concedeu aos fiéis. O segundo refere-se a um ato de generosidade com os pobres e, de modo geral, com todos. De acordo com os *Mourides*, o *Gran Magal* é a oportunidade de os adeptos expressarem, a partir da partilha dos alimentos, principalmente da carne sacrificada, a generosidade dedicada a todos, sem nenhum tipo de distinção. Nesse sentido, o sacrifício

[...] não se destina a honrar exclusivamente os pobres ou aqueles que imploram, é um dia de piedosa alegria, do júbilo sagrado, do banquete em homenagem a Deus, bem como aos pobres, ricos, crianças, adultos, idosos, homens ou mulheres.¹⁴²

A força simbólica da comensalidade é expressa pelos *Mourides* na realização do *Gran Magal* também em Caxias do Sul. Para esta celebração são realizados convites abertos à sociedade local, inclusive aos brasileiros, sendo que a oferta do almoço gratuito em Caxias do Sul (uma das características do *Gran Magal*), inicialmente, surpreendeu muitas pessoas que participaram do processo da realização das primeiras edições dessa celebração na cidade. Entre os *Mourides*, a oferta abundante de comida aos convidados para a celebração é tomada a partir da lembrança sobre o mandato da “esmola e a bondade fraterna”, confirmada por um dos escritos do fundador:

*Quanto a esmolas e outras despesas para a face de Deus, elas contêm todos os bens, sem exceção. Da mesma forma, tudo isso beneficia um muçulmano, bem como os benefícios entre os confrades. É relatado que no dia do juízo final, quando a ponte será lançada sobre o inferno, ela ficará pendurada e que as criaturas lutarão com angústia e tristeza. Um líder da cidade chamará: "Onde estão aqueles que estiveram a serviço das criaturas?" e eles responderão: "Aqui estamos nós!" então estes serão ordenados a entrar na casa das delícias rapidamente, e se lhes dirá: "Entre no céu sem dor ou provação" (Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke, da obra *Masālik-al-jinān*).*

As edições que se acompanhou do *Gran Magal* em Caxias envolveram uma série de preparativos, que incluíam a formação de equipes responsáveis por dinamizar, desde a cotização das despesas até a divulgação do evento, envolvendo a comunidade *Mouride* até três meses antes da realização daquele que era o evento mais significativo do calendário religioso *Mouride* na cidade.

A organização normalmente é capitaneada pela direção da *Dahira*, que define as comissões encarregadas de organizar a celebração em seus diversos aspectos. Geralmente, na comissão de coordenação geral do *Magal*, participam o presidente da *Dahira*, o vice-presidente, secretário, tesoureiro, assim como representantes de segmentos internos, como o presidente dos *baye fall*, e externos, como

¹⁴² Disponível em: <http://htcom.sn/-le-sacrifice-a-l-occasion-du-Grand-Magal-.html>. Acesso em: 17 jan. 2020.

representantes da *Tidiania*. Raramente na etapa preparatória eram convidadas pessoas externas à comunidade senegalesa, com exceção de alguns brasileiros conversos. A data oficial era anunciada pelo Califado somente poucas semanas antes da celebração, mesmo que a celebração fosse planejada com antecedência. Um dos primeiros passos para a realização do evento era angariar, entre a comunidade senegalesa, os recursos financeiros para garantir a celebração, sobretudo, a oferta gratuita do almoço aos convidados. Os valores angariados na chamada *cotizacion*¹⁴³ eram destinados à locação do espaço, elaboração de material de divulgação, compra dos alimentos que seriam ofertados aos participantes do *Magal*.

Os *Mourides* em Caxias do Sul, desde sua chegada ao município, demonstraram-se capazes de estabelecer diálogo com lideranças e instituições civis e religiosas brasileiras, o que favoreceu o apoio à realização de suas atividades religiosas. Observou-se que a realização do *Magal* em Caxias do Sul, mas também em outros municípios do Estado gaúcho (Porto Alegre, Passo Fundo, Nova Araça etc.), ocorreu com o apoio de pessoas e instituições locais, tais como Igrejas, prefeituras, empresas, etc. A primeira edição do *Magal*, em 2013, foi organizada por um incipiente, mas já numeroso grupo *Mouride*, residente na região. O local foi cedido pela Paróquia católica do bairro Cidade Nova, e o evento teve lugar no Salão da Comunidade Nossa Senhora de Fátima.¹⁴⁴ No final de novembro de 2012, Abdou, um senegalês que morava no Brasil desde 2009 e que vinha colaborando com os recém-chegados através de mediação linguística, procurou o CAM e relatou que ele precisava de ajuda para encontrar um local, pois eles “queriam fazer uma festa”. De início, para o grupo que estava acompanhando as grandes dificuldades que os recém-chegados enfrentavam ao chegar ao município (acesso à documentação, trabalho, idioma, acolhimento, etc.), pareceu-lhes estranha a proposta dos senegaleses de realização de uma festa. De acordo com Abdou, eles só precisavam

¹⁴³ No francês, *cotiser* possui o significado de organizar uma campanha de arrecadação de fundos para uma despesa comum ou para uma doação. Esse sentido também pode se empregar em português. O uso da palavra em espanhol pelos *Mourides* mostra a influência do fluxo migratório para a Argentina na história das migrações senegalesas para o Brasil, especialmente nos estados do Sul.

¹⁴⁴ O apoio da Igreja católica na região pode em parte ser atribuído ao fato de muitas das comunidades católicas tradicionais, muitas formadas por descendentes de imigrantes italianos, manterem a memória sobre as migrações de seus antepassados para a região o que por vezes aproximava essa vivência às dificuldades que os novos imigrantes enfrentavam na cidade. Além disso expressava o valor que o catolicismo local atribuiu a algumas das expressões religiosas dos senegaleses, que se aproximavam das práticas religiosas populares, como no caso da devoção aos santos.

de um lugar para reunir as pessoas para um encontro religioso. Khadim, então presidente nascente *Dahira*, trabalhava em uma indústria local e havia estabelecido um canal de diálogo com o padre do bairro onde residia. Graças a esse canal, eles conseguiram a viabilização do espaço do salão comunitário da paróquia. A comunidade católica foi mobilizada pelo padre para ajudar na logística da festa, dispondo do espaço, mas também ajudando a indicar onde eles poderiam adquirir, principalmente a carne de gado, que deveria ser abatido seguindo o preceito *halal*, pelas pessoas encarregadas, entre os senegaleses, para essa função. Naquele momento, o que de fato surpreendeu os apoiadores locais foi a capacidade de mobilização da comunidade senegalesa. Sob a perspectiva financeira, os imigrantes que já possuíam trabalho, cotizaram a quantia necessária para comprar os suprimentos necessários para a preparação das refeições, que seriam ofertadas na celebração. Os brasileiros, que na cultura local têm o costume de cobrar os ingressos para os almoços festivos da comunidade católica, ficaram surpresos pelo fato de os senegaleses realizarem uma festa aberta à comunidade em geral, com o oferecimento das refeições totalmente gratuitas para todos os convidados.

As edições seguintes do *Magal* mantiveram essas características, variando o local, mas mantendo uma relação de abertura e busca de engajamento da sociedade local com a atividade. Aos brasileiros, ou pessoas externas ao grupo religioso *Mouride*, eles não pediram contribuições financeiras para a realização do *Gran Magal*, mas consideravam a presença e participação dos brasileiros no evento algo desejável e bastante valorizado. Percebeu-se, nesse sentido, que os *Mourides* assumem, em sua formação diaspórica, também uma tarefa de difusão da sua cosmovisão religiosa particular do Islã. Em certa medida, embora esse não seja o principal escopo do grupo, os *Mourides* assumem, também por convicção religiosa, a realização da *da'wah* (convite ao Islã).¹⁴⁵

Na primeira edição, os *Mourides* fizeram um amplo chamado para o evento. Embora a participação de brasileiros tenha sido bastante reduzida, o evento começou a ganhar visibilidade pública local, através da cobertura que os meios de comunicação passaram a fazer dessa atividade. Sobre a divulgação do evento, ao longo das edições do *Magal*, essa esteve ao encargo de uma comissão formada com essa finalidade. Valendo-se das redes sociais (*WhatsApp, Facebook, Youtube*),

¹⁴⁵ Sobre uma discussão quanto à *da'wah* na região senegambiana, ver Dias (2002). Sobre o movimento das confrarias no Sul da África, tem-se o trabalho de Haron (2005).

o convite para o evento estava, em parte, direcionado ao público brasileiro. Os *Mourides* mantêm uma forte atuação na comunidade senegalesa e possuem uma articulação nacional facilitada pelos meios eletrônicos de comunicação, tais como *Facebook*, *WhatsApp*, *Viber*, *Skype*, etc. (BRIGNOL, 2015; BRIGNOL; COSTA, 2016). Possuem um canal de comunicação nacional, através de uma página no *Facebook*, denominada “Touba TV”, pelo qual circulam informações sobre atividades religiosas, realizadas no Brasil e no Senegal, com discursos dos marabutos e orientações gerais. Observa-se, também, o crescimento da articulação das lideranças da Confraria no Brasil com suas lideranças em outros países latino-americanos, especialmente com a vizinha Argentina. O uso da língua portuguesa nos convites, mesmo que a maioria do público participante do evento fosse majoritariamente senegalesa, indicava que alcançar o público brasileiro local também era um dos objetivos da divulgação, como se vê ilustrado na imagem do convite da edição do *Gran Magal*, de 2017.

Figura 36 – Convite para a festa do *Gran Magal* de Touba



Fonte: Acervo de Gonçalves – Caxias do Sul, 2017.

A divulgação do evento foi sendo ampliada a cada nova edição, assim como a noção de que a celebração tornou-se uma atividade da comunidade *Mouride* dispersa pelo Brasil. Em 2019, o *Gran Magal* vinha sendo realizado de modo coordenado pela federação de *Dahiras Mourides* no Brasil, fortalecendo a ideia de uma comunidade religiosa imaginada (ANDERSON, 2008). A peregrinação a Touba no *Gran Magal* continua a exercer sua força imaginativa. É a jornada por excelência da comunidade *Mouride* em Touba ou “em toda parte do mundo onde se encontram

os *Mourides*". No *Magal*, a comunidade se projeta como uma comunidade imaginada, a partir da memória de seu centro religioso e da figura do fundador.

Os ambientes onde ocorreram as edições anuais do *Magal*, em Caxias do Sul, foram cuidadosamente preparados. Todos os objetos, assim como os participantes, eram dispostos de modo que o espaço pudesse restituir e recordar o lugar sagrado, a cidade de Touba. Viu-se que as mesas normalmente são colocadas em ordem na direção do espaço destinado à récita do Alcorão, a evolução do *Kourel* (cantos em grupo) e das *Rajas* (cantos individuais). No espaço destinado às recitas e orações, eram colocados tapetes, que se tornavam um espaço reservado àqueles que iriam fazer as orações individuais ou coletivas. Sobre o tapete, só era permitido pisar com os pés descalços.

As imagens de Cheikh Ahmadou Bamba e de figuras importantes da *Mouridia*, como a foto de Cheikh Ibrahima *Fall*, eram colocadas em lugares de destaque. Na edição de 2013, uma grande faixa foi colocada no centro do fundo do salão, onde estava localizado o tablado de madeira sobre o qual alguns *Mourides* se revezavam no canto das *khassidas*. Em uma faixa de fundo azul claro, se podia distinguir a imagem de Cheikh Ahmadou Bamba, de um de seus filhos, *Serigne Fallou* e de Cheikh Ibrahima *Fall*, onde se lia: "Associação Senegalês de Caxias do Sul. Grande Festa de Graças a Deus em ordem de Cheikh Ahmadou Bamba. Fondador do Muridismo. 18 safar 1435H corresponde ao dia 22 de dezembro de 2013" (Caderno de anotações, 2013). A faixa, assim como o salão, estava ornamentada com balões coloridos. Logo abaixo da faixa, suspensas na cortina branca, figuravam as bandeiras do Brasil e do Senegal. Em uma coluna no mural, organizado com tecido, observavam-se algumas imagens impressas com a mesma estampa e dizeres da camiseta usada pelos organizadores e que havia sido confeccionada especialmente para a ocasião. Em uma foto da grande mesquita de Touba se lia a informação sobre sua data de inauguração: "Mesquita de Touba foi inaugurada em 1963". Um pequeno cartaz com a imagem de Cheikh Ahmadou Bamba (de corpo inteiro) com legenda, indicava aos leitores as qualidades do fundador do grupo: "Cheikh Ahmadou Bamba. *Khadimoul Rassoul* Servidor do Profeta. Fundador da *Mouridia*." Outro cartaz estampava a foto de Cheikh Ibrahima *Fall*, no qual constava a referência "Mame Cheikh Ibrahima *Fall*. O Grande discípulo de Cheikh Ahmadou Bamba". Outra ilustração continha a foto do então califa geral da ordem: "*Serigne Sidi Macktar Mbacke*, neto de Cheikh Ahmadou Bamba. Atual Líder (Califa)". Assim

como em outros eventos, essas informações em português estavam didaticamente direcionadas aos não *Mourides* brasileiros, visando traduzir para um público leigo o significado do evento. A simultaneidade do evento local com o evento em Touba também era um aspecto importante. Na maioria das edições da celebração, havia uma tela onde, através de uma conexão de *internet*, era possível ver projetadas imagens ao vivo da cidade de Touba, ampliando a noção de conexão da comunidade *Mouride* dispersa com seu centro religioso.

Figura 37 – Celebração do *Gran Magal*



Fonte: Gonçalves – Caxias do Sul, 22 de dezembro de 2013.

Embora a cada nova edição do *Magal* ocorra uma maior participação dos brasileiros, a maioria dos participantes era de membros do grupo *Mouride* e *Tidiane*, sendo que, em algumas edições, muçulmanos brasileiros e imigrantes de outras nacionalidades também compareceram para participar do almoço festivo. Entre os convidados brasileiros, participavam geralmente amigos de trabalho, cônjuges e familiares de cônjuges brasileiros, representantes de instituições e/ou serviços públicos, representantes de organizações da Sociedade Civil, políticos, religiosos de outras denominações, imigrantes muçulmanos de outras nacionalidades, imigrantes

de outras nacionalidades e de outras denominações religiosas, convidados da imprensa, pesquisadores. Entre os *Mourides*, era visível a maior participação de mulheres e crianças, à medida que os senegaleses que vieram para o Brasil, em 2012, passaram a fazer o processo de reunião familiar. Desde 2012, tem crescido o número também de crianças (imigrantes filhos de senegaleses ou crianças brasileiras cujo genitor (ou os dois genitores) era senegalês, que passaram a integrar o cotidiano da comunidade religiosa e participar das atividades juntamente com os pais. Nesse sentido, a celebração também é um mecanismo de inserção de novos membros no grupo *Mouride*.

O *Gran Magal* era aguardado com grande expectativa pelos *Mourides*. Além de ser um momento de experiência religiosa importante, era um espaço de encontros e de trocas, de fortalecimento do prestígio e do *status*. O dia do *Magal* era a ocasião de se vestir com a melhor túnica. As mulheres, de modo especial, ao longo da festa, podiam trocar de roupa mais de uma vez. Aliadas aos ritos religiosos, essas práticas também eram significativas e formavam modos importantes de restabelecer dinâmicas relacionais que eram vivenciadas no espaço original, em Touba. Ao mesmo tempo, na diáspora, essas relações foram ressignificadas.

Para a edição de 2015, a equipe de divulgação do evento preparou um texto em português, citado abaixo, no qual eles narram aos convidados brasileiros o significado da festa e no qual se observa a elaboração da memória do fundador, do seu exílio e retorno, da imagem de Touba como o centro religioso do grupo:

O evento de hoje, o “Grand Magal de Touba” ou Grande Festa de Touba, em português é a principal festa religiosa dos senegaleses muçulmanos. Atualmente, no Senegal, mais de 90% da população é muçulmana. O Grand Magal de Touba é intensamente comemorado não somente no Senegal, mas em todos os países nos quais vivem imigrantes senegaleses, como é o caso aqui de Caxias do Sul. Neste ano de 2015, a festa está sendo realizada pela quarta vez na cidade. O Grand Magal de Touba é um dia para dar graças a Deus, de celebrar com a família e amigos. É uma comemoração realizada, anualmente, no 18º dia do calendário lunar (Safar), que marca a partida para o exílio, em 1895, do líder religioso Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké. Esse exílio foi imposto pelos colonizadores franceses como perseguição à sua crença e por sua posição política em defesa do povo senegalês. Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké passou por muitas provações durante o exílio no Gabão. Após mais de sete anos fora do Senegal, conseguiu retornar ao seu país em 1902 para continuar a condução dos seus seguidores. O líder nascido em 1853, na cidade de Mbacke, e falecido em 1927, na cidade de Diourbel, fundou o Muridismo, uma fraternidade islâmica

influenciada pelo Sufismo (corrente mística do Islã), com grande destaque principalmente na etnia Wolof. Entre as características do Mouridismo, estão o seguimento aos preceitos corânicos, com destaque para práticas e regras de vida baseadas no amor, na tolerância, no trabalho e na adoração ao "Grand marabut". O Líder Supremo Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké escreveu muitos textos teológicos islâmicos e muitos poemas de louvor a Deus e ao profeta Maomé. Suas obras ultrapassam mais de sete toneladas, material que está preservado em Touba, cidade sagrada fundada pelo líder religioso, na qual seu corpo foi sepultado e onde foi construída uma grande mesquita, que recebe milhares de fiéis todos os anos. Entre as práticas de louvor a Deus no Mouridismo, está a entoação de cantos realizada de forma individual ou coletiva, que afirmam a mística experiencial da fraternidade Mouride, expressa pelos poemas cantados escritos por Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké (Entrevista Dahira Nouru Darayni, Caxias do Sul, 2015).

A memória do exílio, nas narrativas do *Gran Magal*, é colocada em relevo. Muitos *Mourides*, ao relatarem suas experiências migratórias, acentuam a característica involuntária desse movimento para o Exterior, marcado por uma série de dificuldades, mas, principalmente, pelo distanciamento, por períodos prolongados, de seus familiares. A imagem do "sacrifício do exílio", experienciado e ressignificado pelo fundador da Confraria, aproxima-se da vivência do exílio, compartilhada pelos *Mourides* dispersos. A celebração do *Magal* recria um ambiente no qual a experiência do deslocamento, a saudade, o distanciamento tornam-se vivências compartilhadas por um grupo e não apenas como um tipo de jornada solitária, empreendida por um indivíduo. A descrição sobre os exílios de Cheikh Ahmadou Bamba surge nas narrativas não como a expatriação isolada de um indivíduo, mas como um tipo de expulsão coletiva de um povo que representava como "nação" religiosa "muçulmana". A diáspora ganha também seus contornos, representada por uma comunidade religiosa exilada de seu centro sagrado, experiência que é rememorada no *Magal*. A recordação do exílio de Cheikh Ahmadou Bamba no *Magal* torna-se, também, um modo de restituição do próprio grupo *Mouride*, disperso em Caxias do Sul, mas que, ao mesmo tempo, se vê como um grupo disperso pelo mundo, unido a partir do centro religioso de Touba.

A celebração (peregrinação) do *Magal* também possuiu um ritmo litúrgico, que se poderia comparar a um itinerário, em que os tempos são vivenciados individual e coletivamente como um caminho que vai sendo percorrido. Observa-se que cada uma das etapas segue seu rito numa lógica progressiva. Idealmente, o *Gran Magal*, na diáspora, iniciava com uma caminhada que, de acordo com um informante,

remetia a um tempo de espera, de expectativa. Contudo, essa etapa poderia variar de um evento para o outro. A edição de 2016 do *Magal*, realizada em Porto Alegre, por exemplo, foi marcada por uma caminhada no centro da cidade, na qual os *Mourides* distribuíram pão e café aos transeuntes. Segundo um dos líderes *Mourides*, em Porto Alegre, a caminhada também tinha o propósito de dar maior visibilidade ao grupo e à atividade religiosa: "*Queremos mostrar também quem somos nós, porque achamos que há falta de conhecimento entre os senegaleses e a população brasileira, principalmente em Porto Alegre. Está na hora da gente ter mais vínculos*".¹⁴⁶

Figura 38 – Apresentação dos alimentos



Fonte: Gonçalves – São Paulo, 2019.

Como mencionado, a oferta de alimentos para os participantes e convidados ocupa um lugar importante no evento. Nas edições do *Gran Magal* que se teve a oportunidade de acompanhar, a acolhida aos peregrinos, na parte da manhã, é feita com café toubá, leite, frutas, mingau de trigo (acompanhado de um preparado doce, à base de leite), cuscuz (*lakh*; um tipo de preparado com farinha de arroz) e/ou pão. O serviço de alimentar os convidados era normalmente assumido pelos *Mourides*

¹⁴⁶ Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2016/11/imigrantes-senegaleses-no-rs-fazem-ato-em-homenagem-lider-islamico.html>. Acesso em: 19 mar. 2020.

baye fall, que se uniam às mulheres na preparação dos alimentos. Nas cerimônias, os *baye fall* se movimentavam com rapidez pelo espaço, distribuindo água, copos e pratos, servindo o café *touba*. O colorido de suas roupas, adornadas com amuletos e cabelos ao estilo *dreadlock*, formavam, no ir e vir deles pelos espaços, uma espécie de balé. Essa atividade, que poderia ser tomada como secundária ou “de bastidores”, era vivenciada pelos *Mourides* envolvidos (homens e mulheres) como uma missão dentro da arquitetura da celebração, ou um tipo especial de serviço (*kidma*), que lhes conferia prestígio e fazia reavivar a memória da sua missão como grupo, legada por Cheikh Ibrahima *Fall*, assim como os diferenciava como grupo no interior da *Mouridia*.

Notou-se que as pessoas envolvidas nessa tarefa, embora estivessem, boa parte do tempo, “ausentes” do espaço litúrgico, onde se desenvolviam as demais atividades, elas estavam totalmente imersas e conectadas na temporalidade do evento. O ponto alto nesse sentido era quando o almoço era disposto na mesa. Embora isso pudesse variar, de acordo com o contexto e com o número de participantes, geralmente, em Caxias do Sul, os *Mourides* orientavam esse momento seguindo a tradição cultural local, na qual os alimentos são servidos em pratos, em porções individuais. Essa disposição indicava um processo de adaptação, que visava, entre outras, uma aproximação ao público local brasileiro, para o qual a tradição senegalesa,¹⁴⁷ de comer em pequenos grupos, dividindo a mesma porção, poderia ser uma tarefa árdua. Entretanto, também era comum que, entre os senegaleses no *Magal*, alguns deles optassem por manter essa tradição.¹⁴⁸ Variando de uma edição para a outra, no período da tarde, poderia ser servida aos participantes uma pequena refeição (pão e café, ou frutas). Constatou-se que, nas edições do evento em Caxias do Sul, também era comum que alguns brasileiros com laços mais próximos à comunidade colaborassem no preparo dos alimentos.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Comer com a mão e compartilhar o mesmo prato são uma característica da cultura senegalesa independentemente do pertencimento religioso.

¹⁴⁸ Assim como em outras celebrações ou eventos mais restritos, nos quais se notou que comer com a mão e em grupos é a forma de partilhar o alimento, usada independentemente da presença ou não de brasileiros.

¹⁴⁹ No *Magal* de 2013, a comunidade católica que cedeu o salão para a realização da festa religiosa também ajudou a assar a carne que seria servida aos convidados. Entretanto, considerando o processo ritual-simbólico que envolvia a preparação e a oferta de comida aos convidados, desde o abate do animal, cuja carne seria servida, até o significado que é atribuído por quem serve, esse tipo de participação de não *Mourides* na “cozinha” tornou-se mais restrita.

Durante o *Magal*, os momentos de oração individual e coletiva podem ocorrer em tempos concomitantes. Observamos que, em um mesmo momento, era possível ver um grupo rezando a *salat*, voltados em direção à Meca, enquanto, sobre o tapete, outro grupo recitava, em silêncio, o Alcorão, e outros ainda permaneciam sentados, rezando alguma das *khassidas* ou rezando o *dhikr*. De modo particular, o cântico das *khassidas* era diligentemente preparado e ensaiado por seus performadores, ao longo do ano. O canto das *kassidas* é uma atividade exigente, que coloca em curso estados físicos, mentais e espirituais, que moldam as posições corporais, a respiração, a modulação da voz, a concentração, assim como demandam ritos de purificação e a conexão com os demais membros do grupo envolvidos nessa atividade. “Os que *cantam* roda”, modo como me foram identificados por um informante, aliam o conhecimento do árabe, a memorização dos escritos do fundador, a uma diversidade de melodias que variam com os tempos rituais. O cântico das *khassidas* podia ser realizado sem interrupção por muitas horas. “Os que cantam na roda”, nesse ato, se tornam eles próprios o “livro” vivo, ou a “palavra” recordada do próprio Cheikh Ahmadou Bamba, e eram acompanhados em silêncio pelos demais participantes.

Ebin (1996), ao abordar a relação entre tempos e espaços sagrados para os *Mourides*, parte da noção de que, embora várias atividades possam ocorrer de modo contínuo em um mesmo ambiente, essas mantêm uma diferença na qualidade do tempo que as separa.¹⁵⁰ Segundo a autora, “essa união física tem sua dimensão espiritual” (EBIN, 1996, p. 11). No *Magal*, se verifica uma diversidade de atividades ocorrendo em locais diferentes a um só tempo, ou em tempos diferentes, mas que também remetiam a uma dimensão espiritual, sendo que a qualidade do tempo do *Magal* poderia ser comparada à ação de um regente em uma sinfônica que, ao orquestrar diferentes instrumentos, forma um ato que possuiu sua unidade interna.

¹⁵⁰ Segundo Ebin (1996), “um homem que desdobra um tapete de oração tem uma dimensão temporal diferente daquele que está se preparando para ir trabalhar. As atividades religiosas rituais têm seu próprio metrônomo e mais de um metrônomo pode estar simultaneamente assinalando ritmos diferentes em um espaço. Quando o espaço é limitado, as pessoas que não conseguem se separar fisicamente entram em outra medida de tempo como forma de manter separações entre categorias. Observadas diacronicamente, as categorias de eventos também podem ser separadas em unidades de tempo discretas. Essas separações no tempo são tão eficazes quanto as divisões espaciais para manter as categorias separadas. Ocupar um quarto para uma série de finalidades diferentes ao longo do tempo é equivalente a ocupar vários” (EBIN, 1996, p. 10, tradução nossa).

Figura 39 – Momento de oração coletiva – celebração do *Magal*



Fonte: Acervo de Gonçalves – Caxias do Sul, 2013.

Sobre as práticas e vivências religiosas, dedica-se o capítulo seguinte à análise sobre a relação que os *Mourides*, em Caxias do Sul, estabeleceram com os marabutos (líderes religiosos) da diáspora, através das *zyaras* (encontros piedosos), considerando essas dinâmicas na elaboração da memória coletiva compartilhada pelo grupo que, através desses agentes, também contribui na elaboração de uma comunidade imaginada dispersa.

5 OS SERIGNES DA DIÁSPORA E A COMUNIDADE MOURIDE IMAGINADA

Nas conversas informais ou nas entrevistas mais alongadas com os *Mourides* em Caxias do Sul, o tema do *Caminho (tarīqa)* emergiu, boa parte das vezes, associado com a memória do fundador o *Serigne Touba*, assim como na referência a alguns de seus filhos, sucessores e discípulos, como, por exemplo, *Serigne Falillou* (filho e segundo califa da Confraria) e *Cheikh Ibrahima Fall* (o primeiro *baye fall*). Apesar dessas referências, havia uma figura que se destacava justamente pela sua “ausência” nas falas dos *Mourides*. A relação que os informantes da pesquisa mantinham com os marabutos ou *Serignes* precisava nos diálogos ser tematizada com certa insistência para que, então, essas figuras fossem descritas, narradas. O valor que os *Mourides* atribuíam à figura do marabuto foi uma relação que se tornou mais evidente na pesquisa, a partir da observação e do acompanhamento de algumas visitas desses líderes religiosos aos *Mourides* na cidade. A experiência religiosa dos encontros dos *Mourides* com essas figuras, aparentemente “ausentes” nas suas narrativas no contexto da dispersão, indicou a contribuição dos marabutos na elaboração da memória coletiva compartilhada do grupo, assim como a formulação da noção de que os *Mourides* dispersos formam uma comunidade religiosa imaginada. A relação deles com seu marabuto é um elemento fundamental do caminho *Mouride*. Dumont, um informante, descreveu a importância do marabuto na sua vivência religiosa, numa fala carregada de emoção. De acordo com ele,

ele (o marabuto) mostra Dieu, Dios (Deus) para mim aqui, ele me mostra Dios. Meu pai tem outro marabout, não é o mesmo marabout, porque meu marabout sabe Dios! Ele vai fazer La ilaha illa Allah (Profissão de fé: “So existe um único Deus”), La ilaha illa Allah, La ilaha illa Allah muito tempo. La ilaha illa Allah, lava o coração, e você não vai a baile, não vai a filme, não vai usar arma, nada! Só toda cabeça vai colocar em Dios! Ele me mostra Dios, Dios aqui, Dios aqui, porque Dios é tudo! Tudo pra Dios, aqui Dios, aqui Dios, aqui Dios, aqui Dios, tudo pra Dios, porque Dios vai cuidar tudo, Dios não vai morrer! O pai vai morrer, a mãe vai morrer, e tudo vai acabar: comida, carro, casa, tudo vai acabar, mas Dios não vai acabar, só ele fica, fica antes, fica agora, fica depois: Dios (Entrevista Dumont, Caxias do Sul, 2019).

A principal missão do marabuto junto a seus *talibes*, presente na tradição sufista, é indicada por Dumont na sua experiência pessoal de relação com seu guia espiritual. O marabuto é aquele que conduz o discípulo, aquele que tem por missão

“mostrar Deus”. A convicção de Dumont passa por um sentido dado à efemeridade das pessoas, coisas e situações da vida, “que passam” em contraste com a perenidade de Deus, “que fica”. Essa perspectiva ou caminho de vida tem consequências concretas, que lhe servem de orientação de como lidar com as situações cotidianas que um senegalês vendedor ambulante enfrenta no centro urbano de Caxias do Sul. Essa perspectiva, de acordo com ele, lhe foi fornecida pela mediação de seu marabuto, que “sabe” e que o levou a “ver”. Foi a exemplo de seu marabuto que Dumont repete cotidianamente o *tauḥīd* (declaração de Deus é um) *La ilaha illa Allah*, como uma fórmula para “lavar seu coração”. Sob a perspectiva religiosa *Mouride*, só é possível alcançar a unidade com o sagrado através da mediação humana de um *Serigne* ou marabuto, aquele que tem a função de traçar para o *talibe* um caminho na busca de perfeição. Dumont relatou manter contato frequente com seu marabuto. Inclusive, ele consegue participar dos eventos realizados por ele na sua *Dahira* de origem, em Pikine (Dakar, Senegal) através de transmissões ao vivo pelo *Facebook*. Observa-se que a maioria dos informantes mantém algum tipo de contato com seu marabuto no Senegal, tanto para receber orientação religiosa quanto para buscar conselhos sobre dificuldades vivenciadas no Brasil ou decisões que precise fazer sobre seu futuro (viagens, casamentos, filhos, etc.).

Os *Serignes*, na diáspora, desempenham um papel importante também no processo de elaboração da memória coletiva que o grupo *Mouride* compartilha em Caxias do Sul, e que contribuiu na formulação da noção de formação diaspórica religiosa. As personalidades descritas na literatura como marabutos, *sheiks*, *cheiks*, *cherifs*, etc. e suas funções, dentro das ordens sufistas, passaram por constantes elaborações, afetadas pelo contexto histórico de cada período de desenvolvimento do sufismo. Sobretudo, pelas formulações que lhe foram sendo agregadas pelos diferentes contextos culturais, nos quais o “marabutismo” (GEERTZ, 2004) se desenvolveu.

A palavra *marabout* parece ser uma adaptação francesa da palavra árabe *murabit* (GEERTZ, 2004) “que por sua vez deriva de um radical que significa ‘atar’, ‘vincular’, ‘ligar’, ‘amarrar’, ‘ancorar’” (GEERTZ, 2004, p. 55). Boyd-Buggs (1986) aponta na mesma direção indicada por Geertz (2004) e acrescenta que, no contexto africano, o termo *marabout* pode ter sido cunhado pelo “afrancesamento” do termo norte-africano *mrabot* (do almorávida *al-murabit*) que poderia ser traduzido por “um

acampamento fortificado ou mosteiro”. Em *Wolof* (língua étnica predominante no Senegal), *marabout* também poderia ser designado como *sëriñ* ou *Serigne*, ou como *tierno* ou *tyeerno* (na língua Toucouleur) (BOYD-BUGGS, 1986). Entretanto, de acordo com Samudio (2008), no Senegal haveria uma distinção entre os termos *marabout*, *Serigne* e *cheikh*. Reconhecendo que o termo *marabout* parece ter sido adotado correntemente, tanto por acadêmicos islâmicos quanto por estudiosos ocidentais do Islã, Samudio (2008) aponta para o fato deste ser também um termo com um significado ambíguo no Senegal.

Na língua berbere significa "santo" e é nestes termos que os franceses adotaram nomear todos os líderes muçulmanos durante o processo colonial francês na África Ocidental. No Senegal, o termo designa todos notáveis em questões religiosas sem necessariamente implicar santidade. A palavra em *wolof* é *Serigne*. Por outro lado, o termo Cheikh é mais específico porque designa o notável que também possui o *status* religioso necessário ao conhecimento místico (*wird*). Nesse sentido, o termo Cheikh se aproxima da definição de "santo" (SAMUDIO, 2008, p. 117, tradução nossa).

Verifica-se que as diferentes formas de nomear essas figuras religiosas, também na diáspora, apontam para o modo pelo qual os *Mourides*, em Caxias do Sul, mobilizam diferentes representações e papéis atribuídos a esses religiosos, que podem ser acessados simultaneamente pelos *talibes*, de acordo com suas demandas individuais e/ou coletivas.¹⁵¹ No caso de Dumont, por exemplo, ao mesmo tempo em que ele está em contato com seu marabuto no Senegal, ele também participa dos encontros com outros *Serignes* vindos do Senegal a Caxias do Sul, a quem pede orações e conselhos, ou eventualmente também segue orientações que seu pai lhe tenha dirigido e que, por sua vez, foram dados pelo marabuto do pai, que não é o mesmo que o seu.

Em uma conversa informal com um senegalês *Mouride*, este relatava que, no Senegal, existiam muitos tipos de marabutos. Ele citou como exemplo o caso dos *saltigué*, religiosos que operam ao mesmo tempo com elementos das crenças religiosas islâmicas e com um sistema de crenças das religiões tradicionais do Senegal, denominadas por informantes como religiões “animistas” ou “*macoumba*”. Os *saltigués* confeccionariam amuletos e realizariam rituais acompanhados de orações e preces, utilizando palavras retiradas do Alcorão para realizar esses ritos.

¹⁵¹ O fato de a maior parte das vezes na literatura essas três denominações serem tomadas como sinônimos indica certa tendência nessas análises de homogeneizar um fenômeno bastante complexo, assim como desconsiderar as atribuições que os próprios *Mourides* conferem a cada tipo religioso.

De acordo com um informante, alguns poderiam até mesmo usar suas habilidades para “fazer o mal”. De acordo com ele, é comum que as pessoas, mesmo as mais religiosas, recorram a esse tipo de marabuto para executar rituais de reparação, como, por exemplo, obter justiça ou vantagem sobre desafetos ou inimigos, impedir uma pessoa de viajar, etc. Ao mesmo tempo, esses religiosos também são procurados por pessoas que buscam proteção contra “feitiços”. Alguns mourides com quem se teve contato acreditam que as palavras do Alcorão possuem poderes não compreensíveis e, quando evocadas, podem servir para edificar e fazer o bem, ou podem ser tomadas para “desejar e fazer o mal”. Nesse sentido, notou-se que, no Islã popular, algumas práticas, ritos e crenças que acompanham os *Mourides* na diáspora representam formas religiosas sincréticas.

Figura 40 – Jogador de Lambo



Fonte: Acervo de Gonçalves – Porto Alegre, 2018.

Nota-se que, de certa forma, nas lutas esportivas de *Lambo*, esporte popular no Senegal, são mobilizados, de forma quase teatral, não apenas o vigor físico dos lutadores, mas também a força espiritual dos marabutos a quem estes recorrem e,

que, dentro de uma cultura religiosa sincretizada, mobilizam aspectos da religião islâmica aliados a um sistema de crenças tradicional, correntemente identificadas por informantes como crenças “animistas”.

Nas lutas, acompanhadas por milhares de pessoas, inclusive através da *internet*, pelos senegaleses em Caxias do Sul, os lutadores recorrem a amuletos, banhos com preparos que contêm ervas e trechos do alcorão, assim como as orações de marabutos bem pagos para que a vitória lhes seja garantida no jogo. O embate físico é também, metaforicamente, um medir de forças espiritual. Em 2018, a Associação dos senegaleses de Porto Alegre organizou uma mostra de cultura senegalesa, que incluiu na sua programação a “luta do Lambo”. A atividade, que reuniu muitos senegaleses e brasileiros no centro de Porto Alegre, reproduziu também os ritos religiosos que envolvem a disputa física entre os combatentes.

Na imagem acima, vê-se um dos lutadores do evento realizado em Porto Alegre que, antes do início do jogo, havia sido banhado com um líquido preparado com ervas e com trechos escritos do Alcorão, por um outro participante, que representava a figura de um marabuto, vestido com uma longa túnica com um capuz que lhe cobria a cabeça. Esse personagem, durante a luta, permaneceu sentado em uma das pontas do espaço reservado para a disputa.

Para se compreender a dinâmica da relação que os *Mourides* estabelecem com os *Serignes* e marabutos, é importante relacionar essa prática ao papel que a relação marabuto/*talibe* desempenha na via mística sufista, de modo geral, tradição religiosa em que se inscrevem a *Mouridia* e suas expressões também na diáspora. O papel do marabuto e suas características guardam estreita relação com o desenvolvimento histórico do Islã *sufi* e as formações religiosas dele derivadas. A elaboração da imagem da via mística do Islã, como um “caminho” espiritual a ser percorrido pelo crente muçulmano, era idealizado ocorrer através da superação de estágios e estados. Nesse processo, o *talibe* vinha acompanhado por um *Sheikh* (Mestre), de modo que pudesse alcançar um estado de unidade com a Realidade (a “Verdade”).

De acordo com Schimmel,

uma vez que o buscador tenha se estabelecido sobre o caminho para esta “Última Realidade”, ele será guiado por uma luz interior. Essa luz se torna mais forte à medida que ele se liberta dos apegos deste mundo ou – como diriam os sufis – poli, o espelho de seu coração (SCHIMMEL, 1975, p. 4, tradução nossa).

Essa busca de unidade com o sagrado é uma elaboração ancorada sobre uma tradição que remonta às experiências religiosas, dentre as quais as do próprio Ali (primo e contemporâneo do Profeta Mohammad), que formou, junto com os denominados “primeiros companheiros do Profeta”, um círculo mais restrito em torno à Mohammad. Pode-se afirmar que os companheiros do Profeta foram os primeiros protagonistas de um tipo de vivência religiosa que, aos poucos, se constituiu em um *corpus* teórico, que viria sustentar as práticas sufistas no interior do próprio Islã (SCHIMMEL 1975; TRIMINGHAM, 1998). Seguindo uma cadeia de sucessão (*silsila*), os religiosos sufis estariam entre os principais propagadores do Islã para além dos territórios que foram dominados, no período dos Califados, seguidos dos Impérios Almodávida, Safávida e Otomano (DEMANT, 2014).

Para Schimmel (1975), o sufismo significava, de modo particular no seu período formativo, “a interiorização do Islã, uma experiência pessoal do mistério central do Islã, o *tauḥīd* (declaração que Deus é Um)” (SCHIMMEL, 1975, p. 17). Assim sendo, os *sufis*, segundo a autora, “sempre permaneceram dentro dos limites do Islã, embora sua atitude mística não tenha sido limitada à sua adesão a qualquer uma das escolas legais ou teológicas” (SCHIMMEL, 1975, p. 17). O viver no mundo como se a ele não pertencesse numa constante e vigilante busca pelo estado de perfeição, aliada a uma intensa produção textual (tratados, cartas, poesia, pequenas histórias), que serviam como meios de formação para o discípulo sob a orientação de um *Sheikh*, constituíam, com algumas variações históricas, o grande quadro chamado de sufismo clássico.

Já as ordens sufistas institucionalizadas no período das *tā'ifa*, palavra árabe que, de acordo com Clavier (1997), designa as organizações sufistas cuja base era a submissão ao *Sheikh*, são consideradas o último estágio de transformação dessas organizações. De modo geral, as *tā'ifa* compartilhavam algumas características, tais como: estavam regidas por um princípio autoritário centrado na figura do *Sheikh*, herdeiro da *baraka* e pela total sujeição do *talibe* à sua autoridade; sua organização se desenvolvia a partir de um princípio hierárquico com uma margem geral de uniformidade; havia dois principais modos de pertencimento (adeptos e os afiliados leigos); havia um princípio de iniciação e de disciplina comuns; compartilhavam um *dhikr* (rememoração, repetição) comum ao grupo, executado com a coordenação do ritmo musical, controle da respiração e exercícios físicos para alcançar o êxtase;

desenvolviam o culto relacionado aos túmulos de homens considerados santos (TRIMINGHAM, 1998).

Percebeu-se que, em Caxias do Sul (assim como em outros contextos brasileiros, onde a Confraria se instalou), os *Mourides*, nucleados em torno da *Dahira*, mantêm as características da *tā'ifa*, descritas por Trimmingham (1997). De modo particular, há rigidez na hierarquia, que busca, também, disciplinar e uniformizar as expressões religiosas dos *Mourides* na dispersão através do manejo das vozes autorizadas, principalmente no que se refere às *ndigel* (recomendação), emanadas do Califado *Mouride*, que podem relacionar-se, por exemplo, a um chamado para coleta de fundos, com uma finalidade específica, assim como recomendações de ordem disciplinar ou doutrinal. Nesse sentido, Babou (2007) indica que, entre os *Mourides*, o amor ao *Cheikh* é expresso principalmente pelo *njebel* (submissão) e pelo respeito ao *ndigel*, recomendação emitida pelo *Sheikh* ou recomendações. De acordo com o autor, os *Mourides* sustentam que *jébbelu* (ou lealdade, a um *Cheikh*) é a porta para a *Mouridia*. Um indivíduo torna-se um *Mouride* submetendo-se a um *Cheikh*. O *jébbelu* é o modo pelo qual os mourides se referem à “*baya* (jaayante em Wolof), a promessa de lealdade e apoio que os primeiros muçulmanos fizeram ao profeta Mohammad” (BABOU, 2007, p. 86).

Nas *tā'ifa*, sobretudo, a experiência da transmissão da *baraka* e o papel conferido àqueles considerados seus portadores colaboraram, como no caso *Mouride*, para que houvesse um processo de massificação das vias sufistas. De acordo com Boyd-Buggs,

antes do século XV, um *marabout* era "aquele que está ligado a Deus", o equivalente a como sufi *shaykh* ou *cheikh*. O termo também designou os primeiros propagadores do Islã que viviam em recintos fortificados ou *rbat-s*. Originalmente referindo-se a um simples ascético, a palavra "*marabout*" eventualmente tornou-se sinônimo de "líder de uma irmandade muçulmana". No final do século XV, os marabutos passaram a ser considerados santos. Acreditava-se popularmente que, para o sucesso temporal, os homens tinham que se apegar a marabutos, que, vivos ou mortos, tinham uma relação especial com Deus, uma relação que os colocava em posição de servir como intermediários entre os seres humanos e o sobrenatural e conceder a graça de Deus ou *baraka* sobre eles. A capacidade de transmitir *baraka* é, em sua maioria, considerada hereditária. *Baraka*, a palavra árabe para bênção, foi adotada pelos africanos para expressar o poder carismático ou o fluxo magnético transmitido aos discípulos através da saliva e das mãos de seus mestres. Este *baraka* implica uma graça espiritual especial, uma posição especial com Deus, e pode incluir o poder de resgatar almas. Mas em assuntos mundanos também passou a implicar poder político e econômico (BOYD-BUGGS; DEBRA, 1986 p. 11-12, tradução nossa).

De acordo com Babou (2007), o poder espiritual do mestre, ou a *baraka* da qual ele era considerado o portador, prevaleceu sobre seu conhecimento e domínio da ciência islâmica e do caminho místico. Aliado a isso, a crença na hereditariedade da *baraka*, dada pela relação de sangue, se sobrepôs ao mérito como critério de sucessão do *Sheikh*. Desse modo, assistimos ao entrelaçamento de genealogias espirituais e biológicas que, na história de desenvolvimento das ordens, deram origem “a poderosas dinastias santificadas que reivindicavam um *status* espiritual especial, baseado na descendência” (BABOU, 2007, p. 6). Muitos sufistas, ao longo da sua história, também buscavam algum tipo de relação de hereditariedade com o próprio Profeta para legitimar, aos seus discípulos, seu *status* religioso privilegiado.¹⁵² No caso *Mouride*, a noção de transmissão hereditária da *baraka* prevaleceu sobre outras expressões, o que, em parte, explica o papel que a família Mbacké e Bouso (respectivamente a linha paterna e materna do fundador da confraria Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke) desempenhou no desenvolvimento da *Mouridia*, desde a morte do fundador e, contemporaneamente, nas formações diaspóricas *Mourides* no Exterior.

A *baraka* emanada do fundador da *mouridia*, em grande parte, estava associada à sua fama de santidade (*wilāya*).¹⁵³ O santo (*walī*)¹⁵⁴ poderia designar “alguém que está sob proteção especial, amigo”; ou, ainda, era atribuída pelos xiitas

¹⁵² De acordo com Schimmel (1975), “é um fato bem conhecido que muitos dos sufis – e muitos dos piedosos sunitas em geral – sentiram uma espécie de fidelidade sentimental à família do Profeta sem acreditar nas doutrinas xiitas. A veneração de Ali era generalizada entre os muçulmanos, e ele era frequentemente considerado como um elo importante na cadeia espiritual que leva os mestres *sufis* de volta ao Profeta. Generalizada, também, foi a veneração dos *sayyids*, descendentes de Muhammad através de Ali e Fátima. Mesmo em nossos dias, algumas das famílias *sayyids* em países como a Índia muçulmana ou o Paquistão se consideram exaltadas acima do muçulmano comuns, cercadas por uma santidade ou transmitindo uma *baraka* (poder espiritual, bênção) que lhes dá um *status* peculiar. Esta veneração mostrada ao *ahl al-bayt*, a família do Profeta, constituiu mais tarde um aspecto muito importante do sufismo popular” (SCHIMMEL, 1975, p. 82, tradução nossa).

¹⁵³ De acordo com Schimmel (1975), o conceito de santidade foi desenvolvido ainda nos primórdios do sufismo. “Uma autoridade do início do século X, Abu Abdallah as-Salimi, definiu os santos como ‘aqueles que são reconhecíveis pela beleza de seu discurso, boas maneiras, submissão, e generosidade, mostrando pouca oposição, aceitando a desculpa de todos que se desculpam diante deles, e a leveza perfeita para todas as criaturas, o bom e o ruim” (N 121). “Assim, o Sufi ideal está aqui chamado de *walī*” (SCHIMMEL, 1975, p. 199).

¹⁵⁴ Embora em certa medida o conceito de santidade no Islã possa ser aproximado do conceito de santidade cristã, de acordo com Schimmel (1975), no sufismo a santidade se diferencia por uma hierarquia rígida. “O papel do *walī* na piedade islâmica não corresponde exatamente ao do santo na fé cristã. Está intimamente ligado ao mistério da iniciação e do progresso no caminho espiritual, dado através de uma hierarquia bem-estabelecida, na qual os membros se superam de acordo com o grau de seu amor e gnosis” (SCHIMMEL, 1975, p. 204, tradução nossa).

à Ali, o “amigo de Deus por excelência”.¹⁵⁵ O conceito passou por revisões ao longo dos séculos seguintes, mas manteve a noção da santidade como “proximidade a Deus”, fosse essa proximidade alcançada pelo esforço do crente, ou fosse por benevolência de Deus, que poderia conceder, a alguns escolhidos, dons e benefícios para além do próprio esforço (SCHIMMEL, 1975). Para os sufistas, o santo também poderia ser denominado como aquele que “deseja (a Deus)”, mas que, ao mesmo tempo, é também objeto do desejo de Deus (CAYER; ZARCONE, 2007).

Embora Cheikh Ahmadou Bamba seja considerado um erudito, o aspecto de sua vida que mais foi assimilado popularmente, com a expansão do caminho por ele iniciado, foi o poder da sua *baraka* e a consequente fama de santidade. Após a morte de Cheikh Ahmadou Bamba, seus filhos e, de modo especial, também seus irmãos, foram considerados portadores da *baraka* do *Serigne Touba*. Essa cadeia de transmissão originou segmentos próprios, linhagens que se desenvolveram com grande dinamismo, graças a *baraka* hereditária do fundador e o fortalecimento da relação *Cheikh – talibe* como o principal pilar de desenvolvimento e consolidação da ordem.

Pace ao analisar o poder carismático na constituição do Islã, afirma que um profeta deveria ser hábil o suficiente para

construir *ex novo* uma linha de crenças que reivindique para si um grau de autoridade maior que as crenças historicamente presentes em um determinado contexto social e delimite os limites simbólicos do novo sistema de crenças para diferenciá-lo de outros concorrentes, coevos da mensagem profética, com os quais a nova perspectiva de fé proposta apresenta alguns pontos não irrelevantes de contato (PACE, 2005, p. 45).

Mesmo que Cheikh Ahmadou Bamba não tivesse se declarado um profeta, no sentido que o termo guarda dentro do sistema de crenças islâmico, ele, assim como após sua morte, seu círculo de discípulos, enfrentou o dilema da diferenciação da sua via em relação às demais vias já estabelecidas entre a população como, por exemplo, as Confrarias *Qadiria* e *Tidiana*, que representavam as maiores ordens naquele contexto histórico. É possível dizer, grosso modo, que a formulação do sistema de crenças *Mouride* excluiu formalmente as crenças antagônicas, como o

¹⁵⁵ Os "amigos de Deus" são mencionados várias vezes no Alcorão, sendo, de acordo com Schimmel (1975), a citação da Sura 10:63 uma das mais conhecidas: "Verdadeiramente, os amigos de Deus, nenhum medo está sobre eles, nem eles estão tristes" (SCHIMMEL, 1975, p. 199).

animismo *ceddo* (classe guerreira). A *Mouridia* incluiu, em parte, práticas herdadas da *qadiria*, como o *dhikr*; assimilou aspectos da tradição malikita; hipervalorizou a submissão do *talibe* ao seu marabuto e a transmissão hereditária da *baraka*. Entretanto, tolerou aquelas práticas já popularizadas no contexto sincretizado-religioso da nova confraria como, por exemplo, o uso de amuletos e dos *gris-gris*,¹⁵⁶ a prática do *sama* e as peregrinações aos túmulos. O caminho proposto por Bamba diferenciou-se, de modo geral, das outras confrarias, à medida que sua via foi massificada de modo expressivo, ao ofertar, especialmente ao grupo étnico *Wolof*, um sistema religioso simplificado que, além de lhes assegurar a vida após a morte, também criou um modo de produção de subsistência coletivo, assentado na solidariedade comunitária. A *mouridia* foi capaz de acomodar, na sua proposta, uma tendência já presente no processo de islamização africana, marcado pelo sincretismo religioso e, ao mesmo tempo, a partir da imagem de um “Cheikh nativo exilado”, que, posteriormente, foi relacionado ao sentimento nacional que fortaleceu o movimento de independência do Senegal. Sob a perspectiva cultural, o processo de difusão da *Mouridia* não ocorreu a partir de uma ruptura com os sistemas tradicionais, mas foi assimilado neles. De modo especial, os *Wolof* “não tiveram dificuldade em manter, na nova estrutura islâmica, todas as suas tradições e valores” (SY, 1969, p. 42).

Nesse processo, a noção de *baraka* cumpriu um importante papel, tanto na legitimação do *Califado Mouride*,¹⁵⁷ estabelecido após a morte do fundador, quanto na constituição das linhagens marabútcas vinculadas ao fundador. Nesse sentido, de acordo com Schmitz,

diferentemente das profecias da floresta na África, onde a Igreja frequentemente morre com a morte do fundador, as irmandades muçulmanas do espaço sahelosahariano, como as do mundo árabe-

¹⁵⁶ Os *gris-gris*, de acordo com Diop (1966 *apud* SCHMITZ, 2000), são objetos com as mais variadas inscrições físicas e especialidades de cada linhagem marabútcas em diferentes locais.

¹⁵⁷ De acordo com Boyd-Buggs (1996) “a palavra califa também é usada para denotar o chefe de cada família marabútcas, e essa prática pode levar a uma certa confusão para pessoas que não estejam inseridas no contexto onde essas relações se desenvolvem. A liderança supostamente seria assumida pelos indivíduos mais educados e devotos do grupo. Mas, na verdade, as posições de liderança são geralmente hereditárias, e certas famílias passaram a dominar as ordens” (BOYD-BUGGS; DEBRA, 1996, p. 23). Esse é o caso do *Califado Mouride* no qual, pela regra da hereditariedade, o Califa será sempre um membro da família Mbacke.

muçulmano, são organizadas em linhagens de ampla profundidade histórica¹⁵⁸ (SCHMITZ, 2000, p. 241, tradução nossa).

Após a morte de Cheikh Ahmadou Bamba, seus sucessores passaram a ser denominados califas (representantes e servos do fundador da confraria que, por sua vez, era tomado como o servidor privilegiado do profeta). De acordo com Sy (1969), na África, com o desenvolvimento das irmandades muçulmanas, o califado tornou-se prerrogativa reservada para uma família, sendo o princípio da hereditariedade admitido de fato.

Segundo esse autor (1969, p. 186), no “mouridismo, onde os direitos e deveres dos califas tocam em todos os aspectos da vida da comunidade, estamos na presença de um poder real reconhecido como o cume da hierarquia mouride”.

No caso *Mouride*, os tensionamentos e conflitos em torno da sucessão também foram afetados pelos interesses das elites religiosas e da administração colonial francesa. A escolha do primeiro califa, Moustapha, filho de Cheikh Amadou Bamba Mbacke, foi marcada pela disputa entre ele e um dos irmãos de Bamba, Cheikh Anta.¹⁵⁹ No litígio, predominou a ideia de transmissão hereditária de pai para filho. Entretanto, no processo de sucessão seguinte, quando da morte de Moustapha, mais uma vez, se estabeleceu um conflito, e a regra da sucessão passou a considerar a transmissão não mais de pai para filho, mas entre os irmãos homens (filhos de Cheikh Amadou Bamba). De qualquer forma, a sucessão se tornou um conflito interno da família Mbacke, na qual, em diferentes períodos, surgiram alianças e litígios entre os filhos do fundador da Confraria e seus descendentes e os irmãos do fundador e seus descendentes (SY, 1969; SCHMITZ, 1983). O tensionamento em torno da sucessão no Califado *Mouride* foi, em parte, resolvido por Cheikh Bashir (1966), quarto filho de Cheikh Ahmadou Bamba. Ele escreveu um documento no qual expunha a ordem de sucessão dos filhos de Bamba no Califado, iniciando pelo filho mais velho, vivo na época, Cheikh *Fallilou*

¹⁵⁸ Segundo Schmitz (2000), Ernest Gellner (1969) fala de “santos hereditários” para descrever os *igurramen* do Alto Atlas, Marc Gaborieau (1989) no caso indiano usa os termos “linhagens sagradas” para designar os *ulemás/sufis* do período *Mughal* (SCHMITZ, 2000).

¹⁵⁹ De acordo com Mbacke (2011), “Cheikh Amadou Bamba não havia designado um sucessor antes de sua morte. Ele deixou várias crianças, incluindo um filho mais velho, então com 39 anos, o Cheikh Mouhamadou Moustapha e os irmãos mais novos, Mame Thierno Birahim, Mame Sheikh Anta, *Serigne* Massamba, etc. todos os Grandes ‘Cheikhs’ que ele tinha educado e treinado espiritualmente. Cada um tinha seus próprios discípulos. Alguns pensaram que a sucessão deveria seguir a linha dos irmãos do Cheikh, outros que deveria ir para seu filho. Assim, a sucessão não era óbvia ou fácil. Mas, eventualmente, o filho mais velho foi reconhecido como o novo califa e chefe da comunidade Mouride” (MBACKE, 2016, p. 9).

Mbacke, até o mais novo, Cheikh Mourtada Mbacke.¹⁶⁰ Essa linha, em seguida, indicava o primeiro neto depois do filho, *Serigne* Cheikh Gaindé Fatma (filho mais velho do primeiro califa). De acordo com Mbacke (2016), a lista foi assinada por todos os presentes naquela ocasião e é este documento que estabeleceu, de maneira ordenada, por algumas décadas, a questão da sucessão ao Califado *Mouride*.

Na *Mouridia*, a transmissão hereditária da *baraka* de Cheikh Amadou Bamba junto com a noção de que os descendentes, em linha direta de Cheikh Amadou Bamba, formavam também um tipo de cadeia de transmissão da autoridade do Cheikh, da linha de transmissão da *silsila* (cadeia de mestres místicos ao qual pertence o chefe de uma Confraria), traçada pelo fundador e que remonta a Ali (o quarto califa do Islã). A cadeia de transmissão da *silsila* conferiu, também, legitimidade à ordem, em meio a outras ordens sufistas. A *baraka* herdada pelos descendentes de Cheikh Ahmadou Bamba tornou, alegoricamente, seus descendentes “receptáculos”, nos quais os *Mourides* buscam tomar contato direto com a *baraka* do fundador. São raros os casos nos quais os descendentes de Cheikh Ahmadou Bamba transmitiram esse “poder espiritual” para *mourides* que não compartilhavam a prerrogativa da hereditariedade, elevando-os à condição de Cheikhs. O caso contemporâneo, mais conhecido e polêmico, é o de *Serigne* Bethio (1938-2019), que reivindicava ter recebido a *baraka* de Cheikh Ahmadou Bamba pelas mãos de *Serigne* Saliou, o último dos filhos vivos de Cheikh Amadou Bamba, que ocupou o cargo de califa da Confraria no período de 1990 a 2007. Posteriormente à morte de *Serigne* Saliou, Cheikh Bethio potencializou o capital religioso que havia herdado e tornou-se um dos mais populares Cheikhs da Confraria, com milhares de *talibes*. A adoção de práticas controversas, como a transmissão do poder da *baraka* para uma de suas esposas, autorizando-a a exercer as funções de um Cheikh, gerou muitas controvérsias. Quando *Serigne* Bethio faleceu, havia uma grande expectativa sobre quem continuaria a exercer o poder dentro da linhagem marabútica por ele inaugurada, visto que ele havia, publicamente, antes de falecer, indicado que seu sucessor deveria ser sua esposa,

¹⁶⁰ A sucessão entre os 12 filhos do sexo masculino de Cheikh Bamba estava pela ordem de nascimento, assim como depois dos filhos a relação dos netos dessas 12 famílias, seguindo também a ordem de nascimento.

colocando, assim, em questão, o direito de hereditariedade de seu filho mais velho na condução da sua linhagem.

De acordo com um informante, o tema da sucessão ou “daquele que vai ocupar o poder em Touba” seria tratado de modo diferente da forma como ocorre em outras confrarias no Senegal. Entre os *Mourides*, o líder (califa) indicaria, ainda em vida, seu sucessor, aproximando-o de si e transmitindo seu conhecimento. Atualmente, a linha de sucessão chegou aos netos de Cheikh Bamba. Observa-se que as relações que perpassam os projetos de sucessão e condução da Confraria são bastante complexas, englobando questões étnicas, políticas e disputas sobre legitimidade. Recentemente, segundo outro informante, tem ganhado expressão, no Senegal (mas também na diáspora), uma linhagem dentro da *Mouridia* que tem por líder Modou Kara, sobrinho-neto de Cheikh Ahmadou Bamba. As controvérsias que acompanharam Modou Kara giram em torno da fundação de um partido político e da ideia de incorporação de preceitos religiosos à governança estatal (AUDRAIN, 2004a). Kara considera-se um missionário, pregando a “mouridiadização” do Estado senegalês. Apesar da postura polêmica, o grupo vem crescendo numericamente, principalmente entre os jovens. Do ponto de vista interno da Confraria, a ascensão popular de marabutos que não descendem em linha direta do fundador da Confraria coloca a discussão sobre se personalidades como *Serigne* Bethio ou Modou Kara poderiam eventualmente reivindicar o Califado.

Observa-se que temas como sucessão, envolvimento de marabutos em disputas político-partidárias, escândalos envolvendo membros das famílias Mbacke ou, ainda, a intervenção de marabutos no esporte nacional do *Lambo*, são acompanhados pelos *Mourides* em Caxias do Sul. Questões em torno desses temas ocuparam, muitas vezes, o centro de discussões acaloradas, assim como as disputas políticas em torno das últimas eleições presidenciais no Senegal. Mas, sobretudo, como afirma Bava (2003), é sobre os marabutos que “viajam” que os *Mourides* da diáspora atribuem um papel prático e simbólico preponderante. Na diáspora, a circulação da *baraka* é dada pelos marabutos e *Serignes* “que viajam”. De acordo com Bava (2003), que analisou o fenômeno da circulação de líderes *Mourides* em Marselha (França),

como regra geral, o marabu que mais interessa aos migrantes é o marabu que circula, o marabuto itinerante, que se coloca como garantidor da continuidade entre os diferentes espaços investidos pelos membros da irmandade [...]. A mobilidade desses *sheiks* também apresenta a

oportunidade de oferecer uma figura de identificação na jornada do *talibe*. Simbolicamente, o fato de os *Sheiks* se moverem pelas cidades de migração é uma maneira de marcar o espaço mouride, de ancorar o mouridismo com os eventos e de situar esse território nômade. Certas visitas efetivamente se tornaram rituais (BAVA, 2003, p. 16, tradução nossa).

As dinâmicas que se estabeleceram entre as diferentes linhagens vinculadas aos irmãos e filhos de Cheikh Amadou Bamba são importantes para reconhecermos que foi a partir da influência de algumas dessas linhagens que a *Mouridia* assumiu sua forma diaspórica. Nesse contexto, as visitas de proeminentes *Serignes Mourides* vindos do Senegal ao Brasil formam um quadro no qual os *Serignes* da diáspora – mais que “embaixadores proselitistas” – constituem-se como elemento fundamental na vinculação dos mourides dispersos com seu fundador e seu local sagrado, Touba. Os *Serignes*, além de serem os portadores da memória na dispersão, são ainda os depositários da *baraka*, que circula por territórios da migração *Mouride*. É também em torno dessa “*baraka* circulante” que ocorre, a partir da mobilidade desses marabutos especiais, que se nota a configuração da noção de comunidade religiosa imaginada.

Em Caxias do Sul (e de modo geral no Brasil), as visitas de líderes religiosos vindos do Senegal tornaram-se frequentes, à medida que cresceu o número de *Mourides* no País, nucleados em torno das diversas *Dahiras*. As visitas dos considerados “grandes marabutos”, ou seja, daqueles que compartilham uma relação de hereditariedade mais direta com o fundador da Confraria, assim como ocupam, dentro de suas linhagens, uma posição de poder com incidência sobre as decisões da cúpula *Mouride*, centrada no califado de Touba, apontam, também, para a crescente relevância das rotas de *Mourides* para a América Latina. Desse modo, esses religiosos também tomam parte no processo de consolidação dessa parte do Sul global, como um destino *Mouride*.

Ao longo da pesquisa, foi possível acompanhar algumas dessas visitas que compõem o grande conjunto da experiência religiosa da diáspora *Mouride*, “habitada em viagem” pelos *Mourides* em Caxias do Sul. Dos líderes religiosos que visitaram a comunidade *Mouride* no Brasil, apresentam-se três personalidades que, pela representatividade das linhagens marabúlicas, das quais tomam parte ou, ainda, pela estima que os *Mourides* em Caxias do Sul expressam por esses líderes, tornaram essas visitas eventos importantes para o grupo *Mouride* na região. As

visitas também contribuíram à elaboração da imagem de uma comunidade que, através dos roteiros empreendidos por esses religiosos ao redor do mundo, se “veem” e se narram como um grupo disperso no Brasil.

As visitas foram caracterizadas pela prática religiosa da *zyara* (visita piedosa). De acordo com um informante *Mouride*, essa prática possui uma característica universal:

A zyara é universal. Então quando tem o encontro do discípulo com o marabout, sempre se usa o sistema de zyara. Zyara é o termo que se usa para chegar no Marabout, então o que acontece? Dentro do Senegal, por exemplo Touba, fica na região de Diourbel, então quem mora em Kaolack, né? Tabacounda, Casamance, em Zuiguinchor... esses lugares aí, eles fazem também isto aí, pegam o ônibus e vão até Touba e fazem o zyara. Ou, às vezes também uma Dahira lá pode ter bastante recurso e mandar tudo que for necessário para o Cheikh ir lá para eles fazer o zyara (Entrevista Ndiaye, Caxias do Sul, 2020).

A *zyara* é uma prática antiga e bastante difundida, não somente entre os *Mourides*, mas com pequenas variações, também entre as Confrarias Sufistas no Senegal, em geral. Na diáspora, essa prática assumiu um papel importante na consolidação da Confraria no seio dos *Mourides* dispersos. Para o adepto o “encontro piedoso” com o marabuto é um ato de fé indispensável ao estabelecimento do contato com o sagrado, e que incorpora o que um dos informantes relacionou com a parte “metafísica” da religião. De acordo com Ndiaye,

os muçulmanos que vivem a parte metafísica (do Islã), que é esse negócio de zyara, esse negócio de ir num marabout pra ele fazer algumas bênçãos para que as coisas deem certo, numa certa forma, entra na subconsciência da pessoa, então de dentro para fora, e de fora para dentro, então, os zyara que os Cheikh, dos filhos do Serigne Touba estão fazendo, vem colaborar com essa ideologia. O que acontece? Todo mundo sabe a imigração, então o que que acontece? A pessoa fazendo uma imigração para fora (do Senegal) vai ter aquele só cultural e, como os líderes (Mourides) eles não querem que os discípulos que saíram fora acabem desvalorizando (a sua fé), acabem perdendo a cultura e a religiosidade, eles têm que acompanhar. Então, os zyara que eles fazem, que saiu do Senegal para fazer nos países ocidentais, no países do mundo, pra encontrar os Mourides, tem esse sentido de fortalecer, e de reanimar, mas também re-relembrar para a comunidade mouride que: “Olha, vocês vieram pra cá, não pra perder a substância, mas vieram pra cá pra trabalhar”, então é uma certa forma dar uma motivação pro “si”, né? motivação interior pra comunidade Mouride (Entrevista Ndiaye, Caxias do Sul, 2020, grifo nosso).

Sobretudo, Ndiaye informa que os encontros com os marabutos *mourides* desempenham a função de “relembrar” ou fazer memória, na qual o movimento de mobilidade para o Brasil pode ser ressignificado. Nesse sentido, nota-se que a imigração senegalesa para o Brasil se tornou um desafio também para a Confraria, que se viu diante da tarefa de favorecer aos *Mourides* emigrados para o Brasil, que continuassem vivenciando experiências religiosas essenciais para a manutenção de sua identidade religiosa.¹⁶¹

Nesse sentido, a figura de Seigne Mourtada Mbacké, um dos irmãos do fundador da Confraria, exerceu forte influência, ao se tornar um dos primeiros e talvez o mais expressivo líder religioso *Mouride*, a exercer a prática do encontro regular com seus *talibes* no Exterior, especialmente na Europa, na década de 90 (BAVA, 2003). Serigne Mourtada foi um dos primeiros a instituir a prática da *zyara* no Exterior como um ponto de coesão para os *Mourides* dispersos, assim como incentivar a organização das *Dahiras*, a criação de federações e o estabelecimento de casas de oração com o nome de Cheikh Amadou Bamba (BAVA, 2003). A *zyara* dos marabutos, as federações de *Dahiras* e as casas dedicadas a *Serigne* Touba tornaram-se, com o tempo, um modelo pedagógico de estabelecimento da Confraria no Exterior, cuja implementação observa-se, também, no caso brasileiro. Ancorando as visitas aos *Mourides* na cidade sobre uma prática tomada como essencial para os

¹⁶¹ Guardadas as devidas proporções e observados os diferentes contextos e as finalidades das visitas dos líderes religiosos *mourides*, observou-se que a necessidade de assistência religiosa a grupos emigrados também foi uma preocupação das Igrejas cristãs, quando o Brasil passou a receber, no final do século XIX e início do século XX, um grande número de imigrantes de tradição religiosa católica e protestante. Naquele contexto, foram inúmeros os casos de envio de missionários e do estabelecimento de igrejas particulares, que visavam manter a fé dos emigrados que se encontravam em um contexto de isolamento cultural e geográfico, ou de adversidades econômicas. No Brasil, entre os católicos, temos o exemplo das comunidades formadas pelos imigrantes italianos na Serra gaúcha. Entre os protestantes há o caso luterano que também se configurou como uma diáspora religiosa. Do mundo árabe temos o estabelecimento das comunidades cristãs libanesas, das quais muitas ainda mantêm suas características, como a Igreja Nossa Senhora do Líbano no Rio de Janeiro, onde algumas das celebrações religiosas são realizadas no idioma árabe, assim como o pároco deve ser preferencialmente um padre libanês. No catolicismo, há ainda as comunidades polacas e nipônicas que também, durante muito tempo, favoreceram a circulação de missionários vindos do país de origem dos imigrantes, no intuito de fortalecer a manutenção das práticas religiosas do modo como eram vivenciadas no país de origem. No catolicismo brasileiro, o envio de padres missionários para acompanhar comunidades de fiéis no Exterior continua a ser uma demanda das comunidades religiosas brasileiras que, nem sempre, encontram nos países de destino a possibilidade de viver a fé no contexto cultural onde se encontram. Essas práticas de manutenção das comunidades religiosas formadas no Exterior se diferenciam das práticas missionárias de conversão de novos adeptos, assim como, em muitos desses casos, também se configura como um forte fator de manutenção de grupos “diaspóricos”, no qual a diáspora judaica é um exemplo bem conhecido.

fiéis, os *Serignes* da diáspora tomaram para si a tarefa de estabelecer uma relação de cooperação das *Dahiras* da diáspora com o Califado em Touba.

No sufismo, o reporte *talibe-marabuto* é uma relação essencial à fé do adepto. Embora não seja possível negar que essa prática, na *Mouridia*, possui também uma conotação econômica, à medida que essa relação implica um mecanismo de contribuição monetária espontânea dos adeptos, seria um tanto reducionista ignorar o sentido que os *Mourides* atribuem a essas contribuições econômicas, denominadas *hadiyya* (oferta piedosa ao marabuto) e do papel que essa prática cumpre na formulação da identidade religiosa do grupo na diáspora. Ao relatar a prática da doação em dinheiro aos marabutos durante a *zyara*, um informante enfatiza que há, também, uma perspectiva de economia religiosa da salvação presente nessa prática. De acordo com ele,

há o ângulo mais superficial, mas se a gente entra, bem em termos da religiosidade do zyara, tu vê que as pessoas deixam dinheiro no chão. Esse dinheiro seria o quê? Não é uma obrigação, mas é uma forma de reembolsar o Cheikh que veio até aqui gastando a passagem, gastando o tempo dele, enfim, mas se tu for ver também aquele dinheiro que a gente bota no chão pra ele, que a gente juntou... Tu lembra época do Serigne Mame Mor? Então esse dinheiro indicando que ele chegou lá no Senegal, o Serigne vai avisar que metade foi pra tal lugar, metade foi pra tal lugar, uma parcela fica com ele, quer dizer que, que lá em Touba, na cidade do Serigne Touba, ainda tá tendo construções, né? Edifícios religiosos, universidades, mesquitas, hospitais, distrito de saúde que nem UPA (Unidade de Pronto Atendimento), essas coisas aí, tá sendo construído dentro do Touba, tudo de uma certa forma, tudo isto aí, os Cheikh vão pra fora para pegar também numa certa forma o apoio dos fiéis. Esse apoio para o próprio fiel, que nem eu, por exemplo, pegando meu dinheiro, colocando lá, tem uma dimensão religiosa, porque eu tô esperando, que isto entra na obra de Deus pra que lá no final o depois que a gente morre, né, ou quando a gente faz o renascimento lá na frente, de Deus último julgamento final, que Deus vai me pagar isto aí de volta, então numa certa forma, ele tem esse negócio, numa metafísica que a pessoa que faz tem essa esperança para lá (Caderno de Anotações, 2019).

A doação econômica, na perspectiva trazida pelo nosso informante, revela também uma dimensão de ganho material coletivo, à medida que as remessas à Confraria são, em boa parte, investidas na manutenção da pátria sagrada *Mouride*, a cidade de Touba. O recurso também é revertido em investimentos sociais, que beneficiam, em boa medida, famílias dos emigrados que permaneceram no Senegal,

como também aporta na criação de espaços formativos de novos *talibes*. Do ponto de vista da experiência individual da fé, a colaboração econômica também integra a perspectiva de uma economia da salvação, na qual o recurso doado, a partir do trabalho, é tomado como um investimento numa vida futura no pós-morte. Nesse sentido, a doação torna-se um ato de fé, sendo assumido pelos *Mourides* como parte do necessário desapego material pregado pelo fundador. De acordo com um informante, a *zyara* “de uma certa forma, é uma ‘liberação’ do discípulo que está dizendo: ‘Aqui, óh, o meu dinheiro, estou contribuindo na obra de Deus, então tudo bem, né?’”

Junto às circulações materiais, há também a itinerância dos símbolos *Mourides*. Bava (2003), ao analisar essa presença *Mouride* em Marseille (França), verificada desde a década de 90, afirma que as migrações senegalesas causaram também “uma aceleração da circulação da mensagem religiosa,” na qual

[...] o mouridismo é exportado para todas as partes do mundo onde os migrantes exercem suas atividades econômicas, se apropriam de espaços, atravessam fronteiras e inovam na constituição de um “saber-fazer religioso descentralizado (BAVA, 2003, p. 151).

Segundo um depoente, a mobilidade de marabutos para o Brasil relaciona-se à tentativa desses de fazer o acompanhamento do fluxo de *talibes* para o Brasil. Para ele

agora, aqui (Brasil), virou uma moda religiosa lá no Senegal por isso está tendo um fluxo de marabutos vindo, indo por fora. Porque, o que acontece? É que como a imigração lá no Senegal é meio paralelo assim, se tu for analisar. Os caras vêm, saem fora (do país) e conseguem uma coisa na volta. Então, os marabouts também na maioria saem fora e, na volta, voltam com alguma riqueza, por causa da participação das pessoas – dali eles conseguem cuidar dos talibe, como aqueles filhos que as pessoas que levam, que doam pra eles educar, e tudo, então de uma certa forma é isso aí mesmo (Caderno de Anotações, 2019).

A perspectiva de nosso informante apresenta pontos importantes para se analisar a presença dos marabutos e *Serignes* da diáspora no Brasil. A quase totalidade dos *Mourides* que migraram para o Brasil veio com uma perspectiva de melhorar sua condição de vida e de seu núcleo familiar. Os recursos angariados na migração, em boa parte, estão direcionados para a subsistência da família ou para projetos familiares particulares, tais como pagar os estudos de irmãos(ãs) e filhos;

custear tratamentos de saúde de familiares que não são cobertos pelo sistema de saúde, principalmente para pais idosos ou, ainda, para projetos de construção como uma casa e/ou aquisição de automóvel. Não são raros os casos de *Mourides* que passaram a investir na construção de uma casa em Touba, por exemplo. Do ponto de vista de sustentação do sistema religioso da Confraria, a migração massiva de adeptos coloca, em parte, a pertinente questão de como manter integrados os indivíduos que se tornam ausentes, por longos períodos, das dinâmicas da vida da comunidade religiosa de origem. Essas pessoas, no processo de migração, se afastam dos espaços religiosos cotidianos, nos quais o marabuto possui influência direta, assim como autoridade e facilidade de encontrá-los para lhes solicitar a *hadiyya* (oferta piedosa ao marabuto). Nesse sentido, apesar da articulação das *Dahiras*, do estabelecimento de “*espaços Mourides*”, assim como da prerrogativa do retorno intermitente ao Senegal, nos quais o *Mouride* também deve cumprir pelo menos uma visita à cidade santa de Touba e participar da *zyara* com seu marabuto, havia a necessidade de integrar esses novos espaços criados pela imigração *Mouride* para o Exterior aos circuitos de circulação material no Senegal.

Sobretudo, o acesso à *baraka* do fundador é um meio eficaz de manter os adeptos dispersos em relação à fonte espiritual da confraria. A circulação da *baraka*, através de portadores legitimados, propicia ao *Mouride* “expatriado” a possibilidade de, pelas mãos de um marabuto portador da *baraka* do fundador, manter a ligação com o *corpus* espiritual *Mouride*, centrado na figura de Cheikh Ahmadou Bamba. Nesse contexto, o ir e vir dos *Serignes* da diáspora representa o transbordamento dos espaços religiosos localizados, tornando todo o lugar onde estiver um *Mouride* que encontra um marabuto, um espaço imaginado, um território de Bamba ou, em outras palavras, *Bamba feep*, *Bamba pourtout*.

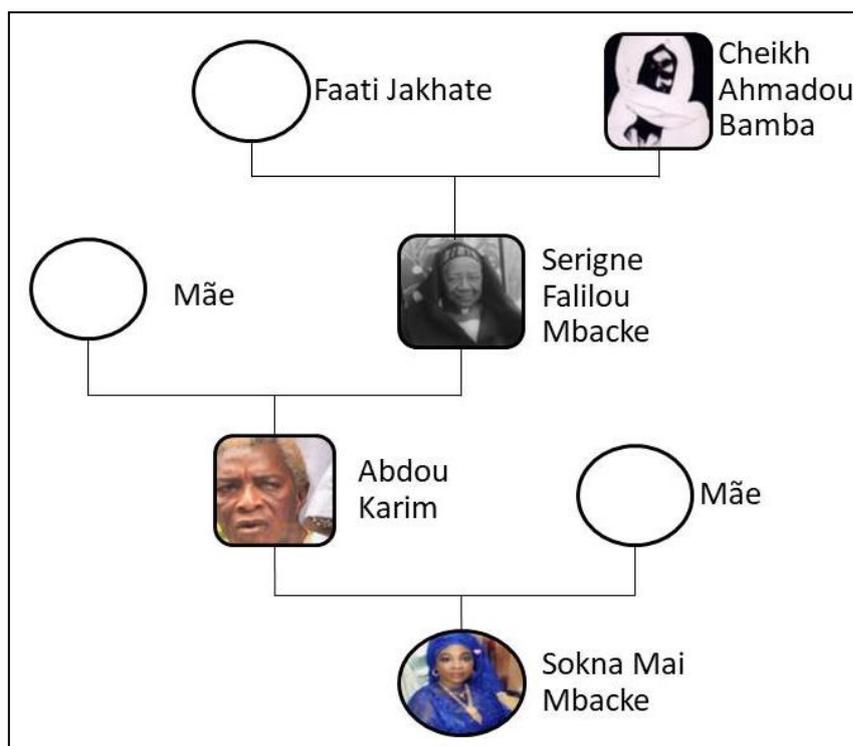
Como se verá a seguir, as visitas de líderes religiosos, portadores, por hereditariedade, da *baraka* do fundador, apresentam elementos importantes no processo de elaboração da noção do grupo, de que eles fazem parte de uma comunidade que se imagina próxima a seu local de origem, a partir da experiência de compartilhamento da *baraka*, no encontro com essas figuras circulantes da diáspora *Mouride*.

5.1 A BARAKA CIRCULANTE

5.1.1 Sokhna Mai Mbacke

Sokhna Mai Mbacke é filha de *Serigne* Abdou Kharim Mbacke (1952), filho de *Serigne* Fallilou Mbacke (1888-1968), filho de Cheikh Amadou Bamba. *Serigne* Fallilou foi o segundo dos filhos de Cheikh Bamba a ocupar o Califado da Confraria, no período de 1945 a 1968. Sokhna é uma das bisnetas de Cheikh Ahmadou Bamba, portadora, por hereditariedade, da *baraka* do fundador da ordem. Ela, periodicamente, visita a comunidade *Mouride* no Brasil, aproximadamente desde 2013. Seu pai, Abdou Karim, é um dos netos de Cheikh Bamba, que se tornou uma autoridade religiosa e que goza de grande popularidade pela sua fama de santidade, adquirida ao longo de sua vida.

Figura 41 – Linha de transmissão hereditária



Fonte: Gonçalves (2019).

De acordo com um informante, o pai de Sokhna “é um grande homem e aquilo que ele diz acontece. Se ele disser que alguém vai ficar rico, a pessoa fica. Por isso, muitas pessoas vão procurá-lo em busca de conselhos e orações”. Entretanto, Abdou Karim assumiu um estilo de vida quase recluso no Senegal.

Segundo um informante, “é difícil encontrá-lo, pois ele vive meio isolado. Ele nunca sai do Senegal e onde ele vive é muito difícil de chegar”.

O imobilismo de *Serigne* Abdou Karim contrasta com a mobilidade de sua filha Sokhna que, nas viagens ao Brasil, mobiliza, na comunidade *Mouride*, a ideia de circulação da *baraka* do fundador. Segundo um *Mouride* que se encontrou numa *zyara* com Sokhna Mai, “olhar para ela” era “o mesmo que estar na presença de Bamba”. As visitas de Sokhna movimentaram os *Mourides* em todo o Brasil, mas, de modo particular, aqueles que se circunscreviam no seguimento à linhagem marabútica, por ela representada, que provêm de Cheikh Fallilou Mbacke, seguido pelo seu filho Abdou Karim. Inicialmente, a circulação de figuras como Sokhna era bastante discreta, mas, com o passar do tempo, à medida que o grupo *Mouride* se estabeleceu, eventos, tais como a *zyara*, passaram a ter maior expressão pública.

Em março de 2018, um *Mouride* havia me comunicado que eles receberiam a visita de uma “mulher do Senegal”. Compreendi que se tratava de alguém vinculado à Confraria. A atividade foi amplamente divulgada pelas redes sociais do grupo *Mouride*, principalmente pelo *WhatsApp*. Convites em português surgiram com a perspectiva de aproximar também os brasileiros. No convite que circulou pelas redes sociais, Sokhna aparece ao lado de seu pai Abdou Karim. A postura e o lugar por ela ocupados ao lado do pai indicam que, além da relação de consanguinidade que a tornam portadora da *baraka* do fundador, Sokhna também ocupa uma posição de *talibe*, uma discípula do pai, que mobiliza na diáspora seus próprios seguidores.

Figura 42 – Convite Ziara Sokna Bousso



Comunidade senegalês
 convidamos tudo mundo de uma
 visita tão especial nossa líder
 religioso SOHNA MAI MBACKE
 ibo SERIGNE ABDOU KARIM
 MBACKE..que seria dia 10/03/ na
 câmera d vereadores a parti de 17
 hora CAXIAS DO SUL 16:19

Fonte: Acervo de Gonçalves – imagem recebida pelo *WhatsApp* – 2018.

A atividade de acolhida a Sokhna Mai, em 2018, iniciou no meio da tarde, na praça central da cidade de Caxias do Sul, com uma concentração dos *baye fall*, que vieram também de outros municípios (Passo Fundo e Porto Alegre). Eles se concentraram na calçada da praça e realizaram um grande *Kourel*, rezando as litanias (ladainhas) acompanhadas de tambores e dança. Apesar da presença de alguns brasileiros, a maioria dos participantes era de senegaleses *Mourides*, que realizam suas ritualidades sob o olhar curioso de alguns transeuntes. Após cerca de duas horas, com a chegada de mais participantes, teve início uma caminhada lenta, que seguiu por uma das ruas principais da cidade, em direção à Câmara de Vereadores, local onde os religiosos acolheriam Sokhna para a *zyara*. A caminhada se desenvolveu lentamente, animada pelos *baye fall*, que avançavam em um bloco ao som de tambores. As litanias, durante a caminhada, foram acompanhadas de *slogans* que evocavam a figura de Cheikh Ahmadou Bamba, tais como “*Dieureudiuef borom Touba*” (Obrigada dono/senhor de Touba).

Figura 43 – Caminhada até o local do encontro



Fonte: Gonçalves – Caxias do Sul, 2018.

Após uns 40 minutos de caminhada, chegando à Câmara, havia um grupo que aguardava. Os tapetes que tinham sido carregados ao longo da caminhada foram rapidamente estendidos no chão, as cadeiras e mesas afastadas para dar espaço ao grupo *baye fall* que chegou cantando. Duas cadeiras foram colocadas sobre o tapete e, de imediato, um senegalês, que o informante identificou como “alguém da família de Bamba”, cuja linhagem marabútica remontava à Sokhna Bousso (mãe de Cheikh Bamba), tomou lugar sobre um dos assentos. Ele vestia uma túnica branca e se sentou em uma das cadeiras que haviam sido preparadas, permanecendo imóvel, enquanto um *Mouride* sentou-se no chão ao seu lado. Alguns senegaleses, então, se aproximaram dele em atitude de grande respeito (habitualmente acercando-se de cócoras ou de joelhos) para receber sua bênção e acessar a *baraka* da qual ele também era portador, através do contato físico com sua mão. Enquanto mais participantes chegavam, os *baye fall* formaram novo *kourel*. Esse quadro se manteve por, no mínimo, 30 minutos, até que Sokhna Mai foi avistada descendo pela escada de acesso ao auditório, onde era aguardada. Estava

acompanhada de *Mourides*, que a cercavam em postura de submissão. Ela se sentou na cadeira que havia sido preparada ao lado de Bousso e, ao seu redor, no chão, foram se acomodando alguns *baye fall*. Rapidamente, os *talibes* presentes foram se aproximando de cócoras, um a um, para saudá-la com o gesto típico que se dedica a um marabuto (com o corpo encurvado se oferta uma mão e se toca a mão do marabuto com a testa, sem olhá-lo nos olhos).

Após esse momento, seguiram-se manifestações espontâneas, tais como discursos, entoação espontânea de *rajas* (cantos individuais) em *Wolof* e árabe. Essas expressões evocavam fatos e realizações da vida de Cheikh Bamba e algumas delas geraram manifestações de grande comoção coletiva, expressas pelo estalar de dedos com as mãos erguidas. Em um dado momento, um *talibe*, tomado pela emoção, gritou em alta voz e se jogou ao chão, convulsionando. Foi atendido pelas pessoas próximas, que o ajudaram a acalmar-se e retomar a consciência. O presidente da federação dos *baye fall* tomou a palavra, motivando os presentes à realização do ato da *hadiyya* (oferta piedosa ao marabuto), na qual, espontaneamente, os participantes que se sentissem motivados poderiam aproximar-se de Sokhna Mai para depositar no chão suas doações em dinheiro. As doações foram diligentemente recolhidas por um *talibe* e contadas na frente de todos os presentes por um *talibe* que estava sentado no chão, ao lado de Sokhna. Após esse momento, a palavra foi tomada por uma das lideranças *Mourides* que, em um dado momento, passou a dirigir-se em português aos brasileiros que haviam sido convidados para participar desse momento, dentre os quais, familiares e amigos de senegaleses residentes na cidade, representantes das instituições católicas que vinham colaborando no acompanhamento aos imigrados, assim como representantes da Câmara Municipal de Vereadores e alguns pesquisadores. O discurso direcionado aos brasileiros presentes pontuava a importância daquele evento à comunidade *Mouride*, assim como estendia agradecimentos pelo apoio que os *Mourides* vinham recebendo daqueles agentes que, mesmo de acordo com a expressão do informante, sem compartilhar da “mesma religião, da mesma cor, do mesmo país”, estavam colaborando com o grupo. Ele frisou, ainda, que aquele era para os *Mourides*, em Caxias do Sul e no Brasil, um dia muito feliz, pois, na verdade, deveriam ser eles, os *talibes*, a buscar a presença de Sokhna lá no Senegal, mas, nessa ocasião, havia sido ela a viajar ao Brasil para encontrá-los.

A presença dela evocava, também, a recordação de uma escolha que *talibes* presentes haviam realizado na adesão ao caminho, através da aliança ao seu marabuto. De acordo com o informante, “o pai dela, o caminho que ela está abrindo, ele chamou um caminho para limpar o coração, tipo um caminho que a gente pode se ajudar, pode ser respeitado, pode ser educado, e pode ajudar e não esperar nada de volta da gente” (Caderno de Anotações, 2018).

À fala dele seguiram-se mais algumas manifestações de outras lideranças *Mourides*, realizadas em *Wolof*. Após essas manifestações, seguiu-se mais uma sessão de aproximação individual, *zyara*, dos presentes que buscavam tocar as mãos de Sokhna e receber sua *baraka*. Observou-se que alguns se aproximaram com uma garrafa de água, na qual, discreta e delicadamente, Sokhna Mai depositava um filete de sua saliva.¹⁶² A respeito da transmissão da *baraka* através da saliva de um marabuto, Schmitz (1983) indica que essa seria uma prática bastante comum no Islã.¹⁶³

Testemunhado desde o século XI por El Bekri [...], esse fato é muito difundido no Islã, e se pode pensar que o sufismo, pela importância que atribui às relações mestre-discípulo, espalhou essa prática até os confins do mundo muçulmano, desde que o cuspir na boca do discípulo ou a ingestão da saliva do *Sheik* materializa a transmissão do poder "espiritual [...]" (SCHMITZ, 1983, p. 260, tradução nossa).

¹⁶² Schmitz (2000) recorda que a menção do uso da saliva poderia “ofender a sensibilidade ocidental”. Por que tanto nojo? Além das precauções higiênicas que, afinal, datam apenas de um século ou dois, parece que a ideia de que a *baraka* pode ser transmitida por um fluido corporal ofende a sensibilidade ocidental marcada pela longa tradição de ascetismo cristão e do qual Peter Brown (1995) se tornou o historiador (SCHMITZ, 2000, p. 260).

¹⁶³ Schmitz (2000) elenca alguns estudos que fazem referência ao uso de saliva em diferentes contextos: na Turquia (DENY; MASSIGNON 1943,1945, p. 436-438; CHEBEL, 1984), no Marrocos (WESTERMARCK, 1916, p.12; HAMMOUDI, 1997, p. 138), no Senegal no início do século, e na Argélia contemporânea (ANDEZIAN 1997, p.197).

Figura 44 – Zyara Sokhna Mai Mbacke



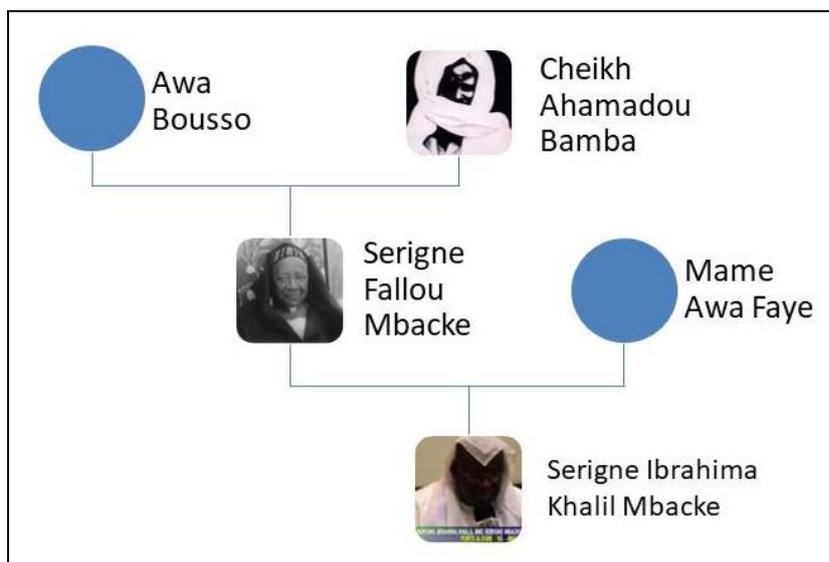
Fonte: Acervo de Gonçalves – Caxias do Sul, 2017.

Constatou-se que a transmissão da *baraka* às comunidades da diáspora, a busca pelo engajamento dos *talibes* da diáspora em torno de projetos considerados importantes pelo *Serigne*, califa da linhagem marabútica, do qual o *talibe* é seguidor, assim como tornar presente, materialmente, a figura do fundador da Confraria, são as principais tarefas que os marabutos da diáspora assumem nas visitas aos *Mourides*, em Caxias do Sul e em outros contextos brasileiros.

5.2 SERIGNE MBACKE IBRAHIM KHALIL

Cheikh Ibrahim Khalil Mbacke (ou simplesmente “*Serigne Khalil*” como é afetuosamente referido pelos *talibes Mourides* em Caxias do Sul), assim como *Serigne Abdou Karim*, também é filho de *Serigne Fallilou Mbacke*. *Serigne Khalil* foi um dos primeiros líderes religiosos de maior expressão a visitar a nascente comunidade *Mouride* em Caxias do Sul.

Figura 45 – Linha de transmissão da *baraka* de Cheikh Ahamadou Bamba



Fonte: Elaborada por Gonçalves (2019).

Em abril de 2013, foi a primeira vez que os *Mourides* de Caxias do Sul receberam a visita de um líder religioso “grande”, vindo do Senegal. Ameth, Lath, Thierno e Babacar estavam empenhados em organizar todos os preparativos para a acolhida de *Serigne* Khalil. Eles tinham reservado a hospedagem para ele em um hotel no centro da cidade. No dia de sua chegada, foi possível observar, pela movimentação das lideranças *Mourides*, o quanto a presença de *Serigne* era importante para o grupo, que vinha aguardando, com ansiedade, o momento da *zyara* com o neto de Cheikh Ahmadou Bamba. Na chegada de *Serigne* Khalil no aeroporto de Caxias do Sul, se observou no semblante de Lath e de Babacar, a força simbólica da relação que estava sendo mobilizada naquele encontro. Na presença de *Serigne*, a agitação que marcou a espera por sua chegada fora substituída por novo conjunto de posturas corporais e disposição emocional: cabeças baixas, tom de voz suave, toda gestualidade medida para não irromper no espaço ocupado por *Serigne*.

Na chegada ao hotel, um pequeno grupo formado pelas lideranças religiosas locais *Mouride*, sentou-se no chão ao redor de *Serigne*, em uma antessala da entrada do hotel para um primeiro e breve contato com *Serigne*. Os *talibes* ali presentes aproximavam-se de *Serigne* Khalil, mantendo a cabeça baixa, para que nunca ficasse na mesma altura ou acima da cabeça de *Serigne*. Para sair de sua presença, se retiravam com o corpo encurvado, sem dar as costas para o marabuto.

Ao aproximarem-se, o saudavam, tocando a testa sobre a mão direita do *Serigne*, com o respeito e a comoção de estarem como que na presença do próprio fundador da Confraria. Aos olhos das pessoas que trabalhavam no hotel, ou que transitavam pelo local, a movimentação dos *talibes* em torno de *Serigne* despertou o interesse de quem passava pelo local. Em dado momento, uma hóspede se aproximou e pediu para fazer uma fotografia com o grupo, o que lhe foi permitido fazer com amabilidade pelo marabuto.

Figura 46 – *Serigne* Khalil Mbacke com a presidência da *Dahira* de Caxias do Sul



Fonte: Acervo de Gonçalves – Caxias do Sul, 2013.

Constatou-se, nesse encontro, que a relação *talibe/Serigne* envolve, além dos ritos que cercavam o momento, o sentido que os presentes conferiam ao *jébbelu* (pacto), evocado pela presença do marabuto, e que encontra, na experiência de fé do sufista *Mouride*, um papel primordial. De acordo com um informante, o pacto ou a aliança que um *talibe* realiza com um *Serigne* é normalmente influenciado pela família, de modo particular, pelo pai. Entretanto, um *Mouride* pode realizar o *jébbelu* com um marabuto diferente daquele, com o qual, seu pai e/ou a família mantém uma relação de fidelidade. Segundo um informante,

lá em casa, meu pai, ele seguia a família de Bousso, eles seguiam no caminho de Bousso. Quando nós éramos crianças e íamos na festa do Magal de Touba o pai nos levava para zyara na casa de Bousso. Só que isso quem vai decidir [...] tem pessoa que fica na mesma do pai e tem pessoa que escolhe outra, daí nós escolhemos outro, dos Mbacke. Mas minha família de meu pai, eles são todos do Bousso. Então teu pai vai ter uma pessoa que ele segue, mas o filho pode não querer esse e escolher outro. Os pais vão sempre forçar para que os filhos continuem com ele, mas hoje em dia está tudo muito mudado, as pessoas vão escolher o que elas querem (Entrevista Assane, Porto Alegre, 2019).

Mesmo sendo o *jébbelu* inscrito também nas normas familiares tradicionais, é, acima de tudo, um tipo de aliança pessoal entre dois indivíduos (o *talibe* e o marabuto). Essa relação tem implicações práticas sobre a vida do *Mouride*, que se socorre do *Serigne* para orientação sobre a vida espiritual (ritos, orações, *wird*), mas também para tomar decisões familiares ou da vida profissional. Verificou-se que a literatura sobre o tema tende a enfatizar a questão econômica implicada na relação que o crente estabelece com seu marabuto, em detrimento da análise sobre outros aspectos que essa ligação permitiria desvelar, como, por exemplo, as mudanças pelas quais a atividade da *maraboutage* vem sofrendo, há alguns anos, com o advento da inclusão das novas tecnologias da informação, os processos migratórios, assim como os movimentos de emancipação feminina, na África muçulmana em geral e no Senegal em particular.¹⁶⁴

Ficou visível nas visitas, nas quais se teve a companhia dos marabutos em Caxias do Sul, que o *jébbelu*, assim como a *baraka*, não são elementos de uma relação estática, ao contrário, são a todo momento ressignificadas pelos *Mourides*, a partir das suas experiências como emigrados. A vinda de marabutos e dos *Serignes* do Senegal para o Brasil preenche uma lacuna importante no contexto migratório, quando o adepto deixa de ter um pertencimento localizado e passa a integrar uma comunidade imaginada dispersa. Esse aspecto tornou-se evidente no encontro da comunidade *Mouride* com *Serigne Khalil*, em 2013. A *zyara* ocorreu em um auditório cedido pela União das Associações de Bairro (UAB), no centro da cidade, e era

¹⁶⁴ Alguns trabalhos já evidenciam como as mulheres têm criado estratégias de participação em espaços religiosos tradicionalmente ocupados por homens. O trabalho de Gemmeke (2009) descreve o caso das mulheres que exercem a função de *marabouts* em Dakar. Zingari (2018) como as mulheres na cidade de Touba, mesmo atuando de modo restrito nos ritos religiosos públicos, durante a festa do *Gan Magal* de Touba exercem seu protagonismo a partir do ambiente “doméstico”. Sobre o impacto das tecnologias da informação sobre os fluxos migratórios *Mourides* há os trabalhos sobre a chamada *webdiasporas* abordadas nas pesquisas de Elhajji (2011); Elhajji e Escudero (2016); Brignol (2015, 2016, 2018). Brignol, de modo particular, analisa o caso dos *Mourides* no Rio Grande do Sul.

aguardada com grande expectativa pelos *Mourides* que, naquela época, assim como a maioria dos imigrantes senegaleses, enfrentavam enormes dificuldades em relação à permanência no Brasil, principalmente a insegurança sobre sua regularização migratória. Na entrada do auditório, que estava totalmente cheio, havia sido preparada uma mesa onde estava a presidência da *Dahira* constituída pelo presidente, vice-presidente, tesoureiro e secretário, que anotava os dados dos presentes em um caderno e recolhia uma pequena contribuição, que seria remetida como oferta da nascente *Dahira* caxiense para o Califado em Touba. Dada a notoriedade de *Serigne* Khalil no Senegal, participaram também do encontro os senegaleses *Tidianes*, que se sentaram mais ao fundo do salão para acompanhar a atividade. Enquanto esperavam a chegada de *Serigne*, um *Mouride* cantava as *rajas* (cantos e litânias entoados individualmente), acompanhado, em silêncio, pelos presentes. Numa certa altura, foi oferecido aos participantes café *Touba* e *benghé* (típico bolinho doce frito, que havia sido preparado pelas poucas mulheres que, naquele período, residiam na cidade).

No final da tarde, o grupo *baye fall*, entoando em alto tom uma das *khassidas*, entrou no salão acompanhando *Serigne* Khalil que, passando em meio aos presentes, em um clima de grande comoção religiosa, foi conduzido a uma poltrona que havia sido preparada para ele sobre tapetes no palco frontal do auditório. Ao seu redor, sentaram-se o presidente da *Dahira*, alguns *talibes* e os *Mourides* de descendência *Mbacke*. Depois que ele acomodou-se no local, houve o início da movimentação dos *Mourides* para a *zyara*, acompanhada do movimento da *hadiyya*, no qual cada participante *mouride*, de modo organizado através de uma fila, se aproximou, individualmente, do *Serigne*, saudando-o, trocando alguma breve palavra e oferecendo a ele alguma oferta individual em dinheiro. A *zyara* seguiu uma ritualidade, na qual se inscreviam gestos e expressões corporais rituais. Aproximando-se de cócoras, de modo que a cabeça não estivesse acima daquela do *Serigne*, os *talibes*, um a um, o saudaram, colocando a testa sobre a face superior da mão direita do *Serigne*. Sem olhar diretamente nos olhos dele, esse breve encontro representou para os *Mourides*, a reatualização de uma prática religiosa que fazia parte do cotidiano de muitos, no contexto de origem no Senegal e que, naquele momento, era vivida com intensidade pelos participantes. Cada um que se pôs na frente de *Serigne* tomou o tempo necessário para esse encontro, de acordo com as demandas que possuía: algum conselho, um pedido de oração relacionado a uma

dificuldade particular, a partilha de algum problema ou angústia, a partilha sobre a dor de um ente querido que faleceu enquanto se estava ausente, etc.

Para alguns foi a possibilidade de um reencontro cercado de afeto e respeito. Sobretudo, tocar a mão de *Serigne* Khalil, portador da *baraka* do fundador, representava a experiência mais elevada do encontro. *Serigne* Khalil, por vezes, só escutava e, outras vezes, dizia alguma palavra direcionada ao discípulo. No final da interlocução pessoal, cada *talibe* se despedia com a mesma saudação inicial, retirando-se sem dar as costas ao marabuto, e retomando seu lugar na assembleia. Todos os presentes aguardavam, pacientemente, sua vez, enquanto um assistente recolhia as ofertas deixadas aos pés do *Serigne*. Concluída essa etapa, *Serigne* Khalil dirigiu brevemente algumas palavras, auxiliado por um *Talibe* que reproduzia com o microfone o que ele dizia e, com tom de voz normal, como se ele próprio fosse, naquele momento, a caixa de amplificação das palavras de *Serigne*. A breve alocução, feita em *Wolof*, foi acompanhada pelo estalar de dedos com as mãos levantadas no alto. Após esse momento, numa rápida movimentação, *Serigne* Khalil se retirou do salão cercado pelos *baye fall*, que o acompanharam até o carro, entoando, no caminho, uma *khassida*. Essa *zyara* foi a oportunidade daqueles *Mourides*, que estavam imersos em um novo contexto, canalizarem as angústias e frustrações que os acompanharam na sua viagem ao Brasil. Pelas mãos do *Serigne*, eles receberam a *baraka* necessária para fazer frente às dificuldades encontradas no contexto local, desafios que foram ressignificados pela memória do próprio exílio do fundador, atualizada pela presença de seu neto.

Aliada a essa atividade interna, direcionada ao grupo *Mouride*, as visitas de *Serigne* Khalil a Caxias do Sul também envolveram uma agenda de contato com autoridades políticas e religiosas locais. Em 2013, houve a oportunidade de encontrar *Serigne* Khalil numa visita que fez ao Centro de Atendimento ao Migrante (CAM), instituição católica que vinha prestando acolhida aos senegaleses na região. No encontro, estiveram também presentes, a convite da *Dahira*, alguns clérigos católicos que haviam apoiado atividades de acolhida aos migrantes na cidade. No encontro, *Serigne* Khalil agradeceu à Igreja Católica pela acolhida e pelo cuidado que tinham dispendido aos senegaleses. Ele reafirmou também o compromisso com o diálogo e o respeito entre as religiões. Recordou que Cheikh Ahmadou Bamba, para a construção da cidade de Touba, foi ajudado por um católico, assim como Leopold Sedar Senghor era católico e foi o primeiro presidente eleito do Senegal,

onde a maioria das pessoas professa a religião muçulmana. Essa interação de *Serigne Khalil*, de acordo com informante, também foi importante para dissipar algumas dúvidas de alguns *Mourides* que viam, com desconfiança, a aproximação da Igreja Católica, assim como não achavam adequado que as reuniões da *Dahira* e o rito do *dhikr* fossem realizados em espaço cedido pela Igreja Católica.

Nesse cenário, ficou claro que, naquele contexto, havia também a preocupação de alguns *Mourides* com a conservação da pureza ritual. Para outros, a aproximação ao catolicismo era algo totalmente novo, visto que vinham de contextos onde não havia presença de cristãos. De modo geral, a maioria dos *Mourides* estava, pela primeira vez, fazendo a experiência de ter de mover-se em um ambiente cultural religioso, que não era majoritariamente muçulmano.

No diálogo com esse grupo católico, *Serigne Khalil* indagou à representante do CAM se os senegaleses “comportavam-se bem” na cidade, assim como agradeceu o que estavam fazendo por eles. Pediu que continuassem ajudando os senegaleses nas suas dificuldades e agradeceu por tê-lo recebido. Por sua vez, os padres expressaram a preocupação com o aumento do fluxo de imigrantes indocumentados para a região e, ao mesmo tempo, pediram a colaboração do líder religioso na conscientização dos senegaleses que tinham, como projeto migratório, a vinda ao Brasil, para que fossem alertados sobre as dificuldades que encontrariam. Os agentes de acolhida, presentes na reunião, informaram a *Serigne Khalil* que muitos senegaleses que chegaram ao município relatavam terem sido enganados por atravessadores. Alguns chegaram mesmo a ser roubados, perdendo todos os pertences na travessia ao Brasil. De acordo com eles, no Senegal, os coiotes alegavam aos aspirantes à migração que, no Brasil, poderiam trabalhar ganhando somas que não eram reais para as ocupações disponíveis no mercado de trabalho.

Nesse sentido, entendeu-se que os líderes religiosos *Mourides*, mesmo que em boa parte não tenham incentivado a migração para o Brasil, também não se opuseram à expansão da Confraria para a América Latina, minimizando, em seus discursos, a precariedade das rotas migratórias empreendidas pelos senegaleses para o País, colocando ênfase sobre o aspecto laboral dessas migrações. Em certa medida, notou-se que os *talibes Mourides*, ao empreenderem um projeto migratório cujo destino era o Brasil, romperam rotas estabelecidas, algumas já bastante saturadas e perigosas, como, por exemplo, as rotas europeias via oceano. Pode-se dizer que a “aventura” *Mouride* brasileira pareceu promissora em muitos sentidos

também para a Confraria que, até então, era praticamente desconhecida na região latina, especialmente no Brasil.

Serigne Khalil desempenhou um papel importante no estabelecimento e legitimação da Confraria *Mouride* em Caxias do Sul, mas também em outros contextos brasileiros. Foi a partir das suas visitas que os *Mourides* receberam o apoio necessário e aval para verem-se e se tornarem não um contingente de indivíduos dispersos, mas um grupo nucleado por uma organização, inicialmente informal, cujo principal vínculo é o pertencimento religioso.

5.3 SERIGNE MAME MOR MBACKE MOURTALA

Os marabutos itinerantes, entre eles o seu precursor *Serigne* Mourtala Mbacke, contribuíram para que a *Mouridia* pudesse se adaptar às novas configurações do século XX, sendo que, para isso, a iniciativa de “seguir” seus *talibes* na migração, adotando como eles uma prática de circulação (BAVA, 2003), foi um fator determinante para que os *Mourides* dispersos pela migração passassem a organizar-se como grupos no Exterior, motivados pela hierarquia *Mouride*. *Serigne* Mourtala era filho de Cheikh Ahmadou Bamba, mas nunca chegou a ocupar o papel de Califa na Confraria. De acordo com Iglesias (2014), diante da impossibilidade de chegar a ocupar o posto máximo da estrutura rigidamente hierarquizada da confraria, regrada pela sucessão hereditária por ordem cronológica de nascimento dos filhos do fundador, *Serigne* Khalil “obrigou-se a cultivar sua *baraka* por outros meios” (IGLESIAS, 2014, p. 253).

De acordo com Bava, a

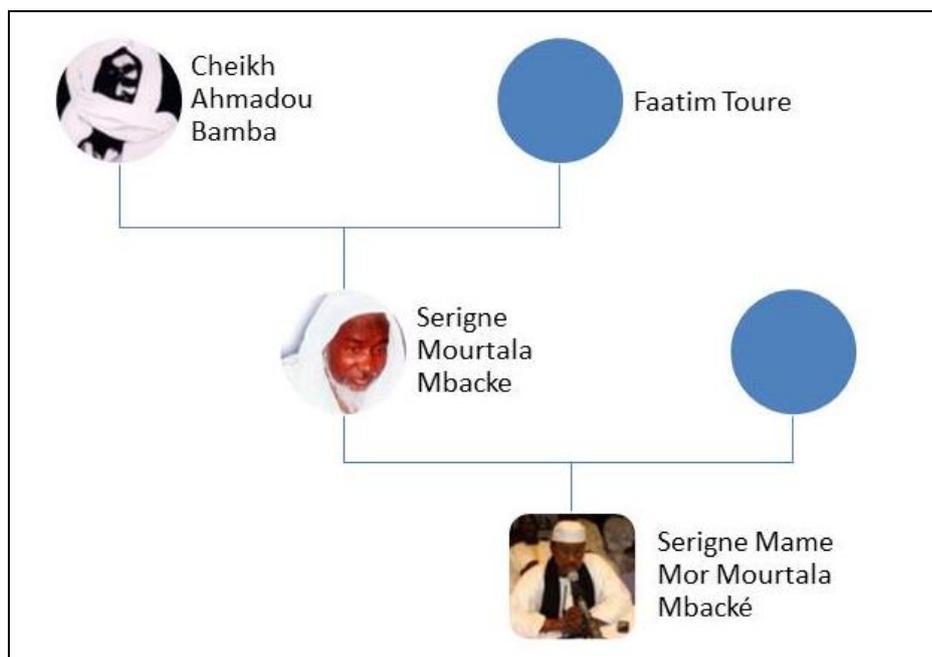
figura do marabuto nômade, *Serigne* Mourtala Mbacke é quem marca os territórios que atravessa criando federações e “casas *Serigne Toubá*” em seu caminho. Ele é o verdadeiro empresário oficial do mouridismo na migração, aquele que melhor se adaptou às novas rotas de seu *talibe* [...]. Em Marselha, a visita de *Serigne* Mourtala é esperada todos os anos no mesmo período, há 12 anos, e o *talibe* no Sul da França adquiriu o hábito de ir para lá a todo custo. É uma maneira de os marabutos reviverem o contexto de crença inscrevendo rituais nele (BAVA, 2003, p. 161, tradução nossa).

Serigne Mourtala entrou para a história da *Mouridia* como o “ministro das Relações Exteriores dos *Mourides*” (MBACKE, 2016). De acordo com Iglesias (2014), ele desempenhou um papel bastante relevante na organização dos *Mourides*

nos Estados Unidos. Segundo o autor, “foi Mourtala Mbacke quem verdadeiramente impulsionou a vida associativa mouride nos Estados Unidos, em sua missão de fortalecer os vínculos entre a diáspora *Mouride* fora do Senegal e as comunidades *Mourides* em Touba e no restante daquele país. Mesmo que as viagens de Mourtala cobrissem tanto os países europeus como os Estados Unidos, neste último, sua ação teve maior impacto e visibilidade (IGLESIAS, 2014, p. 255). Além da missão com os *Mourides* emigrados, ele internamente também foi o idealizador do maior complexo de educação privada do Senegal, a rede *Alazhar*. *Serigne* Mourtala faleceu em agosto de 2005, no Marrocos, sendo que seu corpo foi repatriado para o Senegal e sepultado no território sagrado de Touba.

Quando *Serigne* Mourtala faleceu, as *zyaras* no Exterior, assim como o estabelecimento das *Dahiras* e das casas de oração *Mourides*, nominadas de Casa Cheikh Ahmadu Bamba, já havia se instituído como uma prática compartilhada por marabutos “grandes” e “pequenos” e adotada por mais de uma das linhagens marabúlicas *Mourides* no acompanhamento de seus *talibes* no Exterior. Entretanto, a missão de acompanhamento dos *Mourides* “expatriados” passou a ser desenvolvida pelo seu filho e sucessor do “califado” da família Mourtala. *Serigne* Mame Mor Mourtala tornou-se uma figura proeminente no Senegal e no Exterior que lhe valeram, assim como no caso de seu pai, o título de “Embaixador da *Mouridia*” no mundo. *Serigne* Mame Mor Mbacke Mourtala é uma figura carismática, respeitado religiosa e politicamente, tanto no Senegal como no exterior. Filho de *Serigne* Mourtala Mbacké (irmão de Sheikh Saliou Mbacke, quinto califa), Mame Mor deu continuidade às atividades de seu pai, imprimindo sua marca pessoal e incorporando, nas rotas *Mourides*, os países de recente migração senegalesa na América Latina (Argentina e Brasil). Assim como seu pai, *Serigne* Mame é, sobretudo, portador da *baraka* hereditária do fundador da Confraria.

Figura 47 – Linha de transmissão da baraka



Fonte: Acervo de Gonçalves (2019).

Serigne Mame Mor, assim como fazia seu pai, mantém uma intensa agenda de visitas às comunidades senegalesas no Exterior e desempenha o papel de um embaixador da Confraria das autoridades locais, onde há a presença de imigrantes *mourides*. Internamente, *Serigne Mame* concilia suas atividades religiosas à gestão econômica dos bens da família. No campo educacional, ele investiu na ampliação da rede educacional *Alazhar* ao criar a Universidade que, batizada com o nome de Cheikh Ahmadou Bamba, ampliou o escopo do sistema educacional privado, inaugurado por seu pai. *Serigne Mame Mor* esteve no Brasil por duas ocasiões, mobilizando boa parte da comunidade religiosa *Mouride* residente no País. Teve-se a oportunidade de acompanhar as visitas aos *mourides* no Rio Grande do Sul, quando ele esteve nas cidades de Caxias do Sul e Passo Fundo, no ano de 2016.

A primeira visita, realizada em março de 2016, foi um dos maiores eventos promovidos pelos *Mourides* na cidade de Caxias do Sul, reunindo cerca de 800 pessoas, vindas de outros locais do Rio Grande do Sul. O encontro aconteceu no auditório de um colégio particular católico, no centro da cidade. O espaço havia sido organizado com mesas e cadeiras sobre o palco, onde foi colocado um grande *banner* com a imagem de Cheikh Ahmadou Bamba. A abertura contou com uma breve acolhida do bispo católico da cidade, segundo o qual,

é uma alegria muito grande a nossa cidade de Caxias, esta região da Serra, acolher o vosso representante religioso que visita vocês, e, sem dúvida, (ele) apoiou e incentivou vocês a viver bem aqui entre nós. É um orgulho para nós, também como povo de Caxias, acolher número grande de senegaleses que trabalham aqui e, sem dúvida, vão ajudar a nossa cidade, a nossa região também a crescer. Se sintam sempre bem acolhidos, por todos nós. Vocês são nossos irmãos e irmãs, muito obrigada! (Dom Alessando Ruffinoni, Caxias do Sul, 2016).

Em sua alocução, o líder religioso católico frisou a perspectiva da acolhida e abertura da comunidade católica, ao receber *Serigne Mame Mor* na cidade, assim como colocou em relevo a liderança moral que o *Serigne* possuía, frente à comunidade *Mouride*, para que esses vivessem bem “entre nós”. Na breve saudação, o bispo também mobilizou a ideia de “povo de Caxias” e o aspecto laboral da migração senegalesa, como fator de desenvolvimento da “nossa cidade”. A presença de uma autoridade religiosa católica e o tom dado à abertura da atividade foi muito bem-avaliada pelos presentes no evento, em sua quase totalidade, senegaleses. Entre os participantes, havia poucos brasileiros, entre os quais algumas mulheres brasileiras convertidas que, considerando a solenidade da ocasião, vestiam o *hijab* (véu).¹⁶⁵ Havia também alguns amigos de senegaleses que foram convidados a prestigiar o evento e, com a comitiva de Porto Alegre, estavam alguns brasileiros militantes do movimento negro. O encontro foi realizado em *Wolof*, com raras traduções, evidenciando que aquele era um evento direcionado a *zyara Mouride*. A atividade também colocou em relevo a capacidade de mobilização e articulação da comunidade *Mouride* em estabelecer pontos de contato com as autoridades locais, assim como em apresentar *Serigne Mame* como um representante dos senegaleses em geral e não apenas como um ‘embaixador’ da confraria *Mouride*. Nesse evento, *Serigne Mame* conduziu sua fala em *Wolof* de modo informal e em tom de diálogo com os senegaleses presentes, por vezes, extraindo do público risos e estalar de dedos. Enquanto falava, houve alguns episódios de *hāl* (êxtase), que foram acompanhados pela equipe de segurança montada pelos *Mourides* para o evento.

¹⁶⁵ A conversão de brasileiros ao Islã, através da *Mouridia* tem sido outra forma de demonstração pública de que a Confraria possui no Brasil possibilidades de expansão, mesmo que esse não seja o principal objetivo do grupo. A adesão de brasileiros, mesmo que poucos, possui uma força simbólica enorme à medida que sinaliza e confirma a universalidade da mensagem de Bamba e do Caminho por ele assinalado. Ao mesmo tempo traduz o sucesso da integração da Confraria no que tange à uma convivência pacífica com uma cultura onde predominam valores ocidentais e visões de mundo influenciadas ou assentadas pela cultura religiosa cristã-católica. Um dos pontos altos dos eventos públicos da confraria é marcado pelo rito de conversão.

Após a atividade de Caxias do Sul, os *Mourides* do Rio Grande do Sul organizaram um evento com a presença de *Serigne Mame Mor*, em Passo Fundo (RS), visto que era um ponto central para o deslocamento dos residentes na região. Diferentemente do evento anterior, esse se diferenciou pelo seu caráter público que contou com apoio da prefeitura de Passo Fundo. Esse apoio conferiu à atividade uma característica pública, divulgado pela comunidade *Mouride* com o título de “1ª Conferência Cultural, Religiosa e Política sobre a Comunidade Senegalesa do Rio Grande do Sul”. O evento foi divulgado na página da Prefeitura de Passo Fundo, com as informações sobre o cronograma e os locais onde seriam realizadas as atividades.¹⁶⁶

Quadro 4 – Convite e programação da conferência

<p>1ª Conferência Cultural, Religiosa e Política sobre a Comunidade Senegalesa do Rio Grande do Sul</p> <p>02 de abril – sábado</p> <p>Ginásio da Igreja São Vicente de Paulo</p> <p>09h – Recitação de Alcorão</p> <p>10h – <i>Kourel</i> (cantos em grupo)</p> <p>11h – <i>Rajas</i> (cantos individuais)</p> <p>11h20min – <i>Kourel</i> (cantos em grupo)</p> <p>12h – Berndé (almoço)</p> <p>14h – Oração em grupo</p> <p>Auditório do Colégio Notre Dame</p> <p>15h – Abertura do salão</p> <p>15h – Cantos individuais</p> <p>15h30min – <i>Sam fall</i> (cantos em grupo)</p> <p>16h – <i>Kourel</i> Federação (cantos em grupo)</p> <p>17h15min – Mensagem de boas-vindas (abertura da mesa)</p> <p>17h30min – Discursos</p> <p>18h – Mensagem do presidente da Federação</p> <p>18h25min – Conversa com <i>Serigne Mame Mor</i></p> <p>19h – Discurso de <i>Serigne Mame Mor</i></p> <p>19h45min – Encerramento</p>

Fonte: Prefeitura Municipal de Passo Fundo-RS, 1º de abril de 2016.

O convite indicava o nível de articulação da *Dahira* local, mas também das demais *Dahiras* congregadas, naquele período, sob uma federação denominada “Federation des *Dahiras*”. Verificou-se que a atividade da conferência também introduziu a Confraria e suas lideranças como uma voz autorizada a falar em nome

¹⁶⁶ Disponível em: <http://www.pmpf.rs.gov.br/interna.php?t=19&c=11&i=10574>. Acesso em: 20 dez. 2019.

dos “senegaleses que viviam no Rio Grande do Sul”. A programação foi divulgada, de forma aberta, à comunidade em geral e colocava como objetivos para a conferência a promoção da “integração, paz, cultura e a fraternidade”. O texto publicitado enfatizava, ainda, a presença do líder religioso e a sua função de representação da Confraria *Mouride*.

Segundo o texto divulgado, “a conferência receberá a visita do líder religioso muçulmano *Serigne Mame Mor Mbacké, embaixador plenipotenciário a serviço de Khadimu Rassul.*” Mame Mor foi, dessa forma, apresentado pelos *Mourides* com a dupla função que ele, assim como antes dele, seu pai, desempenhava no Exterior. O título de “embaixador plenipotenciário” indicava a força representativa da Confraria, visto que essa titulação não lhe foi conferida formalmente pelo Estado, embora seja uma função reconhecida e parcialmente apoiada pelas autoridades do Brasil. A informação de que *Serigne Mame* realizava suas atividades no Exterior, “a serviço de *Khadimu Rassul*” (título que o fundador da Confraria se atribuiu ainda em vida) evocava, fortemente, a característica religiosa da visita e, concomitantemente, o lugar que *Serigne Mame Mor* ocupava no seu interior. Além de representar uma das mais influentes famílias religiosas, que possuiu um significativo poder econômico no Senegal e região, *Serigne Mame Mor* goza de grande prestígio e apreço nas outras famílias Mbacke, assim como com os *Mourides* emigrados.

Serigne Mame Mor, ao relacionar sua atividade à imagem do *Khadimu* (Servidor), assim como Cheikh Ahmadou Bamba se definia (*Khadimu Rassul*, “aquele que está a serviço do Profeta), se apresenta em linha de continuidade com a missão do fundador do grupo, fortalecendo o aspecto moral dessa continuidade, pela sua linhagem marabútica hereditária. Metaforicamente, nessa lógica, poder-se-ia dizer que se Mohammad era o servo de Deus e Cheikh Ahmadou Bamba era o *servo do servo de Deus*. *Serigne Mame Mor* apresenta-se como o *servo, do servo, do servo de Deus*. A construção dessa imagem também legitimava sua trajetória como embaixador da *Mouridia*, e não apenas como o representante de uma linhagem específica, aproximando-se, assim, da realidade que caracteriza a diáspora *Mouride*, marcada por uma imensa pluralidade de afiliações.

A autoridade moral e religiosa de *Serigne Mame* é elaborada pela comunidade *Mouride* no Brasil, a partir, também, da posição que ele ocupa na diáspora *mouride*. De acordo com um informante,

ele (Serigne Mame) é um neto de Cheikh Ahmadou Bamba, e esse neto tipo tá no lugar de poder, se pode dizer a família dele hoje, ele o filho mais velho do pai dele (Serigne Mourtala), o pai dele já morreu, então ele tá no poder desses lugares, e também mesmo assim ele tem um relacionamento, tipo assim com “fora”, com Europa, Estados Unidos, todo lugar do mundo (Entrevista Assane, Passo Fundo, 2016).

Incorporado ao caráter religioso da atividade, observava-se o relevo da relação entre a religiosidade *Mouride* e sua inserção nos espaços públicos que caracterizam a atuação de *Serigne Mame Mor* e da confraria no Senegal, mas também no Exterior.¹⁶⁷ A referência à promoção da “integração inter-religiosa no município e estado, a paz, a cultura e a fraternidade”, tomada como finalidade do evento, mobilizava o papel de mediação e interlocução assumido pela Confraria, na relação da comunidade imigrante senegalesa com a sociedade local, assim como da comunidade senegalesa expatriada com o próprio Estado senegalês (DHIEDHIOU, 2011). A informação de que a conferência contava “com o apoio do Poder Público Municipal” balizou também o papel da Federação das *Dahiras Mourides*, na apresentação das demandas da comunidade senegalesa em geral, para o Poder Público local.

De acordo com Tölölyan,

assim como a “nação”, a diáspora não é somente uma comunidade organizada, mas também imaginária cujos laços são o discurso e a representação, a ideologia e a reprodução de uma subjetividade de pertencimento, as quais são fomentadas por práticas coletivas e institucionais mais amplas, pelo poder sem Estado (TÖLÖLYAN, 2011, p. 74, tradução nossa).

A programação da conferência tentou conciliar as diferentes demandas e expectativas que cercavam a visita de *Serigne Mame Mor*. Sobretudo, havia uma expectativa das lideranças das *Dahiras* de que *Serigne Mame Mor* pudesse mobilizar seu capital político em prol das demandas da comunidade *Mouride* local. De acordo com um informante, *Serigne Mame Mor* “é uma pessoa bem importante lá no Senegal, se pode dizer que ele pode ajudar a gente com muita coisa, que a gente tá programando aqui” (Entrevista Assane, Caxias do Sul, 2016).

¹⁶⁷ Dhiediyou (2011) analisa as dinâmicas econômicas e religiosas que as *Dahiras* da diáspora assumiram na última década, colocando algumas interrogações sobre o impacto dessas organizações sobre os rumos da consolidação democrática do país. O autor assume o “caminho do meio” na discussão sobre o papel que a Confraria *Mouride* desempenha ou poderia vir a desempenhar como “ponte” entre o Estado e as formas tradicionais de organização social.

Era possível observar que parte da demanda *Mouride* estava relacionada com a capacidade de Mame Mor, como “embaixador” da Confraria, de favorecer, sobretudo, a consolidação das redes comerciais ainda incipientes no Brasil. Isso também indicava a emergência de uma classe empreendedora senegalesa, que se estabeleceu com pequenos comércios e que nutria o desejo de ampliar as relações comerciais com outros *Mourides* que desenvolvem atividades de *import/export* em locais já bem estabelecidos na Europa, nos Estados Unidos e, mais recentemente, na Ásia e na América Latina (DIOUF, 2000). De acordo com um informante, o desejo desses incipientes comerciantes *Mourides*, estabelecidos no Brasil, era de que, assim como ocorre desde a década de 90, na Europa, “eles” (*Serigne Mame Mor*) conseguissem abrir caminhos à ampliação de seus investimentos comerciais também no Brasil.

Segundo um informante,

eles conseguiram chegar e conseguiram fazer alguma coisa diferente para as pessoas que estão vivendo lá, como nos Estados Unidos e Europa, eles já conseguiram muitas coisas, entre esses países e entre esses fron [...] (fronteiras), tipo entre a Europa e o Senegal, os Estados Unidos e o Senegal, e [...] faz um relacionamento bom, assim que eles conseguiram ajudar bastante. Então é isso aí que a gente também está esperando aqui. Aqui no Brasil é uma lugar muito novo, que a gente tá se organizando né, tá chegando, tá se fazendo as coisas, então a gente também tá esperando esse relacionamento que eles tem lá na Europa, nos Estados Unidos que eles consigam ajudar alguma coisa pra nós aqui (Entrevista Assane, Passo Fundo, 2016).

Nessa perspectiva, era esperado, de modo especial, pelos pequenos investidores *Mourides*, que *Serigne Mame Mor* articulasse, com o poder e influência que ele possuía, relações de proximidade entre o Poder Público local e o governo senegalês, bem como a realização de acordos comerciais que viessem a favorecer especialmente a circulação de bens, serviços, e pessoas entre os dois países, beneficiando a comunidade senegalesa no Brasil, de modo geral.

De acordo com um informante,

então é isso aí que a gente tá esperando, a gente sabe que o tempo dele (de Serigne Mame Mor) também é muito curto, por tantos compromissos que ele tem, mas, mesmo assim a gente está lutando para ele se encontrar com as autoridade também aqui no Brasil, para ver essas oportunidades que a gente pode fazer, entre Senegal e

Brasil, porque ele é uma pessoa importante também sobre o governo lá no Senegal, ele tem uma palavra, se pode dizer lá, que se ele fala, eles podem escutar, até o Senegal todo sabendo o relacionamento que ele faz entre “o fora” e o Senegal. Então isso, a gente tá esperando uma coisa diferente que pode acontecer entre os dois países, a gente já marcou um encontro com o governador, segunda feira, dia 04, mas a gente também não sabe se ele (Serigne) vai ter muito tempo, se vai conseguir ficar esse tempo aqui no Brasil, porque a gente tá esperando, que o que aconteceu nos outros países, acontece também aqui no Brasil (Entrevista Assane, Passo Fundo, 2016).

De fato, o encontro agendado com o governador do estado não ocorreu, pois *Serigne Mame* não pôde permanecer além do tempo programado no Brasil, em vista de uma agenda com autoridades religiosas no Senegal. Mesmo que algumas das expectativas de segmentos da *Mouridia* no Brasil tenham sido, em parte, frustradas na visita do *Serigne Mame Mor* ao País, os *Mourides* conseguiram colocar o Brasil na rota da hierarquia *Mouride*.

Figura 48 – 1ª. Conferência Cultural, Religiosa e Política sobre a Comunidade Senegalesa do Rio Grande do Sul



Fonte: Gonçalves – Passo Fundo, 2016.

A Confraria, desde o início da migração de senegaleses para o Brasil, havia vislumbrado, nesse processo de mobilidade considerado novo, possibilidades de expansão *Mouride* para novos contextos, onde a ordem estivesse totalmente ausente, e o nome de Cheikh Ahmadou Bamba fosse pouco conhecido. Foi na interação com *Serigne Mame Mor* que os *Mourides*, no Rio Grande do Sul, a exemplo de comunidades diaspóricas em outros países, também afirmaram sua força e poder de mobilização. Na presença de *Serigne Mame Mor*, diante de auditórios superlotados de senegaleses que residiam no Brasil, ficava subentendida a ideia de que os *Mourides*, na Região Sul, se constituíam como uma formação importante, com peso religioso, mas também político, que não poderia ser negligenciado pelo califado e seus representantes.

Figura 49 – Reunião de *Serigne Mame Mor* com presidentes das *Dahiras* do RS



Fonte: Acervo de Gonçalves – Passo Fundo, 2016.

Além das demandas dos empreendedores, a visita de Mame Mor também estava cercada por uma forte expectativa por parte dos líderes religiosos, encarregados pelas *Dahiras*, no Rio Grande do Sul. Visando atender à demanda dos

presidentes das *Dahiras*, foi organizado, para após o almoço, um encontro privado dos presidentes com o *Serigne* Mame Mor. Alguns dos líderes religiosos estavam contrariados com o fato de *Serigne* ter cumprido uma agenda externa e deixado pouco espaço de tempo para um encontro mais reservado com as lideranças religiosas *Mourides* locais. O encontro com os presidentes de *Dahira* durou cerca de uma hora, em uma sala de reuniões do hotel onde *Serigne* estava hospedado. Muitos dos presidentes de *Dahira* foram escolhidos para essa função pelos próprios *Mourides*, considerando sua formação religiosa, seu testemunho pessoal ou posição religiosa e/ou social, que usufruíam antes da migração. Entretanto, boa parte deles, ao migrar para fora de suas comunidades religiosas do Senegal, não se imaginava na função de responsável por uma *Dahira*. Geralmente, essa atribuição surgiu como resultado dos arranjos que foram sendo estabelecidos pelos *talibes* dispersos. Parte desses líderes não desempenhava essa função anteriormente e o encontro com um *Serigne* importante e bem posicionado no Senegal, como no caso de *Serigne* Mame Mor, representava, para esses religiosos, a possibilidade de aumentar seu prestígio interno no grupo que lideravam no Brasil, assim como na família e na comunidade no Senegal. De certo modo, encontrar com o Califa da família Mourtala Mbacke significava, também, o reconhecimento formal do Califado de Touba aos esforços que eles vinham fazendo em “recriar” uma comunidade *Mouride* no Brasil. A ocasião era, ainda, uma possibilidade aos presidentes das *Dahiras* de fortalecerem o aspecto institucional da Confraria localmente, ao tornar visível a organização no Brasil, em torno de uma federação com poder de representatividade, em relação à Touba. Muitos presidentes de *Dahiras* viam nesse encontro a possibilidade de ganharem visibilidade e reconhecimento, assim como de fortalecerem sua autoridade como interlocutores entre o Califado e os *Mourides* dispersos, que representavam naquele contexto.

Por fim, para os *Mourides* da diáspora, *Serigne* Mame Mor desempenhava também o papel de “tradutor” da linguagem, das tradições e dos valores *Mourides* para o mundo novo, no qual eles encontravam-se totalmente imersos e confrontados no contexto migratório brasileiro.

Para Assane,

a bênção dele (Serigne Mame Mor), também a oração dele, e as palavras dele, que ele vai passar pra nós, como no ano passado, que

ele disse que todos somos filhos de Deus, tipo assim, que é uma coisa que ele tá fazendo, que a gente vê, né?, hoje, a gente assim se “misturou” mais, com outras religião, porque ele ensinou a gente, porque a gente, viu que ele já estava com o Papa lá, que já recebeu ele, já conversou com ele. Então ele faz um diálogo entre muçulmanos, cristãos, como que, “misturando” as religiões, porque, a gente vê que hoje em dia o mundo precisa dessa mistura, precisa dessa ajuda, precisa desse unido para construir o mundo. Que não tem tipo “Ai, eu sou de tal religião e eu não posso misturar com outro e tal”. Então isso é uma imagem, uma coisa bem boa que faz que nós acreditamos, que nós senegalês, podemos ter esse pensamento, vendo nossos líderes misturando com outros líderes religiosos, que não é mesma religião que nós temos, então é uma coisa assim, sempre que encontramos com ele, a gente aprende uma coisa nova (Entrevista Assane, Caxias do Sul, 2016).

A busca de diálogo de *Serigne*, como embaixador da *Mouridia*, é uma forma de abertura, adaptação e reelaboração do modo como os *Mourides* experimentavam seu pertencimento religioso no Senegal, diante da realidade na qual a confraria se encontra na diáspora, em contextos nos quais é um grupo religioso minoritário. No caso brasileiro, os mourides senegaleses são um grupo minoritário, dentre um outro grupo também minoritário, que configura a “comunidade” muçulmana no País. A perspectiva de adaptação de *Serigne Mame Mor* encontra boa adesão dos grupos *Mourides* dispersos, que precisam adequar-se aos contextos de destino. A mensagem, nesse sentido, do Califado *Mouride* aos dispersos, é bastante clara: manter comportamento ético-moral exemplar de acordo com os princípios da confraria, de modo a “não manchar” o nome do fundador; trabalhar pelo próprio sustento e para a manutenção das ações da Confraria; respeitar e adequar-se às leis do contexto de destino e se manterem abertos ao diálogo e à convivência com outras tradições religiosas, de modo a obter, também nesse contexto, o reconhecimento do caminho *Mouride*.

O encontro com *Serigne Mame Mor* foi marcado por essas características. Tanto na reunião com os presidentes das *Dahiras*, como na atividade da tarde, que contou com a presença de apoiadores da Sociedade Civil, assim como de representantes da Prefeitura e do governo do estado. O discurso de *Serigne Mame Mor* centrou-se nos projetos de desenvolvimento para o Senegal através da mediação da Confraria, assim como na consolidação do Brasil como um lugar promissor para o estabelecimento dos *Mourides* em longo prazo. Observou-se que, se com uma das mãos *Serigne Mame Mor* acenou com caminhos concretos de

cooperação entre os dois países, nas áreas da saúde, educação e comercial, com a outra mão ele também indicou que essa construção deveria ser feita pela mediação das estruturas *Mourides*, das quais ele era o embaixador.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura sobre as migrações senegalesas contemporâneas aponta à pluralidade de contextos de destino desses fluxos, principalmente após o início deste século, quando os senegaleses passaram a empreender novas rotas, incluindo a América Latina (ZUBRZYCKI, 2009b; HERÉDIA, 2015; TEDESCO; GRZYBOVSKI, 2013; TEDESCO; KLEIDMACHER; 2017; UEBEL, 2018; 2019; MAFFIA, 2010). Os estudos sobre a presença senegalesa no contexto latino-americano utilizam abordagens metodológico-teóricas diversificadas e analisam, dentre outros, aspectos demográficos, econômicos, sociais, laborais, culturais e religiosos, que caracterizam as *viagens* dos senegaleses em direção ao Sul global. Alguns estudos caracterizam as migrações senegalesas, em geral, como diaspóricas. Entretanto, essa referência, sobretudo nos estudos aos quais se teve acesso, dificilmente problematiza essa classificação.

Nesse contexto na pesquisa, observou-se a tendência de identificar a mobilidade senegalesa como diaspórica, enfatizando o aspecto *dispersão*, sem, contudo, analisar outros elementos que o conceito de diáspora engloba para que um fluxo migratório seja configurado como uma formação diaspórica. De modo particular, as dinâmicas religiosas presentes nas migrações senegalesas, embora sejam abordadas em muitos desses estudos, tendem a não ser problematizadas. Notou-se que, muitas vezes, a referência ao pertencimento religioso dos senegaleses é apresentada como uma característica difusa ou, ainda, como um fator de homogeneização dos grupos de senegaleses imigrantes. Ainda: que algumas análises sobre as características religiosas têm privilegiado o enfoque sobre as dinâmicas comerciais, que descrevem a *Mouridia* como um tipo de diáspora comercial. Nesse contexto, considerou-se, a partir da pesquisa com imigrantes senegaleses *Mourides* no Rio Grande do Sul, contribuir com a análise do fenômeno religioso *Mouride*, tomando o conceito de diáspora aplicado ao campo de estudos da religião.

Assumiu-se, a partir do estudo e da literatura sobre migrações senegalesas, que esses fluxos compreendem, de modo geral, uma diversidade de tipos de viagem, de mobilidades, de movimentos, mas também de processos de enraizamento que foram (e são) marcados pela heterogeneidade dos grupos que

emigraram, influenciados por diferentes contextos históricos que o Senegal vivenciou, assim como fortemente afetados pelos contextos de destino.

Os senegaleses têm empreendido, ao longo de sua história, muitas formas de viagem, que compreendem inúmeras rotas, trânsitos, destinos e modalidades de retorno. Muitas formas de enraizamento, estreitamente relacionadas com as condições possíveis de permanência no país de destino. Entre as muitas formas de viagem, foi identificada aquela realizada pelos senegaleses *Mourides* no Rio Grande do Sul, que configura um tipo de formação diaspórica no Brasil. No caso analisado ao longo deste estudo, percebeu-se algumas das características que identificam os *Mourides* como uma diáspora, a saber: eles foram dispersos de um centro ou pátria original; acreditam ou não se sentem totalmente aceitos pela sociedade de destino; e conservam um mito e uma memória coletiva sobre a pátria de origem. A particularidade desses viajantes é que sua “pátria”, a identidade e a memória coletiva estão articuladas em torno de seu pertencimento e das vivências religiosas, que tomam parte das suas narrativas sobre a viagem e a permanência no Brasil.

Os *Mourides* no Brasil elaboraram uma noção compartilhada de “dispersão de” na qual se articulam noções de pertencimento nacional (proveniência de um Estado) e de pertencimento religioso (muçulmano-*Mouride*, cujo centro é a cidade de Touba). Além desse compartilhamento sobre sua procedência geográfico-simbólica, foram identificados elementos que compõem o movimento de dispersão *Mouride*, nos quais se encontra a noção de “viagem”. Os *Mourides* da diáspora são, sobretudo, “viageiros”.

Talvez a imagem mais comum de dispersão, que normalmente é evocada quando são convidados a imaginar tal movimento, seja aquela de milhares de pessoas sendo obrigadas a fugir por conta de uma diversidade de motivos (conflitos armados, condições climáticas adversas, questões econômicas, etc.) e abandonar seu local de pertencimento (geográfico, nacional, étnico, religioso, etc.). Esse quadro tem sido abundantemente descrito e analisado na literatura acadêmica e, também, registrado em imagens, em que se verifica, de modo vívido, as catástrofes que cercam as mobilidades humanas contemporâneas, divulgadas pelos meios de comunicação e/ou pelas redes sociais.¹⁶⁸ As migrações forçadas também estão representadas na arte.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Recordem as impressionantes imagens de enormes agrupamentos de imigrantes e refugiados caminhando pelos campos no interior da Holanda para chegar à França; de salvadorenses

Entretanto, essa imagem remete a um tipo de miragem sobre o movimento de *dispersão* que poderia ser visto como um único ato, pelo qual um coletivo homogêneo se move de um dado local a outro ou em ondas sucessivas, em atos consecutivos. Provavelmente, nem todo esse enorme contingente de pessoas *dispersas* constituirá diásporas. No caso das formações diaspóricas, assumimos, a partir do caso mouride, que a *dispersão* necessita passar por um processo de elaboração e compartilhamento daqueles que a vivenciam para que seja efetiva como imagem da diáspora.

Ao se indagar sobre a dispersão como característica da formação diaspórica *Mouride*, depara-se com vivências das “viagens” empreendidas por esses sujeitos, nas quais a dispersão não se resume somente a um ato de desacoplamento dos indivíduos de seus locais de origem. As experiências de dispersão precisam ser elaboradas, tanto pelos que partiram quanto por aqueles que permaneceram, de modo que a dispersão tome parte na diáspora como uma narrativa compartilhada.

A formulação sobre a dispersão, no caso *Mouride*, foi tecida pelas vivências anteriores à migração dos indivíduos que dela tomaram parte, como representado na descrição das experiências de Abdou, Assane e Leon. Abdou e Leon haviam feito experiências de migração em momentos diferentes de sua vida, compartilhando o *status* de migrantes internos no Senegal dentro do contexto de um movimento interno de êxodo rural. Os três passaram por um processo de socialização religiosa em suas famílias e comunidades de origem, nas quais, em diferentes níveis de inserção religiosa, aprenderam a recitar o Alcorão (linguagem religiosa), realizar as orações prescritas, observar, na vida diária, o comportamento moral que se esperaria de um *talibe Mouride* ou *Tidiane*.

Verificou-se, nas narrativas, que as dinâmicas familiares e religiosas se caracterizavam pela presença de uma margem de autonomia dos indivíduos.¹⁷⁰ Nesse sentido, Jungblut (2014, p. 425) refere que há uma “intrincada relação entre

marchando rumo à fronteira do México para entrar nos Estados Unidos; o povo *rohingya* fugindo, aos milhares, de Mianmar em direção a Bangladesh; os constantes naufrágios de embarcações de refugiados no mar Mediterrâneo em direção à Europa, ou os mais recentes quadros de refugiados sírios na fronteira da Turquia e dos venezuelanos na fronteira brasileira.

¹⁶⁹ Recordar-se, por exemplo, as imagens do final do século XIX nas quais milhares de italianos, apinhados na estação de Milão, eram conduzidos ao Porto de Gênova de onde partiriam às Américas.

¹⁷⁰ Contra-pondo-se, em parte, à imagem popularizada pelo senso comum que muitas vezes retrata os imigrantes africanos procedentes do meio rural e vinculados a grupos religiosos muçulmanos como figuras “sem vontade própria”, “vítimas exploradas por marabutos gananciosos”, “atrasados” e sem possibilidades de autodeterminar seu próprio futuro, ou de tomar parte em projetos modernizantes.

globalização, destraditionalização, autonomização individual e práticas identitárias”. Abdou, com seu tio emigrado, contrariou as tradições religiosas locais quando passou a frequentar a escola francesa. Ele empreendeu sua primeira viagem sozinho para Dakar sem se apoiar em algum tipo de rede preexistente e, posteriormente, abriu mão de todo o capital material e simbólico que tinha construído com certo sacrifício para se lançar numa viagem ao Brasil, sem o total consentimento de sua família. Leon afastou-se de sua família e comunidade, empreendendo, por conta própria, suas viagens a locais considerados “perigosos” pela família. Assane renunciou às vantagens que poderia obter ao permanecer com a família e migrou para um destino pouco conhecido. As trajetórias individuais dos migrantes senegaleses trazem à construção coletiva sobre dispersão a noção de *inconformidade*. O emigrante, de certo modo, é um *descontente* muito mais que “um pobre infeliz”. Os *expatriados*, como um tipo de *herói nacional*, são indivíduos que colocaram em suspenso o que se poderia considerar como a *normalidade da vida* e empreendem caminhos considerados pouco seguros, incertos, nos quais entram em jogo a necessidade, mas também a *inconformidade*. As narrativas que jogam com a necessidade coletiva (o indivíduo migra com uma finalidade) e a inconformidade (não aceitação de sua condição pessoal e familiar no contexto de origem) são elementos que passam a ser compartilhados pelos que permaneceram no Senegal e pelos que partiram na diáspora.

Compreendeu-se que, no movimento de dispersão *Mouride*, que esta é elaborada na diáspora com a noção de busca de autonomia dos sujeitos que dela tomam parte, caracterizando-se por um movimento de distensão, muitas vezes dramático, mas onde não há uma ruptura definitiva com o contexto de origem, de modo particular com o pertencimento religioso.

Outro elemento que foi identificado na formulação da dispersão dos *Mourides* para o Brasil se refere às experiências das rotas brasileiras. Concluiu-se que relatos sobre as dificuldades enfrentadas para chegar ao Brasil, através de rotas irregulares, também compõem, em parte, a memória compartilhada por indivíduos que passaram por circunstâncias semelhantes ao longo da trajetória migratória. As imagens compartilhadas, nesse contexto, evocam “dor, sofrimento, angústia, incerteza, mas também “persistência, força, determinação, resistência, superação e solidariedade”.

A noção de que esses trajetos não foram empreendidos de modo totalmente solitário fornecem uma noção de como esses itinerários podem ser o fruto de

complexas relações entre diferentes redes e atores que delas participam, e que podem ser totalmente ignoradas pelos controles migratórios dos países. A permeabilidade das fronteiras é uma realidade que coexiste com a fixidez das leis migratórias. Essa permeabilidade é, sobretudo, construída por uma composição de relações em que entram em jogo as necessidades dos atores envolvidos e o modo como alguns grupos conseguem obter vantagens econômicas agenciando e gerindo essas necessidades.

As rotas, mais que caminhos formulados a partir da geografia das fronteiras, constituem-se redes de relações que foram construídas e compartilhadas entre os viajantes, tornando-os, em certa medida, *companheiros de viagem*. Ao trilhar essas rotas geográfico-relacionais, os *Mourides* tornaram-nas, também, um modo de elaboração da dispersão. Nas rotas empreendidas por Assane e Leon, por exemplo, viram-se representadas, nas suas experiências, as composições que foram construídas a partir das migrações senegalesas de/para a Argentina. Zubrzycki (2016), apoiando-se no conceito de “territórios circulatórios”, descreve a mobilidade dos senegaleses entre o Brasil, a Argentina e o Senegal “como um sistema de circulação constante de pessoas que geram laços entre elas e o território que habitam, a partir do qual são colocados em prática antigos e novos saberes” (ZUBRZYCKI, 2016, p. 5). É interessante notar que a elaboração da ideia de Brasil como um país de destino para os senegaleses foi um processo construído a partir das experiências dos trânsitos temporários que os senegaleses fizeram em direção à Argentina.

Posteriormente, a crise argentina, a aceleração da economia brasileira, gerando oportunidades de trabalho formal e regularização migratória, assim como o fortalecimento da moeda brasileira em relação ao dólar americano, se tornaram, em um primeiro momento, um fator atrativo à maioria dos senegaleses, que, até então, se caracterizavam pelos trânsitos temporários pelo Brasil. À medida que os imigrantes passaram a residir no País, também houve uma reelaboração do conceito de Brasil, formulada pelo senso popular no Senegal, na qual predominava a imagem de um país como a “terra do futebol, do carnaval e do trabalho nos frigoríficos”.¹⁷¹

¹⁷¹ Nesse sentido, a elaboração da imagem do Brasil como um país de oportunidades não está alheia às imagens e representações que os nacionais constroem sobre o País e ao modo como compartilham essa percepção com aqueles de “fora”.

As migrações senegalesas em geral para o Brasil foram possíveis à medida que houve uma mudança significativa no modo como os senegaleses imaginavam o País. Conclui-se que essa ideia (de que houve uma mudança no modo pelo qual o Brasil era imaginado pelos senegaleses *Mourides*), transformou o Brasil de um lugar *desconhecido* ou *muito novo* para um destino onde haveria oportunidades tanto de mobilidade econômica quanto de restituição e reprodução de aspectos da vida cultural-religiosa.

Nas rotas/redes compartilhadas na dispersão, coexiste uma diversidade de atores (familiares, amigos, agenciadores, coíotes, agentes de segurança, lideranças locais, voluntários, pesquisadores, etc.) e instituições religiosas e/ou civis (islâmicas, católicas, de migrantes, de defesa de direitos humanos), públicas (representações consulares, postos de fronteiras, serviços de regularização migratória, de pesquisa), políticas (partidos políticos) e supranacionais (ACNUR; OIM; OIT).

As rotas que caracterizam a dispersão também influenciam e/ou determinam o *status* migratório de quem viaja. As viagens empreendidas pelos *Mourides* ao Brasil também significaram passagens por diferentes *status* migratórios, ou seja, pelos diferentes enquadramentos que o Estado buscou fazer sobre esses fluxos. A legislação migratória brasileira (assim como as legislações migratórias de outros países) não possui um *status* para a condição de “diáspora”. Nesse sentido, os senegaleses foram se adequando à legislação migratória brasileira,¹⁷² que passou por uma série de modificações nos últimos anos. Solicitantes de refúgio, refugiados, migrantes, imigrantes deslocados, migrantes internos, migrantes laborais temporários, visitantes, turistas, naturalizados, migrante irregular, migrante indocumentado, deportados, emigrantes, são categorias que, seguindo a lógica da *viagem*, poderiam ser descritas como “formas de viajar”, empregadas por muitos migrantes, ao longo de seus cursos como viajantes. Essas categorias, normalmente, são aplicadas aos indivíduos pelo Estado, sendo enquadrados caso a caso, afora algumas exceções, como, por exemplo, o caso do “visto humanitário para imigrantes haitianos”, ou “reconhecimento de refúgio para venezuelanos”. As condições de dispersão de grandes coletivos não podem ser facilmente assimiladas pela letra das leis.¹⁷³

¹⁷² Semelhantemente ao que ocorreu no caso Argentino (KLEIDMARCHER, 2013, 2017).

¹⁷³ Apesar de algumas projeções que previam a redução das migrações da Costa Oeste Africana (COA) para o Brasil os dados informam que, de modo particular, as migrações senegalesas se

Um terceiro elemento que concorreu no processo de elaboração da ideia de dispersão na diáspora *Mouride* se refere às dinâmicas familiares, de pertencimento étnico e de casta, caracterizadas pelos movimentos de “proximidade e distanciamento”, implicados nessas relações. Família, etnia, casta surgem como elementos que tensionam o afastamento a essas instituições, mas também são fatores de aproximação entre aqueles que se encontram dispersos. As estruturas familiares no Senegal exercem uma força de agregação dos indivíduos por meio de complexas relações dadas pelos matrimônios, em boa parte endogâmicos e poligâmicos. Esses pertencimentos são elaborados também no movimento de dispersão, no qual irmãos (que nas categorias centradas em um modelo ocidental de organização familiar denominar-se-ia meio-irmãos, primos), tios, pais mães, filhos continuam a desempenhar seus papéis, estando no Senegal, no Brasil, ou em qualquer outro lugar do mundo. As dinâmicas familiares estão profundamente ressignificadas pelo pertencimento religioso, o que torna a família um eixo discursivo importante na elaboração de uma noção compartilhada de dispersão.

A multiplicidade de pertencimentos étnicos toma forma na diáspora *Mouride*, onde também o tema das castas vem associado às mudanças desse sistema, tomadas a partir da noção de igualdade democrática. É em torno dessa noção que os *Mourides* elaboram, na dispersão, a ideia de formarem um grupo nacional e não um contingente de “tribos” dispersas. Essa noção também vem perpassada pelo pertencimento religioso, que idealmente supera diferenças e coloca a perspectiva da irmandade como um espaço de articulação dessas diferenças. “Estar perto da sua tribo” é algo que, na dispersão, se relega aos períodos de retorno.

Ao mesmo tempo “saber qual a tribo de procedência” estando-se “fora” do contexto de origem é igualmente importante para assegurar que, ao ver-se como diversa, a comunidade ou grupo disperso também consiga se reconhecer por essa mesma diversidade. É importante que os outros que compartilham com um sujeito a dispersão estejam seguros de que esse indivíduo é um *Wolof*, ou *Serer*, e não um *Hausa*, por exemplo. Ser um *Hausa* (de Gana), nesse sentido, implicaria não

mantiveram. Em 2018, de acordo com o ACNUR, os senegaleses no Brasil representavam 5% dos solicitantes de refúgio. Isso coloca a pertinente questão sobre a relação que associa as migrações senegalesas para o Brasil com a questão do crescimento econômico, visto que um dos argumentos mais correntes sobre as migrações recentes para o Brasil tem sido o fator econômico. Entretanto, no cenário atual de crise, os imigrantes continuam a chegar.

conseguir compartilhar os elementos elaborados como constituidores da dispersão de *Mourides*.

A noção de deslocamento destinada a alcançar no Brasil “uma vida melhor” através “do trabalho” para “ajudar a família” surge como mais uma das narrativas compartilhadas na elaboração da dispersão no Brasil. O trabalho discursivamente elaborado pelos *Mourides* “como motivo pelo qual estamos aqui”, tornou-se a principal característica do movimento de dispersão. Assim como a necessidade de migrar, a necessidade de trabalhar também é ressignificada, de modo que as atividades e os sentidos atribuídos ao trabalho no Brasil tornaram-se motivos compartilhados não apenas por aqueles que migraram para o País, mas pelos *Mourides* que se dispersaram pelo Globo, como é possível verificar, por exemplo, nas descrições de Friedberg (1994) e Riccio (2010), sobre a Confraria *Mouride* na Itália.

É nesse contexto que, na literatura, ganham relevo as redes comerciais ou a diáspora comercial *Mouride*, muitas vezes expressas nos tensionamentos e conflitos que cercam a atividade da venda ambulante, exercida por parte dos *Mourides*. A questão da atividade ambulante dos senegaleses (seja em Paris, La Plata, Casamance ou em Caxias do Sul) pode estar não somente associada ao fato de os senegaleses, enquanto africanos, formarem normalmente uma minoria étnica e, portanto, hipervisibilizada, como indicam Espiro e Zubrzycki (2013), ao analisar o caso dos ambulantes senegaleses em La Plata (Argentina).

Segundo as autoras, a situação de extrema visibilidade dada pela condição de “outro dos senegaleses é configurada “por sua constante presença no espaço público”, relacionada ao tipo de atividade laboral. No caso argentino, as autoras também indicam o fato de os senegaleses, naquele contexto, constituírem “uma minoria negra em um país sem negros”, ou seja, “porque a invisibilização histórica dos negros na Argentina é uma condição de possibilidade, para que a percepção dessas novas presenças leve ao excesso e estranheza” (ESPIRO; ZUBRZYCKI, 2013 p. 109).

Em certa medida, pode-se transpor essa análise para alguns contextos de cidades brasileiras, nas quais o elemento negro pode ser considerado minoritário, como no caso caxiense, mesmo que, de modo amplo, o negro atualmente seja a população majoritária no Brasil. Apesar disso, nota-se que, mesmo no contexto brasileiro, os senegaleses que trabalham com comércio informal-ambulante, seja em

Caxias do Sul, seja no Rio de Janeiro ou em Salvador, continuam com a mesma visibilidade africana. Isso leva a considerar que, além da visibilidade dada pela relação das proporções entre brancos e negros, a questão também recai sobre os espaços urbanos ocupados pelos ambulantes, normalmente configurados como locais de disputa material, mas, sobretudo, simbólica. No caso de Caxias do Sul, o tema da presença dos senegaleses na Júlio de Castilhos (assim como dos indígenas) suscitou inúmeros debates, nos quais se argumenta sobre a “ilegalidade do tipo de trabalho e da mercadoria”. Os imigrantes “estariam fazendo concorrência desleal com os comerciantes que pagam impostos. O discurso de um vereador, numa sessão plenária da Câmara Municipal de Vereadores, coloca alguns elementos que indicam, no caso de Caxias, uma disputa simbólica sobre quem, na concepção do vereador, seriam os legítimos usuários de uma das principais vias *históricas* da cidade, que também forma um *tradicional* centro comercial-local.

Quem hoje *quem tenta transitar pela Júlio de Castilhos tem que fazer um verdadeiro zigue-zague*, vereadora [...], porque tu não sabes se tu olhas para o cara que vende CD, para o cara que vende meia, para a pessoa que... O que vende afinal? E de forma irregular. As pessoas estão pagando os seus impostos nas lojas, não estão conseguindo barrar esses contrabandistas, na verdade, muitos deles, senegaleses, haitianos, estão trabalhando de forma irregular e um trabalho escravo, de forma, talvez, vereador [...], de forma involuntária, trabalhando para ganhar o seu pão do dia a dia. Então, *nós temos que rever, mas a área central, a Praça Dante Alighieri, tem sim que voltar com o seu calçadão, voltar um local cultural, onde as famílias possam transitar com segurança, com tranquilidade.* [...] Nós temos que nos preocupar também em tirar os drogados que ficam na praça dormindo nos bancos da praça, que as pessoas não têm como sentar, e a prostituição que é dia e noite lá na Praça Dante Alighieri, é dia e noite a prostituição, e isso nós temos que enfrentar o quanto antes, porque hoje as famílias... *A mãe não pode mais levar o filho tomar um sorvete... Tiraram as pombas já da praça, agora falta tirar as outras pombas que ficam incomodando o bom convívio das famílias ali na Praça Dante Alighieri, principalmente nos finais de semana, que é a prostituição* (Câmara Municipal de Vereadores de Caxias do Sul, 267ª Sessão Ordinária, 5 de fevereiro de 2014).

Além da ideia de ilegalidade, também está latente, na fala do vereador, a noção de quais *pessoas*, por fim, deveriam ser as legítimas usuárias de espaços *centrais* e *históricos da cidade*, e que, no imaginário local, guardam os traços de uma identidade “original”. Nesse contexto, os “estrangeiros” senegaleses (que o vereador não sabe distinguir dos haitianos, visto que, na Av. Júlio de Castilhos, não há ambulantes que sejam haitianos), assim como as prostitutas, índios, etc., prejudicam o trânsito e o “bom convívio” das famílias (leia-se, das famílias

caxienses). Sendo assim, há, além de racismo estrutural contra o elemento negro, uma noção de que certos espaços guardam identidades locais, sendo “os de fora” vistos como indesejados.

Observa-se que a experiência da dispersão não se esgota nos movimentos de viagem, mas ganha forma no modo como o grupo mouride deita raízes e articula localmente suas experiências religiosas articuladas com os elementos que constituem a dispersão compartilhados pelo grupo. O enraizamento ocorre no contexto do confronto com um ambiente cultural e religioso diverso dos mourides, e nem sempre receptivo às particularidades das expressões religiosas que integram a cosmovisão mouride.

A questão da *não aceitação* como parte do processo de uma formação diaspórica poderia parecer óbvia, se forem consideradas, de modo isolado, as diferenças de variadas ordens que caracterizam a distinção entre os senegaleses *Mourides* e os locais (brasileiros ou não). Entretanto, como se nota, no caso da diáspora *Mouride*, o processo de elaboração do “outro” ocorreu em meio às complexidades que envolvem a construção da *différance*, conceito/expressão derridiana, à qual se remete, nesta análise, sua capacidade de indicar um duplo movimento (o de ser “outro”, “discernível” e o “diferir” como “desvio que suspende a consumação)” (DERRIDA, 1991, p. 39), observado na descrição sobre a elaboração identitária dos *Mourides* em Caxias do Sul. Se a *não aceitação* implica que eles se veem e são vistos como diferentes, ao mesmo tempo, essa diferença está elaborada por adiamentos, suspensões, desvios, que remetem à elaboração compartilhada de uma identidade religiosa, que não é uma simples reprodução de uma identidade vivenciada no contexto de origem, mas que se constrói a partir das diferenças elaboradas no contexto de destino. Nesse sentido, analisa-se a *não aceitação* como um processo construído com a participação de vários atores e instituições, envolvidos direta e/ou indiretamente com os sujeitos de nossa análise.

Identificou-se, na elaboração dos discursos institucionalizados sobre “eles” e os “nossos”, a participação do Estado como “produtor de discursos de diferença, mesmo considerando a sua polifonia e fragmentação interna” (MACHADO, 2017, p. 236). Nas dinâmicas de acolhimento e negação da presença senegalesa no município de Caxias do Sul, observou-se o modo como os *Mourides* foram delimitando, a partir de seu pertencimento religioso, a diferenciação em relação aos brasileiros e a outros grupos de imigrantes. Os discursos sobre ilegalidade da

migração senegalesa expuseram as dificuldades de se equacionar, do ponto de vista público, a diversidade cultural e religiosa que a migração senegalesa, assim como a presença de outros grupos de migrantes, apresentou para uma sociedade que se imagina homogênea.

Ao mesmo tempo, percebeu-se como os *Mourides* se apropriaram da sua diferença cultural e religiosa, ou dos fatores que lhes tornavam distintos e não assimiláveis à cultura local, como elementos de construção de seu espaço na sociedade caxiense. Sobretudo, foi a elaboração de uma identidade religiosa distinta (da brasileira, de outros imigrantes, de outros mulçumanos e de outros muçulmanos senegaleses), que tornou a singularidade da cosmovisão religiosa *Mouride* um fator de diferenciação positivado.

As diferenças percebidas não se traduzem pelo choque casual e aleatório de características assimétricas, mas são consequências das relações de poder que afetam a interação entre pessoas e grupos, construídas historicamente. Muito mais que tentar entender ou descrever a natureza das diferenças que marcam as relações que os *Mourides* estabelecem no contexto brasileiro, objetivou-se identificar o modo como a *não aceitação* se elaborou como uma noção de construção da formação diaspórica *religiosa Mouride*.

Constatou-se que, na noção de “eles” e “os nossos” e das diferenças aí habitadas, atuou uma série de dinâmicas, nas quais os próprios migrantes contribuíram para sua formulação, ao circunscrever-se dentro de um discurso no qual prevalecia uma identidade religiosa diferenciada da local. De modo particular, a elaboração das diferenças religiosas foi afetada pelos “orientalismos à brasileira”, que evocavam concepções sobre o Islã e seus adeptos. De “traficantes” a “refugiados”, de “guerrilheiros” a “missionários”, as construções sobre o pertencimento religioso dos senegaleses ocorreram em meio a conflitos e tensionamentos que constituíram uma ideia de que esses não são totalmente aceitos, onde se encontram, e especialmente não assimiláveis do ponto de vista religioso.

Outro elemento importante para caracterizar o movimento migratório de um grupo, como uma diáspora, refere-se ao fato desse grupo compartilhar ou conservar uma memória coletiva, visão ou mito sobre sua “pátria” de origem. Valendo-se dessa construção conceitual sobre a diáspora, transpôs-se, para o caso analisado essas características. Tratando-se de verificar no movimento de dispersão e permanência

mouride aspectos de aproximação a diáspora religiosa, foram identificados os elementos que compunham as narrativas sobre a origem do grupo religioso, assim como de sua “pátria de origem”, identificada como a cidade sagrada de *Touba*, capital *Mouride*. O mito *Mouride* está composto pelas experiências do exílio de seu fundador, seu retorno ao Senegal e a posterior fundação da cidade de Touba, como sendo um marco da memória dos eventos que levaram à constituição da Confraria religiosa.

Na formulação do mito e da memória coletiva, são relacionadas as instituições e as práticas religiosas que servem como espaços e tempos de memoração na diáspora. No caso *Mouride*, a implementação da *Dahira*, em Caxias do Sul, assim como da *Casa Cheikh Ahmadou Bamba*, jogou um importante papel no processo de elaboração de uma memória coletiva compartilhada na diáspora. A *Dahira*, como modo de organização, mas também como prática pedagógica, tornou-se um dos principais eixos de articulação da diáspora *Mouride* em Caxias do Sul. Nas análises sobre o fenômeno *Mouride* e o estabelecimento das organizações associativas das *Dahiras*, ainda prevalece uma abordagem racional-econômica sobre suas funções na manutenção econômica da Confraria. Isso pode ser um grande equívoco, à medida que excluiu justamente as dinâmicas religiosas e experiências vividas, assim como o quadro religioso, no qual os indivíduos se inscrevem, ou nelas inscrevem outros.

A Casa Cheikh Ahmadou Bamba, espaço criado pelos *Mourides* em Caxias do Sul, além de representar um espaço físico, onde a memória coletiva do grupo religioso torna-se vívida, também representa a restituição do espaço primordial *Mouride*, identificado com a cidade de Touba. A memória e o mito de origem também estão restituídos através das suas práticas religiosas. Entre essas, foram identificadas a execução do *dhikr* e as experiências de estado de êxtase, como modos de representar experiências compartilhadas, a partir da memória coletiva do grupo sobre sua origem. De modo especial, é na celebração do *Gran Magal* de Touba que a elaboração e o compartilhamento da memória coletiva sobre a origem do grupo é melhor representada. No *Magal*, a ritualidade, os símbolos, os discursos, restituem na diáspora a pátria *Mouride*.

A circulação de lideranças religiosas, marcadas por visitas periódicas aos grupos *Mourides* no Brasil, foi importante para a formação diaspórica. Esses marabutos da diáspora, ao colocarem em seu itinerário a rota brasileira, construída

pelos *talibes*, contribuíram para a organização das *Dahiras*, assim como à instituição de espaços específicos para o desenvolvimento das atividades da Confraria, identificados com as casas dedicadas ao fundador. Sobretudo, esses religiosos materializaram a circulação da *baraka* do fundador, elemento essencial para a manutenção da relação da comunidade dispersa com a via mística *Mouride*.

Como uma imagem refletida em um jogo de espelhos, as narrativas sobre a *Mouridia*, em diferentes contextos, correm o risco de torná-la totalmente refratada. O termo *diáspora* vem sendo cada vez mais utilizado para identificar o movimento migratório de senegaleses para o Exterior, mas, na maioria das vezes, remete a um movimento difuso de dispersão, sem analisar quais dos elementos que identificam uma diáspora poderiam ser aplicados ao caso senegalês. Esses estudos não chegam a analisar de modo mais preciso as condições que levaram algumas das migrações senegalesas a configurarem-se como diaspóricas. Apoiando-se sobre o marco teórico dos estudos sobre diáspora, propô-se, este trabalho, a abordar as características assumidas pelos migrantes senegaleses, que tomam parte da diaspórica no Brasil, a partir do pertencimento religioso. Sendo assim, ateu-se à descrição e análise de três das principais características de uma diáspora, aplicadas ao caso senegalês, circunscrevendo, dentro do seu fluxo migratório para o Brasil, iniciado em 2012, o coletivo religioso *Mouride*. Observou-se, de modo geral, que ainda pesa sobre as análises do fenômeno *Mouride*, no Brasil, a perspectiva de que há certa racionalidade que determina esse movimento, que corre o risco de descrever os *Mourides* como um grupo atemporal e “a-histórico”.

Embora, por exemplo, as migrações *Mourides* para a Itália possam guardar algumas semelhanças com os modos de organização e experiência religiosa dos *Mourides* no Brasil, isso não significa dizer que as motivações, os contextos ou o modo como os *Mourides* se apropriam e elaboram seus modos de organização e práticas no Exterior sejam os mesmos. As *Dahiras* são organizações criadas no movimento de saída dos *Mourides*, mas são constantemente recriadas nos contextos de destino. A *Mouridia* da diáspora não é mero reflexo da *Mouridia* do Senegal ou, muito menos, são, os *Mourides* da diáspora, figuras inanimadas, articuladas pelas mãos de marabutos ou do Califado.

Existe um interessante e criativo fomento de agência entre os *Mourides* da diáspora, que se movem entre as estruturas religiosas e econômicas da Confraria, e as estruturas sociais religiosas e econômicas do contexto de destino, onde a

formação diaspórica não ocorre de modo independente do contexto social onde está inserida.

Percebeu-se, ainda no caso *Mouride*, que a diáspora religiosa, embora conserve aspectos da religiosidade popular senegalesa, no Brasil, ela tende a assumir um aspecto conservador, observado pelo cuidado assumido pelos *Mourides* no uso oficial dos termos, na observação da ritualidade e dos aspectos teológicos da doutrina *Mouride*. Nesse viés, a busca por certa uniformização das práticas religiosas tentou articular diferentes modos de vivência e expressões trazidas pelos adeptos de seus contextos de origem. Um *Mouride*, por exemplo, que tenha migrado do interior do Senegal e que estivesse imerso no sistema de crenças de sua *Daara* de procedência, poderia passar a indagar-se sobre as práticas religiosas de outro *Mouride*, que tivesse vindo de uma *Dahira* urbana de Pikine em Dakar. Ambos seriam confrontados a localizar como a *Mouridia* opera nesses dois contextos, de modo a convergirem sobre como praticar sua religião em um contexto no qual eles se identificam e/ou são identificados como muçulmanos *Mourides*.

Segundo um informante *Mouride*, “*tem muitas coisas que a gente não sabe sobre nossa religião. Eu preciso entender melhor sufismo*”. Essa necessidade surge na diáspora, quando os adeptos se veem convocados a falar sobre seu pertencimento religioso, sobre suas fronteiras e a elaborarem os motivos pelos quais suas práticas religiosas são elaboradas de certo modo e não de outro. E esse processo não é algo pronto, não existe uma fórmula, já que ele precisa ser construído.

A experiência diaspórica *Mouride* não se esgota nas viagens empreendidas individual ou coletivamente pelo grupo, mas ganha forma no modo como os *Mourides* deitam raízes e articulam localmente suas experiências religiosas, confrontados por um ambiente cultural e religioso diverso do seu, e nem sempre receptivo às particularidades das expressões religiosas que integram a cosmovisão do grupo.

A formulação de uma diáspora *Mouride* coloca questões pertinentes sobre quais as especificidades da dimensão religiosa contribuem para uma melhor compreensão do fenômeno diaspórico. Se nas trajetórias dos *Mourides* aqui descritas a marca religiosa, como uma possível definidora da motivação para migrar, não parece evidente, entretanto quando se tomam o mito de origem do grupo e a memória que dele compartilham os *Mourides* da diáspora, a noção de exílio

religioso-político do fundador e do retorno – pedra angular do projeto *Mouride* –, emergem como elementos importantes nas suas narrativas das experiências migratórias que contribuem para uma melhor compreensão da dimensão religiosa na formação diaspórica do grupo. A narrativa religiosa está intimamente relacionada com as experiências individuais e coletivas vivenciadas nos processos migratórios dos *Mourides* da diáspora no Brasil.

Da mesma forma, o relato sobre a “revelação” que Cheikh Ahmadou Bamba recebeu de criar a confraria implica um mandato religioso de expansão do grupo para fora do território original. Essa indicação nos é fornecida de modo relevante pela expressão corrente Mouride “*Bamba pour toute*”, que indica a crença Mouride na força da originalidade da mensagem de Cheikh Ahmadou Bamba, que vem sendo, a partir da diáspora, direcionada a todas as pessoas, independentemente de sua nacionalidade. Embora as questões econômicas e o próprio fenômeno da destradicionalização sejam dados etnográficos importantes, no processo de compreensão do fenômeno migratório *Mouride* para o Brasil, também é possível considerar um processo de enraizamento, de negociação local de uma identidade coletiva que torna explícito o caráter religioso. Nesse contexto a perspectiva religiosa Mouride atua como um fator de aglutinação que favorece tanto a superação de diferenças internas quanto de expansão do grupo para outras localidades do Brasil, seguindo a lógica de organização em torno das Dahiras.

Sendo assim, esta pesquisa sugere que a *Mouridia* em Caxias do Sul poderia ser identificada como um tipo de diáspora que se organiza e articula através do pertencimento religioso, apresentando-se como uma forma de atualização dos modos de manutenção e expansão da Confraria no Exterior.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. v. 8.
- AUDRAIN, Xavier. Du “ndigël” avorté au parti de la vérité: évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004). *Politique Africaine*, v. 96, n. 4, p. 99-118, 2004a.
- AUDRAIN, Xavier. Devenir baay-fall pour être soi. *Politique Africaine*, n. 2, p. 149-165, 2004b.
- BABOU, Cheikh Anta. *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiya of Senegal, 1853-1913*. Ohio: Ohio University Press, 2007.
- BAENINGER, Rosana. Migrações internacionais no século 21: desafios para uma agenda de pesquisa. In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN LATINO- AMERICANA DE POBLACIÓN, 6., 2014, Lima-Peru. *Anais [...]*, Lima, 2014.
- BAEZA, Cecilia. *Le rôle des mosquées dans l'accueil des réfugiés syriens à São Paulo: entre professionnalisation des solidarités et intégration à la société brésilienne, Brésil(s)* [En ligne], 14 | 2018. Disponível em: <http://journals.openedition.org/bresils/3224>. Acesso em: 13 mar. 2015.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. 2. ed. São Paulo: Edunesp, 2011. p. 185-227.
- BAUMANN, Martin. Diaspora: genealogies or semantics and transcultural comparison. *Numen*, v. 47, n. 3, p. 313-37, 2000.
- BAVA, Sophie. De la *baraka* aux affaires: ethos econômico-religieux et transnacionalité chez les migrants sénégalais mourides. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, v. 19, n. 2, p. 69-84, 2003.
- BENHABIB, Seyla *et al.* *The rights of others: aliens, residents, and citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BOYD-BUGGS, Debra. *Baraka: maraboutism and maraboutage in the francophone Senegalese novel*. 1986. Tese (Doutorado) – The Ohio State University, Ohio, 1986.
- BRAH, Avtar. *Cartographies of diaspora: contesting identities*. London: Routledge, 2005.
- BRIGNOL, Liliane Dutra. *Usos sociais das TICs em dinâmicas de transnacionalismo e comunicação migrante em rede: uma aproximação à diáspora senegalesa no Sul do Brasil*. *Comunicação Mídia e Consumo*, v. 12, n. 35, p. 89-109, 2015.

BRIGNOL, Liliane Dutra; COSTA, Nathália Drey. Migração e usos sociais do facebook: uma aproximação à webdiáspora senegalesa no Rio Grande do Sul. *REMHU-Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 24, n. 46, p. 91-108, 2016.

BRIGNOL, Liliane Dutra; COSTA, Nathália Drey. Diáspora senegalesa e mediação tecnológica: entre tempos e lugares na observação do *Magal* de Touba. *Revista Contracampo*, v. 37, n. 1, 2018.

BRUZZONE, Tiziana *et al.* Le milieu sénégalais et l'action transnationale des migrants. *Recherche du CeSPI*, 2006a.

BRUZZONE, Tiziana *et al.* *Le milieu sénégalais et l'action transnationale des migrants*. Roma: Centro Studi di Politica Internazionale; CeSPI, 2006b.

BURITY, Joanildo A. Hospitalidade, amizade e os imperativos da ordem social. In: LOPES, Alice Casimiro; SISCAR, Marcus (org.). *Pensando a política com Derrida: responsabilidade, tradução, porvir*. São Paulo: Cortez, 2018. p. 117-151.

BURITY, Joanildo A. Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa. *Cadernos de Estudos Sociais*, Recife, v. 30, n. 2, p. 31-73, jul./dez. 2015. Disponível em: <http://periodicos.fundaj.gov.br/index.php/CAD>. Acesso em: 20 mar. 2019.

BUTLER, Kim D. Multi-layered politics in the African diaspora: the Metadiaspora Concept and Minidiapora Realities. Opportunity Structures in Diaspora Relations: Comparisons in Contemporary Multilevel Politics of Diaspora and Transnational Identity, *Reno Nev.*, Center for Basque Studies, Nevada: University of Nevada, p. 19-51, 2007.

CARTER, Donald Martin. *States of grace: senegalese in Italy and the new European Immigration*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1997.

CARTER, Donald. Preface. In: KOSER, Khalid. *New African Diasporas*. Routledge, 2003. p. ix-xix.

CASTRO, Maria Cristina. *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2007.

CAVALCANTI, Leonardo *et al.* *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 2017.

CLAYER, Nathalie; ZARCONE, Thierry. Breve diccionario del sufismo y las cofradías. In: POPOVIC, Alexandre; VEINSTEIN, Gilles. *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra, 1997. p. 745-770.

CLIFFORD, James. Diasporas. *Cultural Anthropology*, v. 9, n. 3, p. 302-338, 1994.

CLIFFORD, James. Diásporas. *In*: Nattie Golubo. *Diásporas: reflexiones teóricas*. México: Ed. da Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. p. 85-126.

CLIFFORD, James. *Itinerarios transculturales*: Barcelona: Editorial Gedisa, 2008.

COHEN, Abner. *O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

COHEN, Robin. *Global diasporas: an introduction*. 2. ed. Routledge, 2008.

COLLINS, Patricia Hill. Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought. *Social Problems*, v. 33, n. 6, p. s14-s32, 1986.

COPANS, Jean. *Les marabouts de l'arachide*. Paris: Le Sycomore, 1980.

COSTA, V. *Una pensione senegalese*. DeAngelis, R. (a cura di). Ghetti etnici e tensioni di vita. Roma: La Meridiana, 1991. p. 71-95.

COULON, Christian. *Le marabout et le prince: Islã et pouvoir au Sénégal*. Paris: Pédone, 1981.

COULON, Christian. The Grand Magal in Touba: a religious festival of the mouride brotherhood of Senegal. *African Affairs*, v. 98, n. 391, p. 195-210, 1999.

CRESPO, Rafael. Globalización y migraciones: dos nociones interdependientes desde los orígenes: globalisation and migrations: two interdependent ideas originally. *Relaciones Internacionales*, n. 4, 2006.

DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. 3. ed., 2. reimpr. São Paulo: Contexto, 2014.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991.

DIAS, Eduardo Costa. Da'wa, política, identidade religiosa e invenção de uma nação: multiculturalismo, poderes e etnicidades na África Subsaariana. *In*: GONÇALVES, A.C. Multiculturalismo, poderes e etnicidades na África Subsaariana. Porto: FLUP, 2002. p. 45-68.

DIAS, Eduardo Costa. Senegal: confrarias, contrato social e modernidade. *Religiões e Política Mundial*. Anuário Janus online, 2007. Disponível em: http://janusonline.pt/2007/2007_4_2_3.html. Acesso em: 8 dez. 2018.

DIAGNE, Mountaga. Islam, mysticisme et marginalité: les Baay Faal du Sénégal. *Canadian Journal of African Studies; Revue Canadienne des Études Africaines*, v. 44, n. 1, p. 207-209, 2010.

DIAZ, Oriana Concha. A Muridiyya e a internet: dinâmicas online de transnacionalização de uma confraria islâmica senegalesa. *Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia*, v. 1, n. 42, 2018.

DIOP, Abdoulaye Bara. *La société Wolof: tradition et changement: les systèmes d'inégalité et de domination*. Dakar Karthala Editions, 2012.

DIOP, Amadou Bamba. Lat Dior et le problème musulman. *Bulletin de l'IFAN*, sér. B 28, v.1, n. 2, p. 493-539, 1966.

DIOP, Momar Coumba. *La confrérie mouride: organisation économique et mode d'implantation urbaine*. 1980. Doutorado (Ph. D. diss.) – Université de Lyon, Lyon, 1980.

DIOUF, Mamadou; RENDALL, Steven. The Senegalese Murid trade diaspora and the making of a vernacular cosmopolitanism. *Public Culture*, v. 12, n. 3, p. 679-702, 2000.

DÖRING, Katharina. Mbalax- Música Popular no Senegal: uma tradição moderna entre herança colonial e World Music. *Sankofa*, São Paulo, v. 9, n. 17, p. 118-136, 2016.

DUTRA, Delia. *Migração internacional e trabalho doméstico: mulheres peruanas em Brasília*. Sorocaba: OJM & CSEM, 2013.

EBIN, Victoria. Making room vs. creating space Senegalese traders on the road in Europe and America. 1989. In: METCALF, Barbara Daly (ed.). *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press, c1996. Disponível em: https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers17-06/010028217.pdf. Acesso em: 20 jul. 2016.

EBIN, Victoria; BAROU, Nora; BAROU, Jacques. Commerçants et missionnaires: une confrérie musulmane sénégalaise à New York. *Hommes & Migrations*, v. 1.132, n. 1.132, p. 25-31, 1990.

EBIN, Victoria *et al.* Camelots à New York: les pionniers de l'immigration sénégalaise. *Hommes & Migrations*, v. 1.160, n. 1, p. 32-37, 1992.

EBIN, Victoria. International networks of a trading diaspora: the Mourides of Senegal abroad. *La ville à guichets fermés*, p. 323-336, 1995.

ELHAJJI, Mohammed; ESCUDERO, Camila. Webdiáspora: migrações, TICs e memória coletiva. *Revista Observatório*, v. 2, n. 5, p. 334-363, 2016.

ELIAS, Jamal J. *Islamismo*. Lisboa: Edições 70, 2010.

ELO, Maria. Contemporary labour diaspora: The Finnish challenges for migration and human resource flows. In: *Immigrants and the labour markets, experiences from abroad and Finland*. Turku: Migration Institute of Finland. (e-book). 2017. p. 209-237.

ESPIRO, María Luz; ZUBRZYCKI, Bernarda. Tensiones y disputas entre migrantes africanos recientes y organismos de control estatal: el caso de los senegaleses en la ciudad de La Plata. *Question*, v. 1, n. 39, p. 109-121, jul./sept. 2013.

EVANS, Martin. *Senegal: mouvement des forces démocratiques de la Casamance (MFDC)*. Royal Institute of International Affairs, 2004.

EVANS, Martin. The suffering is too great: urban internally displaced persons in the Casamance conflict, Senegal. *Journal of Refugee Studies*, v. 20, n. 1, p. 60-85, 2007.

EVANS, Martin. Historiographies, nationalisms and conflict in Casamance. *Senegal: Contesting Historical Divides in Francophone Africa*, p. 93, 2013.

FADUL, Francisco José. Casamança: Província ou Colónia? *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 2, p. 43-55, 2002.

FALL, Aissatou. *Understanding the Casamance Conflict: a background*. Accra: Kofi Annan International Peacekeeping Training Centre, 2010.

FALL, Papa Demba. *Migration et développement au Sahel: au-delà des leçons apprises, comment mieux tirer parti des mobilités?* Conférence Internationale sur la Gestion des Frontières & les Communautés Transfrontalières au Sahel, les 10 et 11 mars 2016 à Bamako, Mali.

FALL, Papa Demba; CARRETERO, María Hernández; SARR, Mame Yassine. Senegal. Country and Research Areas Report. *EUMAGINE Project Paper*, v. 2, p. 10, 2010.

FALL, Papa Demba; GAMBERONI, Emanuela. Les migrations en Afrique de l'Ouest: dimension sociohistorique, espace géographique et défis contemporains. In: TEDESCO, J. C. *Imigração senegalesa: múltiplas dimensões*. Porto Alegre: EST, 2019. p. 23-43. v .2.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Redes islâmicas em São Paulo: “nascidos muçulmanos” e “revertidos”. *Revista Litteris*, v. 3, p. 1-25, 2009.

FIGUEROA, Golubov; LILIANA, Nattie. Diásporas: reflexiones teóricas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, 2011.

FOUQUET, Thomas. *Migrations et glocalisation dakaroises: le Sénégal des Migrations: Mobilités, Identités, Sociétés*. Paris: Karthala, 2008. p. 241-76.

FRIEDBERG, Ottavia Schmidt di. *Islã, solidarietà e lavoro: i muri di senegalesi in Italia*. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli, 1994.

GABORIEAU, Marc. Les oulémas/soufis dans l' inde moghole: anthropologie historique de religieux musulmans. In: *Annales*. Histoire, Sciences Sociales. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 1.185-1.204.

GABORIEAU, Marc. Los modos de organización. In: POPOVIC, Alexandre; VEINSTEIN, Gilles. *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra, 1997. p. 255-264.

GÁZQUEZ, José. *Dahira Mouride Matlaboul Fawzaïni: el papel de la diáspora religiosa en el desarrollo de Senegal*. 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos, Lisboa, 9 a 11 de Setembro de 2010.

GEDIEL, José Antônio Peres. Migração irregular. In: CAVALCANTI, Leonardo *et al.* *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília: Ed. da UNB, 2017. p. 468-472.

GELLNER, Ernest. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1969.

GEMMEKE, Amber B. Marabout women in Dakar: creating authority in islamic knowledge. *Africa*, v. 79, n. 1, p. 128-147, 2009.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GEOFFROY, Eric. La “segunda ola” finales del siglo XIII – siglo XV. In: POPOVIC, Alexandre; VEINSTEIN, Gilles. *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra, 1997. p. 71-86.

GONÇALVES, Maria do Carmo; KOAKOSKI, Yan. “Salaam Aleikum”: o aspecto religioso na dinâmica migratória dos senegaleses para Caxias do Sul, RS. In: HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (org.). *Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil*. Caxias do Sul: Belas-Letras (Quadrilho Editorial), 2015.

GONÇALVES, Maria do Carmo dos Santos. Participação feminina nos fluxos migratórios de senegaleses para o RS. In: TEDESCO, J. C. *Imigração senegalesa: múltiplas dimensões*. Porto Alegre: EST Edições, 2019. p. 23-43. v. 2.

GUIJARRO, Ester Massó. Transnational Baye-fallism: transformation of a Sufi Heterodoxy through Diasporic Circulation. *African Diaspora*, v. 9, n. 1-2, p. 77-99, 2016.

GUIJARRO, Ester Massó. Baye-Faal in Senegal, Baye-Faal in Lavapiés, Baye-Faal in the Sacromonte Caves: Diasporic Transnationalism of a Sufi Heterodoxy1. In: *The Annual Review of Islam in Africa*, n. 12/2, p. 25-30, 2013-2014.

GUIJARRO, Ester Massó. Diáspora bayfal en España: disputando la migración senegalesa murid. Disparidades. *Revista de Antropología*, v. 71, n. 1, p. 191-214, 2016.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Liv Sovik (org.). Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

HARON, Muhammed. Da'wah Movements and Sufi Tariqahs: competing for spiritual spaces in contemporary South (ern) Africa. *Journal of Muslim Minority Affairs*, v. 25, n. 2, p. 261-285, 2005.

HEIL, Tilmann. Uma infraestrutura muçulmana de chegada no Rio de Janeiro. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 26, n. 52, p. 111-129, 2018.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti; MOCELLIN, Maria Clara; GONÇALVES, Maria do Carmo dos Santos. *Mobilidade humana e dinâmicas migratórias*. Porto Alegre: Letras & Vida, 2011.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (org.). *Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil*. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti; GONÇALVES, Maria do Carmo dos Santos. *Experiências migratórias: uma migração sem mulheres*. Caxias do Sul, 2017.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti; GONÇALVES, Maria do Carmo dos Santos. Experiências migratórias: uma migração sem mulheres. *In: Seminário Internacional Fazendo Gênero*, 13., 2017; Transformações, conexões e deslocamentos. *Anais [...]*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2017. p. 1-14. v. 1.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Regiões de influência das cidades*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=240677>. Acesso em: 7 ago. 2018.

IGLESIAS, José Luís Gázquez. *Islam, política y migración en Senegal: la construcción del espacio transnacional mouride*. 2014. Tese (Doutorado) – Universidad Autónoma de Madrid. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=44701>. Acesso em: 20 jul. 2019.

JARDIM, Denise F.; LEAL, João; DIMANT, Mauricio. Apresentação. *Horiz. Antropol.*, Porto Alegre, v. 21, n. 43, p. 9-18, jun. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832015000100009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 5 set. 2019.

JUNGBLUT, Airton Luiz. Globalização e religião: efeitos do pluralismo global no campo religioso contemporâneo. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 14, n. 3, p. 419-436, 2014.

KANE, Cheikh Hamidou. *Aventura ambígua*. São Paulo: Editora Ática, 1984.

KLEIDERMACHER, Gisele Paola. *Entre cofradías y venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires*. Cuadernos de Antropología Social Nº 38, p. 109-130, 2013.

KOSER, Khalid. *New African diasporas*. Routledge, 2004.

LESSER, Jeff; ZIMBRES, Patrícia. *Uma diáspora descontente: os nip-brasileiros e os significados da militância étnica – 1960-1980*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

MACHADO, Igor José de Renó. Discurso da (sobre a? diferença). *In: CAVALCANTI, Leonardo et al. Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília: Ed. da UNB, 2017. p. 232-238.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MALOMALO, Basllele; FONSECA, José Dagoberto; BADI, Mbuyi Kabunda. *Diáspora africana e migração na era da globalização: experiências de refúgio, estudo, trabalho*. Curitiba: CRV, 2015. p. 107-128.

MARCONDES, Mariana Mazzini *et al.* *Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília: IPEA, 2013.

MARINUCCI, Roberto. Feminization of migration? *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 15, n. 29, p. 5-22, 2007.

MARTÍNEZ LIROLA, María. *Representación discursiva de los asaltos a la valla de Melilla por parte de inmigrantes: ejemplos de invisibilidad de los DDHH*. Estudios e informes sobre inmigración, 4. Granada: Comares, 2015., p. 185-200

MATEO, María Virgen Pérez. *Mujeres musulmanas: autoridad y erudiciones islámicas del contexto árabe al Islam transnacional*. 2018. Tese (Doutorado) – Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2018. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10486/684234>. Acesso em: 25 mar. 2019.

MBACKE, Serigne Saliou. *The Mouride Sufi Order*. 2016. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10822/1052064>. Acesso em: 5 jan. 2020.

MAFFIA, Marta Mercedes. Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsaariana en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 31, p. 7-32, 2010.

McLAUGHLIN, Fiona. Dakar *Wolof* and the configuration of an urban identity. *Journal of African Cultural Studies*, v. 14, n. 2, p. 153-172, 2001.

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, p. 197-221, 1991.

MARTY, Paul. *L'Islã au Senegal*. Paris: Leroux, 1917. vs.1 e 2.

MONTEIRO, Cristiano Sobroza. O que cabe na mala?: deslocamentos e circulação de objetos da diáspora senegalesa em “terra de italianos”. *Século XXI – Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n. 1, p. 203-232, 2018.

MONTENEGRO, Silvia. Antropologías post-coloniales: la antropología islámica y la islamización del conocimiento en ciencias sociales. *Campos – Revista de Antropología*, v. 5, n. 2, 2004.

MONTENEGRO, Silvia. Etnografías y contextos islâmicos: apuntes sobre puntos de vista nativos y miradas post-coloniales en Marruecos. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 12, n. 3, p. 489-505, 2012.

MORENO MAESTRO, Susana. Aquí y allí, viviendo en los dos lados: los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional. Sevilla: Junta de Andalucía. Consejería de Gobernación. Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias, 2006.

NIDIAYE, Abdou Lahat; MOOJEN, Vanessa Perini; GONÇALVES, Maria do Carmo dos Santos. Teranga! Impressões construídas numa viagem ao Senegal. In: HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (org.). *Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil*. Porto Alegre: Belas Letras, 2015. p. 263-284.

NDIAYE, Marie Therese Yaba *et al.* *A descentralização florestal no Senegal: impactos socioeconômicos*. (Obs.: É uma tese de doutorado) Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). RJ, 2008.

O'BRIEN, Donal B. Cruise. *Saints and politicians: essays in the organisation of a Senegalese peasant society*. London: Cambridge University Press, 1975.

O'BRIEN, Donal B. Cruise. A city that keeps a country going: In praise of Dakar, *Journal of Postcolonial Writing*, 2008, 44:1, 5-14,

OIM. Organização Internacional de Migração. *Migração no Senegal: perfil nacional 2018*. Disponível em: <https://publications.iom.int/books/migration-au-senegal-profil-national-2018>. Acesso em: 15 maio 2019.

PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005.

PERES, Roberta Guimarães; BAENINGER, Rosana. Migração feminina: um debate teórico e metodológico no âmbito dos estudos de gênero. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, ABEP, 18., 2016. *Anais [...]*, Águas de Lindóia/SP, 2012. p. 1-16.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. In: PEREIRA, João Baptista Borges (org.). *Religiosidade no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2012. p. 327-357.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Islã em números: os muçulmanos no Censo Demográfico de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Sufism, Moral Performance and the Public Sphere in Syria. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* [Online], 115-

116 | December 2006, online since 10 February 2012, connection on 13 November 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/remmm/3026>. Acesso em: 13 nov. 2019.

PNUD sur *Communautés frontalières et gestion des frontières au Sahel*. Bamako: 10-11, mars 2016. Disponível em: <http://www.papadembafall.com/publications/ICMPD%20Bamako.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2019.

POPOVIC, Alexandre; VEINSTEIN, Gilles. *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra, 1997.

PORTELLA, Rodrigo. Fé, cultura e norma eclesiástica: a gênese da Igreja Luterana no Brasil, organização popular e tutela eclesiástica. *Fragmentos de Cultura – Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, v. 16, n. 78, p. 593-607, 2006.

PORTO, Pedro Bogossian. Os primeiros cristãos do mundo: pertencimento religioso e identidade coletiva na diáspora armênia. *Horizontes Antropológicos*, n. 43, p. 157-182, 2015.

PUGLISI, Rosario Marcello. *Introduzione alla mistica Islâmica*. Roma: Editoriale Bonanno, 2015.

RANGER, Terence; HOBBSAWM, Eric. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte, Letramento, 2018.

RICCIO, Bruno. More than a trade diaspora: Senegalese transnational experiences in Emilia-Romagna (Italy). In: KOSER, Khalid. *New African Diasporas*. Routledge, 2004a. p. 95-110.

RICCIO, Bruno. Transnational Mouridism and the Afro-Muslim Critique of Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, v. 30, n. 5, p. 929-944, 2004b.

RICCIO, Bruno. *Toubab e vu cumprà: transnacionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*. Padova, Cleup, 2007.

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

RICCIO, Bruno; DEGLI UBERTI, Stefano. Senegalese migrants in Italy: beyond the assimilation/transnationalism divide. *Urban Anthropology*, v. 42, p. 3-4, 2013.

RIETH, Ricardo Willy. Associativismo e protestantismo na imigração e colonização: o caso da Associação Gustavo Adolfo. *Estudos Teológicos*, v. 47, n. 2, p. 27-43, 2007.

RODINSON, Maxime. *Islã and capitalism*. New York: Penguin Books, 1974.

- RODRÍGUEZ- GARCÍA, D. *Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas: un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África*. 2003. Tese (Doutorado) – Divisão de Antropologia Social, Universidade Autônoma de Barcelona, Barcelona, 2003.
- ROSANDER, Eva Evers. *In pursuit of paradise: Senegalese women, muridism and migration*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2015.
- ROSENTHAL, Gabriele. *Pesquisa social interpretativa: uma introdução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.
- SAFRAN, William. Diasporas in modern societies: myths of homeland and return. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, v.1, n. 1, p. 83-99, 1991.
- SAFRAN, William. *Introduction: nation, ethnies, region, and religion as markers of identity*, v. 4, ed. 1-2, p. 1-8, 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13537119808428525>. Acesso em: 2 ago. 2019.
- SAFRAN, William. Comparing diasporas: a review essay. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, v. 8, n. 3, p. 255-291, 1999.
- SAFRAN, William. Language, ethnicity and religion: a complex and persistent linkage. *Nations and Nationalism*, v. 14, n. 1, p. 171-190, 2008.
- SAFRAN, William; LIU, Amy H. Nation-Building, Collective Identity, and language choices: between instrumental and value rationalities. *Nationalism and Ethnic Politics*, v. 3, n.18, p. 269-292, 2012.
- SAFRAN, William. The Jewish diaspora in a comparative and theoretical perspective. *Israel Studies*, v. 10, n. 1, p. 36-60, 2005.
- SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAMBE, Bakary. Senegal: un Islã local en épocas de globalización religiosa. *Nueva Sociedad*, n. 257, mayo/junio 2015.
- SAMUDIO, Julián L. M. *et al.* Una foto para alcanzar a dios: pistas acerca de la iconografía muridista. *Historia y Sociedad*, v.15, p. 115-141, 2008.
- SCARABEL, Angelo. *Il sufismo: storia e dottrina*. Roma: Carocci, 2007.
- SCHMITZ, Jean. Un politologue chez les marabutos. *Cahiers d'Études Africaines*, v. 23, n. 91, p. 329-351, 1983.
- SCHMITZ, Jean. *Le souffle de la parenté: mariage et transmission de la baraka chez les clercs musulmans*. Éditions de l'EHESS, 2000. L'Homme [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000. Disponível em: <http://journals.openedition.org/lhomme/33>. Acesso em: 25 jan. 2020.

SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical dimensions of Islã*. Carolina do Norte: University of North Carolina Press, 1975.

SCHNAPPER, Dominique. Del Estado-nación al mundo transnacional: sobre el sentido y la utilidad del concepto diáspora. Nattie Golubov. *Diásporas: reflexiones teóricas*, México: Ed. da Universidad Nacional Autónoma de México, p. 149-177, 2011.

SILVA FILHO, Mário Alves da. *A mística islâmica em Terræ Brasilis: o sufismo e as ordens sufis em São Paulo*. 2012. Tese (Doutorado, *Master's Thesis*) – PUCSP, São Paulo, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2000.

SIMÕES, A.; HALLAK NETO, J.; CAVALCANTI, L.; OLIVEIRA, T.; MACEDO, M. Relatório RAIS: A Inserção Socioeconômica dos Imigrantes no mercado de trabalho formal. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/Coordenação-Geral de Imigração Laboral. Brasília, DF: OBMigra, 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SY, Cheikh Tidiane. *La Confrerie Senegalaise des mourides: un essai sur l'Islã au Senegal*: Presence Africaine. Paris: 1969.

TAMBIAH, Stanley J. Movimientos transnacionales, diáspora y modernidades múltiples. *Diásporas: reflexiones teóricas*. México: Ed. da Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. p. 179-204.

TANDIAN, Aly. Barça ou Barsaax: (Aller à Barcelone ou mourir). Le désenchantement des familles et des candidats sénégalais à la migration. *Histoire et Sociétés*, v. 9, n. 1, p. 124-137, 2006.

TANDIAN, Aly. *Migrations internationales des sénégalaises: nouveaux profils des migrants et insertion professionnelle en Espagne: les migrations africaines vers l'Europe: entre mutations et adaptation des acteurs sénégalais*. Edited by Fall, Papa Demba and Jordi Garreta Bochaca, 2012. p. 209-240.

TEDESCO, João Carlos; GRZYBOVSKI, Denize. Dinâmica migratória dos senegaleses no norte do Rio Grande do Sul. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 30, n. 1, p. 317-324, 2013.

TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele (ed.). *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

TEDESCO, João Carlos. “Com a faca no pescoço”: trabalho, mercado e religião: a certificação *halal* e os imigrantes nos frigoríficos de aves no Sul do País. *Revista Signos*, v. 37, n. 2, 2016.

TEDESCO, João Carlos *et al.* De Bangladesh ao Sul do Brasil: dimensões da imigração contemporânea no Brasil. *Revista Latinoamericana de Población*, v. 13, n. 24, p. 163-185, 2019.

TIESLER, Nina Clara. Consciências transnacionais e diaspóricas entre muçulmanos na Europa: os agentes. *In: Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, 8., 2004, Coimbra. *Anais [...]*, Coimbra, PT, 2004.

TIESLER, Nina Clara. Religião e pertença em discursos europeus: conceitos e agentes muçulmanos. *Análise Social*, n. 190, p. 17-42, 2009.

TÖLÖLYAN, Khachig. Rethinking diaspora(s): Stateless power in the transnational moment. *Diaspora: a Journal of Transnational Studies*, v. 5, n. 1, p. 3-36, 1996.

TÖLÖLYAN, Khachig. The contemporary discourse of diaspora studies. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, v. 27, n. 3, p. 647-655, 2007.

TÖLÖLYAN, Khachig. La reconsideración de diaspora y las diásporas: poder sin Estado en el momento transnacional. *In: Diásporas: reflexiones teóricas*, México: Ed. da Universidad Nacional Autónoma de México, p. 51-84, 2011.

TÖLÖLYAN, Khachig. Estudos da diáspora: passado, presente e promessa. *Translatio*, v. 1, n. 13, p. 22-39, 2017.

TÖLÖLYAN, Khachig; PAPAŽIAN, Taline. Armenian diásporas and Armenia: issues of identity and mobilization: An interview with Khachig Tölölyan. *Études Arméniennes Contemporaines*, n. 3, p. 83-101, 2014.

TOTORICAGÜENA, Gloria. Opportunity structures in diaspora relations: comparisons in contemporary multi-level politics of diaspora and transnational identity. Center for Basque Studies – Nevada: University of Nevada Press, 2007.

TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi orders in Islā*. New York: Oxford University Press, 1998.

TURCO, Angelo. *Geografie della complessità in Africa: interpretando il Senegal*. Virginia: Unicopli, 1986.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg. Panorama e perfil da imigração senegalesa no Rio Grande do Sul no início do século XXI. *Boletim Geográfico do Rio Grande do Sul*, n. 28, p. 56-77, 2016.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg. Dinâmicas migratórias e transfronteirizações na Bacia do Prata: um olhar sobre a migração transnacional de haitianos e senegaleses. *Migrações Sul-Sul*, Campinas: Unicamp, p. 160, 2018.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg. Imigração senegalesa e oeste-africana para o Brasil: novas rotas de pesquisa e tendências político-migratórias futuras. *In:* TEDESCO, João Carlos (org.). *Imigração senegalesa: múltiplas dimensões*. Porto Alegre: EST, p. 77-106, 2019. v. 2.

VELHO, Gilberto. O desafio da proximidade. *In:* VELHO, G. *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 11-19.

VERNAZZANI, Aurora. Les *baye fall* du Sénégal entre Touba et Dakar: un réseau religieux à portée sociale et aux enjeux politiques? *Aurora*, v. 11, p. 12, 2012.

VERTOVEC, Steven. *Religion and diaspora: new approaches to the study of religion*. p. 275-304, 2000. v. 2.

VERTOVEC, Steven. *Transnationalism*. New York: Routledge, 2009.

VILLALÓN, Leonardo A.; BODIAN, Mamadou. *Religion, demande sociale, et réformes éducatives au Sénégal*. Miami: Niamey; London: University of Florida, Laboratoire d'Études et de Recherches sur les Dynamiques Sociales et le Développement Local; Overseas Development Institute, 2012.

VISENTINI, Paulo Fagundes. *Os países africanos: diversidade de um continente*. Porto Alegre: Leitura XXI; Cebrafrica/UFRGS, 2012.

VOLL, John. Preface. *In:* TRIMINGHAM, J. Spencer. *The sufi orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 7-17.

WANE, Yaya. *Les Toucouleurs du Fouta-Toro: stratification sociale et structure familiale NEA-Ifan*, Dakar: 1969. v. XXV. (Coll. Initiations et études africaines).

ZINGARI, Guido Nicolás. The city of god, the city of women: ethnography of everyday life in the Holy City of Touba, Senegal. *Anuac*, v. 7, n. 2, p. 181-204, 2018.

ZOUMANIGUI, Antoinette K. On the Talibé phenomenon: a look into the complex nature of forced child begging in Senegal. *The International Journal of Children's Rights*, v. 24, n. 1, p. 185-203, 2016.

ZUBRZYCKI, Bernarda; AGNELLI, Silvina. Allá en África, en cada barrio por lo menos hay un senegalés que sale de viaje: la migración senegalesa en Buenos Aires. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 29, p. 135-152, 2009.

ZUBRZYCKI, Bernarda. La migración senegalesa y la diáspora mouride en Argentina. *In:* Reunión de Antropología del Mercosur, 8., 2009, Buenos Aires. *Anais [...]*, Buenos Aires, 2009.

ZUBRZYCKI, Bernarda; ALVARADO, Lina Fernanda Sánchez. Redes y proyectos migratorios de los senegaleses en Argentina. *Cuadernos Ceru*, v. 26, n. 1, p. 69-84, 2015.

GLOSSÁRIO

Considerando que existe uma diversidade de grafias sobre os termos abaixo descritos e que nem sempre os significados dados pela literatura são concordantes, optou-se por transcrever os termos no modo como foi usado ao longo do texto, colocando entre parênteses as diversas grafias que encontramos, assim como os significados atribuídos aos termos, deixando indicadas as fontes. É importante também ter presente que nem todas as expressões possuem uso corrente entre os senegaleses, pois também há um processo de tradução dialetal, como por exemplo, no caso da palavra *baraka*, que encontra também na língua corrente a expressão *bark* ou *barke*.

B

Baraka (A: *Baraka*; W: *Barke*): “bênção” (CLAYER; ZARCONE, 1997; SCHIMMEL, 1975). “poder da santidade” (SCHIMMEL, 1975); “graça, benção; carisma; santidade; força espiritual e milagrosa que emana de um lugar ou de uma pessoa santa” (FRIEDBERG, 1994).

Bay’a (A: *Bay’a*): “juramento de fidelidade” (SCHIMMEL, 1975), “pacto, homenagem, juramento de fidelidade do *talibe* ao marabuto” (FRIEDBERG, 1994).

C

Ceddo: “antiga classe de escravos guerreiros do Reino do Cayor” (BABOU, 2007). Opuseram-se aos processos de islamização.

D

Daara (A: *dāra*; W: *daara*): “escola corânica, escola de formação espiritual; cenóbio de jovens e adolescentes sujeitos à rigorosa disciplina no trabalho e formação religiosa” (FRIEDBERG, 1994). De acordo com Mbacke (2016), o *daara* era o lugar isolado onde os discípulos *Mourides* eram submetidos a um método educacional pelo qual eram treinados nos ensinamentos islâmicos e onde estavam protegidos de quaisquer más influências da sociedade. O discípulo permanecia no *daara* até o final de seu treinamento espiritual, para, só então, retornar à aldeia e/ou à cidade de origem. Ele deveria tornar-se um modelo capaz de influenciar na sua família e em toda a sociedade de modo positivo.

Dahira (A: *dā'ira*; W: *daayira*): “círculo (da posição assumida durante as reuniões); associação religiosa” (FRIEDBERG, 1994); “um círculo formado para a execução do *dhikr*; círculo” (TRIMINGHAM, 1998).

G

Gamou (A: *mawālid*): “Aniversário, especialmente de um santo ou profeta” (Trimingham, 1998); Inicialmente era o dia no qual se comemorava o nascimento do Profeta. Com o desenvolvimento do culto aos santos, esse termo passou a designar o dia em que se comemorava o aniversário do nascimento dos santos do Islã (CLAYER; ZARCONE, 1997).

Géér: Representa uma casta superior. Homem livre (DIOP, 2012).

Gor: Pessoa livre, que não pertence a nenhuma casta (FRIEDBERG, 1994).

Géwél: “Literalmente, aqueles que vivem de seus cantos” (DIOP, 2012), *Griot*, artista, cantor (FRIEDBERG, 1994).

H

Haqiqa: “Realidade”, “verdade”. Na mística islâmica, o termo designa, de modo geral, a realidade profunda que só pode ser alcançada através da experiência de união com Deus. A definição pode variar de acordo com as diferentes escolas (CLAYER; ZARCONE, 1997).

Hāl: Um "estado" espiritual transitório de iluminação ou "êxtase" associado à passagem ao longo do caminho sufi (TRIMINGHAM, 1998).

Halal: Literalmente “permitido”. Além de alguns tipos de alimento, o termo também se refere a outras restrições religiosas, tais como: comportamentos, vestuário, palavras. É o antônimo de *Haram* (proibido).

Hadiyya: Do árabe “presente”. Segundo (FRIEDBERG, 1994) o sistema *Hadiyya* é uma prática bastante diversificada e não deve ser confundida com *zakat*, a esmola devida por todo muçulmano bom aos pobres e que constitui um dos pilares do Islã.

J

Jébbelu: Aliança; pacto; ato de submissão de um *talibe* a um *serigne* ou *marabuto*.

Jihād: O termo normalmente é traduzido por “luta”, “guerra santa” e, ao longo da história do Islã, assumiu diferentes perspectivas e usos. O sentido de “boa luta” ou

“luta interior” é uma interpretação compartilhada pelos sufistas, e que pode ser traduzida também como “esforço” ao longo do caminho místico para superar as limitações próprias, e as circunstâncias da existência humana, para que o *talibe* alcance a unidade com Deus. O sentido atribuído ao termo no mouridismo refere-se à interpretação dada pelo fundador da confraria, ou seja, “a luta interior”.

K

Kidma: “Serviço, trabalho” (FRIEDBERG, 1994). No sufismo, o trabalho é tomado, sobretudo, como um ato de louvor a Deus. Na *Mouridia* esse assumiu um relevo especial dado pelo fundador da Confraria, que associa o “trabalho para Deus” como um dever de serviço à humanidade. Popularmente assumiu a prerrogativa de trabalho para um *Sheikh*, como, por exemplo, no caso do trabalho dedicado por um *talibe* no campo de produção de seu *serigne*.

Kourel (*W: kurel; kourel*): “Comitê, sessão, encontro; grupo de discípulos, grupo que se forma para a oração do *dhikr* (coletivo)” (PEZERIL, 2008).

M

Marabuto (*Marabout, Morabito Santo, sheikh, cheikh, Serigne*): “Termo como no norte da África se designa indistintamente os sufis e os curandeiros populares” (CLAYER; ZARCONE, 2007, p. 759).

N

Nhenho (*W: ñeeño*): “Pessoas pertencentes a uma casta inferior” (DIOP, 2012; SY, 1969); “pertencente a uma casta de artesãos” (FRIEDBERG, 1994).

Ndigel (*W: Ndigal*): “Ordem, recomendação” (FRIEDBERG, 1994); “ordem, instrução ou recomendação” (PEZERIL, 2008). Normalmente ordem ou recomendação vinda do Califa-geral *Mouride*, ou do Califa de uma das linhas marabúlicas *Mourides*.

Q

Qadiriya: Confraria fundada por Abd Al-Qadir al-Yilani (século XII), mas que conheceu sua organização e expansão, a partir de seus filhos e netos. Difundiu-se no mundo árabe, no período dos séculos XII-XIII, sendo que, no século XVI, já havia alcançado toda a área islâmica. Atualmente, marca presença em quase todos os territórios islamizados. Seguindo de modo estrito a ortodoxia, prega o recolhimento e a submissão aos mandamentos da Lei. Alguns personagens notáveis estiveram

vinculados a essa irmandade como o místico andaluz Ibn Arabi e o emir argelino Abd al-Qader (que foi um grande opositor ao governo colonial francês) (CLAYER; ZARCONE, 1997).

Qādīri: Adepto da *Qadiriya*.

R

Rajas: Cantos individuais, normalmente o canto de uma *khassida* à capela em ocasiões especiais, ou como oração individual.

S

Salat: Orações diárias. As cinco orações diárias (*Fajr, Dhuhr, Asr, Maghrib, Isha'a*), realizadas em períodos determinados do dia, formam um dos denominados pilares do Islã. Juntamente com a profissão da *Shahadah* (Só há um único Deus e Mohammad é o seu profeta), o jejum no mês do Ramadã, a caridade com os necessitados (*zakaat*), a peregrinação à Meca (*hajj*), são pilares do Islã.

Serigne: Termo nativo *Wolof* que designa o *Cheikh*.

Samāʿ: “Concerto espiritual; recital” (TRIMINGHAM, 1998); “dança e concerto místico” (SCHIMMEL, 1975).

Silsila: Cadeia de mestres místicos ao qual pertence o chefe e/ou fundador de uma confraria. De modo geral, essa cadeia remonta ao profeta Mohammad, através de intermediários prestigiados. Alguns líderes religiosos *sufis* reclamam sua *silsila* a partir de Aly, outros de Abu Bakr, considerados dois dos mais importantes iniciadores da tradição mística no Islã (CLAYER; ZARCONE, 1997).

T

Talibe (A: *tālib*; W: *taalibe*): Estudante, discípulo, adepto da confraria (FRIEDBERG, 1994).

Tarīqa: “Senda, caminho”. O termo pode designar tanto “uma ordem” como “os estágios do caminho sufista” (SCHIMMEL, 1975). De acordo com Silva Filho (2012), o termo pode ser traduzido como “Ordem Sufi”. Engloba o conjunto “de doutrinas, rituais e práticas iniciáticas que constituem uma determinada tradição mística; e a organização social dessa tradição em padrões de autoridade religiosa, formas de transmissão do saber esotérico e construções da experiência religiosa (SILVA FILHO, 2012, p. 19).

Tabaski: Nome senegalês para identificar a celebração do *Eid-El-Kebir* ou festival de ovelhas que faz a memória do sacrifício de Abraão entre os muçulmanos.

Tarbiya: “Educação” (SCHIMMEL, 1975); no Senegal, o processo de iniciação e formação de um aspirante ao sistema religioso de uma confraria varia de acordo com a confraria ou a filiação de um adepto e de sua família. No caso *Mouride*, se inicia na infância com um período de afastamento familiar, até que complete a formação. No mouridismo, esse processo não é aplicado de modo uniforme.

Tasbīha (A: *subha*, W: *Kourous*): Rosário confeccionado com *dialabame* (madeira) ou outro tipo de material. O rosário *Mouride* está dividido três sequências de 33 contas.

Tay: “Gorro”. Na linguagem turco-iraní, é o nome do gorro usado pelos *dervixes* (religiosos *sufis*). Originamente, a palavra significa coroa. Os tipos de gorros diferem de uma confraria para outra (CLAYER; ZARCONE, 2007). No Senegal, esse adereço é bastante popular. As cores podem indicar determinada filiação ou posição social nas confrarias de modo geral.

Tidiana (*Tiyaniya*). Confraria originada da *Jalwatiya*. Fundada no Magreb por Ahmad al-Tiyani (1737–1815), chegou a ser uma das mais expressivas confrarias do continente africano (CLAYER; ZARCONE, 2007). Foi introduzida na região que hoje corresponde ao Senegal por El Hajj Malik Sy. Malick Sy, que estabeleceu uma *zāwiya* (centro religioso) em Tivaouane (1902), de onde a confraria passou a crescer, especialmente nas regiões ao Norte do Senegal.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br