

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – UCS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E EXTENSÃO – UNIRITTER
PROGRAMA DE DOUTORADO EM LETRAS – ASSOCIAÇÃO AMPLA
UCS/UNIRITTER**

JULIANA ROSSA

**CANTOS RELIGIOSOS DE SENEGALESES MURIDES:
ESCRITA, LEITURA, POÉTICA VOCAL E PERFORMANCE**

CAXIAS DO SUL – RS

2018

JULIANA ROSSA

**CANTOS RELIGIOSOS DE SENEGALESES MURIDES:
ESCRITA, LEITURA, POÉTICA VOCAL E PERFORMANCE**

Tese apresentada ao Programa de Doutorado em
Letras – Associação Ampla UCS/UniRitter,
como requisito parcial para obtenção do título de
Doutora em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Rafael José dos Santos

CAXIAS DO SUL – RS

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

R827c Rossa, Juliana

Cantos religiosos de senegaleses murides : escrita,
leitura, poética vocal e performance / Juliana Rossa. –
2018.

173, [10] f. ; 30 cm

Tese (Doutorado) - Universidade de Caxias do Sul em
associação ampla UniRitter, Programa de Pós-Graduação
em Letras, 2018.

Orientação: Rafael José dos Santos.

1. Monoteísmo - Senegal. 2. Migração - Senegal. 3.
Religião. 4. Música sacra. I. Santos, Rafael José dos,
orient. II. Título.

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Carolina Machado Quadros - CRB 10/2236

Cantos religiosos de senegaleses murides: escrita, leitura, poética vocal e performance

Juliana Rossa

Tese de Doutorado submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Doutorado em Letras – Associação Ampla UCS/UniRitter, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Letras. Área de Concentração: Leitura e Linguagens. Linha de Pesquisa: Leitura e Processos Culturais.

Caxias do Sul, 27 de agosto de 2018.

Banca Examinadora:

Dr. Bernardo Lewgoy
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Participação via parecer
Dr. João Carlos Tedesco
Universidade de Passo Fundo

Dr. Márcio Miranda Alves
Universidade de Caxias do Sul

Participação via videoconferência
Dra. Maria Alzira Leite
Centro Universitário Ritter dos Reis

Dra. Maria Clara Mocellin
Universidade Federal de Santa Maria

Dr. Rafael José dos Santos
Universidade de Caxias do Sul

Dedico esta tese aos imigrantes senegaleses que corajosamente estão espalhados pelo mundo, em especial àqueles com quem convivi no percurso deste estudo.

AGRADECIMENTOS

A caminhada rumo à conclusão de uma tese de doutorado tende a ser muito solitária. No entanto, enquanto seres sociais que somos, necessitamos de afeto e partilha. Durante os anos de desenvolvimento deste estudo, foi justamente isso que tive das pessoas que me são caras, mesmo que nesse período eu pouco tenha conseguido dar, somente receber. E é justamente por isso que quero aqui externalizar os meus profundos agradecimentos por todo o incentivo recebido.

Agradeço à minha mãe, em primeiro lugar, que sempre teve uma postura incentivadora, com seus pensamentos positivos e orações, e ao meu pai Luiz, meus irmãos Fernando e Gustavo e aos meus sobrinhos Rafael, Gabriela e Augusto. Todos sabem o papel que possuem na minha vida, e sei que entenderam a distância dos últimos tempos. Ainda sobre a família, em memória do meu avô Domingos, lembro o quanto o estudo dos seus netos o fazia feliz.

Agradeço aos amigos e colegas da Faculdade Murialdo, em especial à Roberta, que me ensinou muito do que eu sei hoje sobre docência e pesquisa, e ao Ir. Pedro, que sempre impulsionou a minha carreira, confiando no meu trabalho. Em seus nomes, agradeço a todos os colegas professores e membros da direção da Instituição.

Agradeço às minhas amigas e irmãs de coração Kelly, Ju, Cris, Fer, Dani, Jana, Vânia e Rosa Ana. Nossa ligação deixou este período mais leve.

Agradeço ao Ricardo, que trouxe paz ao meu coração, fazendo de tudo para que nada me faltasse nesta reta final, em que eu tanto precisei de apoio. Obrigada pela troca de ideias, pelas sugestões inteligentes para o texto da tese. Que possamos seguir juntos realizando nossos sonhos.

Agradeço aos meus alunos de iniciação científica Marcelo, Carol, Josi, Ludmila e Letícia, por aceitarem o desafio da pesquisa sobre migrações contemporâneas, tema ao qual tenho tanto apreço.

Agradeço à CAPES pelo importante auxílio da Bolsa Taxa, sem a qual este trabalho ficaria comprometido.

Agradeço aos amigos Cristiano e Oriana, também pesquisadores da temática da imigração senegalesa no Brasil, pela troca de ideias e discussões.

Agradeço ao professor Rafael, orientador e amigo, pelos 10 anos de trabalhos conjuntos. Obrigada por ser meu guia, sempre me dando liberdade. Em seu nome, agradeço a todos os docentes que contribuíram para a minha formação.

Agradeço imensamente a todos os senegaleses, imigrantes ou não, que possibilitaram a concretização desta tese, em especial, ao Cher. Jamais esquecerei nossa parceria.

Agradeço a Deus, que também é universo: pela vida e por tudo o que sou e posso.

RESUMO

O cenário das religiões no mundo revela-se complexo e singular devido às diferentes formas como são expressas suas práticas. Existem maneiras diversificadas de pertencimento religioso, inclusive em religiões monoteístas tradicionais como o Islã. É o caso do Muridismo, uma confraria Sufi originada no Senegal, fundada pelo líder Cheikh Ahmadou Bamba (1853-1927). Esse líder escreveu, em árabe, grande volume de poemas religiosos de louvor a *Allah*, denominados *khassidas* – gênero pré-islâmico de poesia oral –, cujas letras são entoadas principalmente em grupo (*kurel*). Diante do contexto migratório contemporâneo dos senegaleses pelo mundo – marcado especialmente nesta década para o Brasil, principalmente para o Rio Grande do Sul e para Caxias do Sul, em particular –, essas práticas religiosas ganham destaque na esfera da diáspora. Partindo desse quadro, este estudo investiga a poética vocal desses cantos religiosos por meio das teorias de Paul Zumthor (1997; 2007), que sugere a interpretação do texto além de dicotomias obsoletas, propondo que se ultrapasse a ordem informativa do discurso, dando-se relevância a valores, ao prazer que transcende o que está escrito. Nesse sentido, esta tese tem como objetivo interpretar as relações de escrita, leitura, vocalidade e performance nos cantos religiosos murides. O trabalho apresenta uma contextualização histórica, social e econômica sobre a imigração senegalesa, levando-se em conta que o senegalês é um transmigrante, mantendo conexões com o território de partida e de chegada, sendo a religião uma das formas de expressão dessa ligação. O percurso etnográfico com a comunidade muride revelou a importância dos preceitos religiosos para seus praticantes, tendo nas *khassidas* uma ferramenta de manutenção de suas crenças, fenômeno que foi melhor compreendido após uma viagem ao Senegal, onde foi possível acompanhar, entre outros aspectos, a ligação dos murides com a religião desde a infância, o zelo que eles apresentam com os originais dos poemas religiosos, bem como sua disseminação massiva por meio das publicações impressas e do consumo dos poemas cantados por meio digitais. As *khassidas*, quando cantadas nas manifestações religiosas, demonstram o poder da poética vocal e da performance, evidenciando sua sacralidade. O *kurel khassida* possui uma estética vocal única, com especial flexibilidade timbral, uma marca da influência Sufi de ligação ao divino. Além da vocalidade, esses poemas envolvem elementos como o corpo e o cenário, reveladores de performance que, em situação de diáspora, possuem o papel de proximidade com Touba, a cidade sagrada no Senegal, possibilitando uma manutenção da identidade muride. Sob essas perspectivas, as *khassidas* apresentam-se como uma verbalização do divino, atualizando o *baraka* (benção) sônico aos murides, uma perpetuação que vai além da escrita, sem, no entanto, abandoná-la.

Palavra-chave: *Khassidas*. Muridismo. Escrita e leitura. Vocalidade. Imigração senegalesa.

ABSTRACT

The world religion scene reveals itself as a complex and singular entangle, due to its expression and behavioral practices. There are diverse ways of religious belonging and practices, including on traditional monotheistic religions such as Islam. That is the case of Mouridism, a Sufi brotherhood originated in Senegal, founded by its leader, Cheikh Ahmadou Bamba (1853-1927). This leader wrote, in Arabic, a large volume of religious poems worshiping Allah, called *khassidas* – a pre-Islamic genre of oral poetry –, which words are chanted mainly in groups (*kurel*). In the face of the contemporaneous migrant context of the Senegalese around the world, established specially on this decade in Brazil, and mainly in the Rio Grande do Sul state and, in particular, in the city of Caxias do Sul, these religious practices are being highlighted at the diaspora sphere. Starting with this scenario, the present study aims to research the poetic vocal of these religious chants with Paul Zumthor (1997; 2007) theories that brings the importance of text interpretation beyond obsolete dichotomies, proposing that one could transpose the informative dimension of the discourse, giving relevance to the values, to the pleasure that transcends what is written. On this sense, this thesis has as objective to interpret the relations of the written text, reading, vocality and performance of the mourid religious chants and songs. For that, it shows a historical, social and economic contextualization, taking in account that the Senegalese are transmigrants, establishing connections with the departure and arrival destinations, being the religion one of their ways to express this connection. The ethnography with the mourid community showed the importance of the religious practices for their practitioners, with the *khassidas* as a tool to keep their faith, a phenomena that was best understood after a trip to Senegal, where it was possible to experience, among other aspects, the care that they display with the original religious texts, as well as their massive dissemination through printed means, and their consumption through digital ways. The *khassidas*, when chanted on the religious practices, show the power of the vocal poetic and the performance, revealing its sacred value. The *kurel khassida* has its only and single vocal aesthetic, with special timbre flexibility, a marked Sufi's influence of connection with the divine. Beyond the vocality, these poems involve elements like the body and the scenario, revealing the performance, that at the diaspora situation, have the role of Touba, Senegal's sacred city, connection and proximity, making it possible to sustain the mourid identity. With this perspective, the *khassidas* show themselves as the verbalization of the divine, updating the sonic *Baraka* (blessing) to the mourids, and the perpetude that goes beyond the text, without abandoning it.

Keywords: *Khassidas*. Mouridism. Writing and reading. Vocality. Senegalese immigration.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Perfil no <i>Facebook</i> modificado para o <i>Magal</i> de Touba.....	54
Imagem 2 - Divulgação da exposição fotográfica “Senegal, Cores e Cultura” nos jornais Zero Hora e Pioneiro	59
Imagem 3 - Despedida, na praça Dante Alighieri, do corpo de senegalês	63
Imagem 4 - Mapa de Touba com a mesquita ao centro	89
Imagem 5 - Aplicativo de <i>khassida</i> <i>QasidasApp</i>	130
Imagem 6 - Exemplar de publicação de <i>khassida</i> em árabe e fonética do árabe em alfabeto ocidental e francês	143
Imagem 7 - Exemplar de publicação de <i>khassida</i> em árabe e fonética do árabe em alfabeto ocidental	144
Imagem 8 - Publicação de <i>khassida</i> em árabe	144
Imagem 9 - <i>Khassida</i> traduzida de Cheikh Ahmadou Bamba no <i>Youtube</i>	145

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Foto 1 - Apostilas e livros de poemas (khassidas)	19
Foto 2 - <i>Kurel khassida</i> e livros com as poesias de Cheikh Ahmadou Bamba	20
Foto 3 - Cheikh Ahmadou Bamba (única imagem real existente do líder)	42
Foto 4 - <i>Grand Magal</i> de Touba (Senegal)	45
Foto 5 - Junto ao imigrante Cher, principal interlocutor da tese, em momento de refeição na daira em Caxias do Sul	52
Foto 6 - Parte da exposição fotográfica “Senegal, Cores e Cultura”	58
Foto 7- Detalhe da exposição fotográfica “Senegal, Cores e Cultura”	58
Foto 8 - Almoço do Coletivo Ser Legal	61
Foto 9 - Homenagem prestada pelo artista Ousmane Mathurin durante sua exposição “ <i>Le Visage de l'Afrique</i> ”	64
Foto 10 - Afilhados Juliana e Renan, gêmeos filhos de senegaleses.....	65
Foto 11 - Visita da embaixadora do Senegal à Faculdade Murialdo.....	66
Foto 12 - Senegaleses registrando o Magal de Touba de 2013 com seus dispositivos móveis	68
Foto 13 - <i>Magal</i> de Touba 2013 em Caxias do Sul	70
Foto 14 - <i>Magal</i> de Touba 2014 em Caxias do Sul	70
Foto 15 - <i>Magal</i> de Touba 2015 em Caxias do Sul	71
Foto 16 - <i>Magal</i> de Touba 2016 em Caxias do Sul	71
Foto 17 - <i>Magal</i> de Touba 2017 em Caxias do Sul	72
Foto 18 - Primeira <i>daira</i> em Caxias do Sul, no bairro Floresta	73
Foto 19 - <i>Daira</i> , no bairro centro, em Caxias do Sul	73
Foto 20 - <i>Daira</i> em espaço público, na praça central de Caxias do Sul	74
Foto 21 - Ginásio esportivo lotado para a visita do líder Serigne Khalil Mbacke	75
Foto 22 - Visita do <i>marabu</i> Serigne Khalil Mbacke (de branco, ao centro)	75
Foto 23 - Visita do <i>marabu</i> Serigne Mame Mor Mbacké (de branco)	76
Foto 24 - Atuação como mestre de cerimônias em recepção de líder religioso do Senegal Serigne Mame Mor Mbacké	76
Foto 25 - Conversão para o Muridismo em Passo Fundo	77
Foto 26 - Murides com vestes tradicionais	79
Foto 27 - Muride <i>Baye Fall</i>	80
Foto 28 - Primeiro dia no Senegal, conhecendo um <i>Baye Fall</i> (centro) junto ao anfitrião Cher	

.....	84
Foto 29 - Mausoléu de Cheikh Ibrahima Fall.....	86
Foto 30 - Detalhe da escrita de textos religiosos por Serigne Mbacke Gueye	89
Foto 31 - Meia especial para circular em lugares sagrados	90
Foto 32 - Biblioteca Daaray Kamil, em Touba	91
Foto 33 - Mesquisa em Touba	92
Foto 34 - Encontro de daharas femininas com o califa geral dos murides	95
Foto 35 - Criação de bovinos no interior do Senegal	97
Foto 36 - Local onde os murides dizem ter nascido o Muridismo, em Mbacke Kadior	98
Foto 37 - Visita ao <i>marabu Baye Fall</i> Serigne Babacar Mbow	99
Foto 38 - Italiana convertida ao <i>Baye Fall</i>	100
Foto 39 - Almoço oferecido por Serigne Khadim	101
Foto 40 - Família em visita à mesquisa em Touba	102
Foto 41 - Meio de transporte com utilização de equídeos no interior do Senegal	103
Foto 42 - Monumento da Renascença Africana	106
Foto 43 - Encontro com os professores Papa Sakho e João Carlos Tedesco, na Université Cheikh Anta Diop de Dakar	108
Foto 44 - Local onde faleceu Bamba, em Diourbel.....	110
Foto 45 - Mesquisa em Diourbel	111
Foto 46 - Guia Fadel junto à parede diante da qual foi retratada a única foto de Bamba, em Diourbel.....	111
Foto 47 - Serigne Moustafa Gueye em momento de benção a Fadel e a mim	113
Foto 48 - Lago Rosa	115
Foto 49 - Praia Saly Portugal.....	116
Foto 50 - Livros de Alcorão de Bamba, sobre sua cama, em sala especial na Biblioteca Daaray Kamil, em Touba	124
Foto 51 - Originais escritos por Bamba, na Biblioteca Daaray Kamil, em Touba.....	127
Foto 52 - Comercialização de <i>khassidas</i> em Touba	128
Foto 53 - Cher diante da gráfica de seu pai em Touba	129
Foto 54 - Dahara Abdou Dieng, em Touba	132
Foto 55 - Professor Abdou Dieng exibindo material de ensino do arabe.....	132
Foto 56 - Prática de escrita do Alcorão em <i>dahara</i> de Touba.....	133
Foto 57 - <i>Kurel khassida</i> infantil na <i>Dahara</i> Abdou Dieng, em Touba.....	134
Foto 58 - <i>Kurel khassida</i> infantil campeão nacional do Senegal	135

Foto 59 - Bebê muride imitando gesto dos cantores na praça central de Caxias do Sul	136
Foto 60 - Senegaleses murides em leitura de textos corânicos.....	138
Foto 61 - Livraria de publicações e artefatos murides em Touba	142
Foto 62 - Exemplares de <i>khassidas</i> com tradução em francês e ou fonética do árabe.....	143
Foto 63 - Cantores treinando a voz junto ao mar, em Dakar.....	152
Foto 64 - Ensaio <i>kurel khassida</i> em <i>dahira</i> no centro de Dakar	153
Foto 65 - <i>Kurel khassida</i>	156

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
1.1 CONSTRUÇÃO DO OBJETO DE PESQUISA	15
1.2 CORPUS, QUESTÕES NORTEADORAS E OBJETIVOS: <i>KHASSIDA</i> PARA ALÉM DO TEXTO	18
1.3 ESTRUTURA DO TRABALHO	21
2 DO SENEGAL A CAXIAS DO SUL: UMA RELIGIÃO NA BAGAGEM.....	25
2.1 SOBRE O SENEGAL	25
2.2 A IDENTIDADE MIGRANTE DOS SENEGALESES: PROCESSOS MIGRATÓRIOS NO PASSADO E NO PRESENTE	27
2.3 OS SENEGALESES NO BRASIL, NO RIO GRANDE DO SUL E EM CAXIAS DO SUL.....	30
2.4 MURIDISMO: O ISLÃ MÍSTICO DO SENEGAL	34
2.4.1 Os preceitos islâmicos.....	34
2.4.2 A expansão do islamismo na África	36
2.4.3 O islamismo no Senegal e papel das confrarias sufis	37
2.4.4 Cheikh Ahmadou Bamba, o fundador do Muridismo	40
3 ETNOGRAFIA: DE ONDE PARTO E DE ONDE FALO.....	47
3.1 ETNOGRAFIA: APORTE DESTE ESTUDO PARA INTERPRETAR MIGRAÇÃO E RELIGIÃO	47
3.1.1 Netnografia: migração e religião no ambiente virtual	53
3.1.2 Fotoetnografia: migração e religião em imagens.....	56
3.2 PARA ALÉM DA ETNOGRAFIA.....	60
3.3 ETNOGRAFIA LOCAL: MIGRAÇÃO E RELIGIÃO EM CAXIAS DO SUL.....	66
3.4 ETNOGRAFIA NO SENEGAL: TRAVESSIAS E ENTENDIMENTOS	81
4 O UNIVERSO VOCAL E PERFORMÁTICO DAS <i>KHASSIDAS</i>	118
4.1 OS PRIMÓRDIOS DAS <i>KHASSIDAS</i>	118
4.2 A IMPORTÂNCIA DA PALAVRA ESCRITA PARA O ISLÃ E PARA O MURIDISMO	122
4.2.1 Cheikh Ahmadou Bamba: o escritor das 7 toneladas	126
4.2.2 A difusão e o consumo de <i>khassida</i>	127
4.3 AS <i>KHASSIDAS</i> E O MURIDISMO: UMA DEMONSTRAÇÃO DE FÉ QUE NASCE NA INFÂNCIA	131

4.4 <i>KHASSIDAS</i> PARA ALÉM DO TEXTO ESCRITO	137
4.4.1 <i>Khassidas versus leitura e escrita</i>	138
4.4.2 <i>Khassida e vocalidade</i>	146
4.4.3 <i>Khassida e performance</i>	154
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	160
REFERÊNCIAS	163
GLOSSÁRIO	171
APÊNDICE	174
Apêndice 1 – Alguns links de <i>kurel khassida</i> no Youtube	174
ANEXO.....	175
Anexo 1 – Reportagem Especial Jornal Pioneiro	175

1 INTRODUÇÃO

Quantas particularidades estão por trás de uma crença religiosa? O que define suas práticas? Ou, como suas práticas “modelam” (GEERTZ, 2008, p. 136) a vida de quem crê? A religião e seus símbolos sintetizam o *ethos* de um povo, “[...] o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo” (GEERTZ, 2008, p. 103). Sob essa perspectiva, a religião regula as ações humanas, proporcionando uma ligação com a ordem espiritual.

Diante do complexo cenário das religiões no mundo, Geertz (2004) afirma que os estudos nessa área não devem se deter em propriedades universais, mas nas diferentes formas como a religiosidade se expressa na sociedade. Em seu estudo comparativo sobre a islamização do Marrocos e a Indonésia, o autor mostra como as especificidades que envolvem um e outro país e suas próprias culturas foram capazes de produzir maneiras diferenciadas de pertencimento à religião islâmica, no sentido que “tipos particulares de fé [...] florescem em tipos particulares de sociedades” (GEERTZ, 2008, p. 33).

Considerando esse cenário, é possível dizer que diferentes conflitos mundiais estão assumindo um discurso religioso, no intuito de se buscar uma homogeneidade, como é o caso das representações que envolvem o discurso hegemônico ocidental sobre o Islã. Mas estudos como o de Geertz (2004) e este que se apresenta, buscam o contrário: compreender as particularidades e suas significações.

Esta tese investiga a recitação cantada de poemas religiosos do Muridismo, uma vertente Sufi praticada no Senegal, de cujo país, desde 2010, Caxias do Sul-RS vem recebendo imigrantes. Com base na pesquisa etnográfica junto à comunidade senegalesa na cidade, essas práticas religiosas de poética vocal são interpretadas neste estudo sob a perspectiva da escrita, da leitura, da vocalidade e da performance.

1.1 CONSTRUÇÃO DO OBJETO DE PESQUISA

A temática das migrações contemporâneas e seus reflexos é foco de meu interesse desde a realização do Mestrado em Letras, Cultura e Regionalidade da Universidade de Caxias do Sul, finalizado em agosto de 2010. Na dissertação intitulada “Representações de identidades e regionalidades em blogs de brasileiros residentes na Itália” (ROSSA, 2010), orientada pelo professor Dr. Rafael José dos Santos, busquei compreender o ciberespaço como um elemento de territorialização no cenário dos novos fluxos migratórios globais,

focalizando, em especial, os usos que brasileiros residentes na Itália faziam dos blogs. Recorri à abordagem interpretativa, por meio da etnografia no espaço virtual, para pensar as representações de regionalidade e identidade assumidas pelos sujeitos – descendentes de imigrantes italianos e não descendentes – no ciberespaço.

Confronto de identidades, identidades hifenizadas, desterritorialização, sentimento de nacionalismo e discriminação foram alguns aspectos percebidos a partir dos conteúdos postados nos blogs analisados. O corpus do estudo no mestrado constituía-se de textos e imagens publicados nesses blogs, caracterizando um material rico em dizeres e não dizeres que apontavam significações sobre o complexo cenário das migrações internacionais contemporâneas. Naquela ocasião, criei uma “identidade virtual” de pesquisadora, com o *blog* “Cocanha Hoje¹”, que legitimava e facilitava o meu contato com os blogueiros. Destaco, ainda, a minha posição de imigrante, pois, à época da redação da dissertação eu estava vivendo na Itália. Entre as constatações advindas da categorização e interpretação do conteúdo dos *blogs*, foi possível verificar que existe um fortalecimento da “brasilidade” fora do país, sendo um sentimento que se sobressaía em relação às identidades regionais brasileiras.

Com essa experiência e com a observação dos reflexos visíveis que as migrações internacionais contemporâneas estavam causando em Caxias do Sul, é que iniciei esta caminhada, que entre projeto e execução soma cinco anos. Ainda sem a definição do recorte que eu gostaria de desenvolver na continuação da minha formação acadêmica *stricto sensu*, ingressei, em 2013, como aluna não regular no Doutorado em Letras – Associação Ampla UCS-UniRitter. Na época, era latente o fenômeno que estava “mexendo” com Caxias do Sul: a chegada de um grande fluxo de imigrantes senegaleses na cidade.

Ao circular pelo centro da cidade, eu ficava encantada com tamanha diversidade ocupando os espaços que antes eram dos “locais”, como os caxienses natos ou os imigrantes dos Campos de Cima da Serra ou da fronteira² ou ainda de vendedores informais provenientes do nordeste. Os jovens negros que agora sentavam nos bancos da praça começaram a chamar a atenção da comunidade, dos chamados “formadores de opinião”, da mídia e, particularmente, da massa do senso comum.

Caxias do Sul é uma cidade que tem sua história associada a uma representação de italianidade. É conhecida pela sua cultura advinda dos imigrantes italianos chegados à cidade

¹ Disponível em: <<http://cocanhahoje.blogspot.com.br/>>.

² Números do Censo de 2010, apurados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e divulgados em 2012, atestam que 41,91% da população de Caxias do Sul nasceu em outras cidades.

a partir da segunda metade do século XIX. Os imersos nessa cultura ancorada no etnocentrismo, certamente não deixariam passar naturalmente a chegada de imigrantes africanos. A cor da pele, a língua e o modo de vestir bastaram para que a oposição “nós e os outros” fosse declarada e assumida por alguns segmentos da sociedade.

Para ilustrar, cito o caso da polêmica que nasceu da opinião de um vereador de Caxias do Sul, publicada em veículos de comunicação da cidade, em que ele se pronunciou dizendo que “[...] a chegada desses imigrantes não traz benefícios para o Brasil e para a cidade, e sim, mais pobreza” (FINCO, 2014). Outro vereador queria propor a criação de uma cartilha para orientar os imigrantes e combater alguns de seus comportamentos. “[...] Não fazem isso por mal, e sim porque são mal orientados e a cultura e as maneiras deles são diferentes” (FINCO, 2014). A esses episódios somam-se outros, como o da reportagem exibida no programa televisivo Fantástico, do dia 17 de agosto de 2014, em que foram apresentados alguns depoimentos colhidos na praça central da cidade sobre a vinda dos imigrantes: “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”; e “Porque por qualquer mixaria eles estão trabalhando”. Tais opiniões desvelam a dificuldade dos locais em aceitar o outro, o diferente.

Diante desse cenário, a perspectiva inicial da tese era trabalhar algo que envolvesse os discursos da mídia e ou redes sociais, tanto produzidos pelos locais como pelos imigrantes senegaleses. Comecei a armazenar todo o conteúdo a que eu tinha acesso sobre a temática, para depois recortar o tema da pesquisa com aquele corpus.

Foi então que marquei a minha primeira entrevista, de caráter exploratório inicial, com um imigrante senegalês, para compreender melhor os motivos da imigração, como estavam se sentindo em Caxias do Sul, como percebiam a recepção da população local, entre outros aspectos. “Senegal APT 03”, dizia uma fita colada no interfone do prédio de quatro andares na entrada do bairro Desvio Rizzo³, em Caxias do Sul. Na verdade, mais do que a então moradia do presidente da Associação dos Senegaleses de Caxias do Sul – Abdoulat Ndiaye, conhecido como Bili –, aquela era a residência-referência para seus irmãos senegaleses, que chegavam em grande número na cidade. Era dia 26 novembro de 2013 quando conversei pela primeira vez com Bili. Expliquei os meus propósitos, e ele, muito simpático, respondeu a todos os meus questionamentos, que foram registrados em vídeo durante cerca de 40 minutos.

³ O bairro Desvio Rizzo fica distante 10 quilômetros do centro de Caxias do Sul, e foi o lugar que muitos imigrantes tinham como ponto de chegada, pois ali encontrava-se, até 2016, o Centro de Atendimento ao Migrante (CAM) e a primeira casa de acolhimento mantida pela entidade.

Esse foi um dos primeiros passos da coleta de dados para a elaboração do projeto desta tese.

Ocorreu que a proximidade inicial criada com Bili e outros imigrantes abriu portas para convites para participar de eventos com os senegaleses de Caxias do Sul, sendo, a maioria, eventos religiosos. Esse envolvimento levou-me à etnografia, pois, após a participação no primeiro evento religioso, foi impossível não querer voltar as atenções para essa temática.

Após algum tempo de amadurecimento e conversas com o professor orientador, ficou claro que iríamos trocar o foco da pesquisa. Ao invés de conhecer a realidade dos senegaleses pelas mídias sobre o que falavam sobre eles, eu teria a chance de conhecer junto a eles, estabelecendo um diálogo direto com a comunidade imigrante. O meu encantamento em relação aos cantos religiosos, que eu passara a presenciar nos eventos, foi passado ao professor Rafael, que já estudava as temáticas leitura, performance e oralidade, tendo as obras de Paul Zumthor (1997; 2007) como referência. Eu relatava, mostrava fotos e vídeos desses momentos. E algo que sempre vinha à tona era a importância dada a esses cânticos, que são poemas denominados *khassida*⁴, escritos pelo líder religioso Cheikh Ahmadou Bamba⁵ (1853-1927), fundador da fraternidade Muridismo no século XIX, da qual grande parte dos imigrantes senegaleses faz parte (TEDESCO; MELLO, 2015b).

Assim, decidimos que o percurso da pesquisa seguiria pela imersão na poética vocal dos cantos religiosos murides⁶. O desenvolvimento do trabalho etnográfico, aliado à passagem pelas disciplinas do doutorado – área de concentração Leitura e Linguagens e linha de pesquisa Leitura e Processos Culturais – fizeram com que, aos poucos, o norte fosse surgindo.

1.2 CORPUS, QUESTÕES NORTEADORAS E OBJETIVOS: *KHASSIDA* PARA ALÉM DO TEXTO

Desde o início das investigações para o projeto deste estudo até o momento da sua conclusão, tive a oportunidade de participar de cerca de 30 encontros e eventos religiosos, por meio de convites dos principais interlocutores desta pesquisa. Em todos eles, sem exceção, era possível perceber material impresso em árabe (folhas avulsas, apostilas e livros). Além do

⁴ Optei pela grafia *khassida*, pois é a mais utilizada pelos senegaleses aqui no Brasil. No entanto, é possível encontrar outras grafias como *khassaid*, *khassaïdes*, *qasida* e *xasida*.

⁵ Cheikh Ahmadou Bamba é conhecido por diversos nomes, entre eles Khadimoul Rassoul (servidor do profeta Muhammad) e SerigneTouba, este mais difundido.

⁶ Ressalta-se que esta tese versa sobre as práticas dos senegaleses murides. Outras confrarias religiosas muçulmanas do Senegal apresentam práticas diversas.

Alcorão, esse material continha as *khassidas* escritas pelo líder Cheikh Ahmadou Bamba.⁷

Foto 1 - Apostilas e livros de poemas (*khassidas*)



Fonte: Foto da autora (2016)

Esses poemas, que são cantados durante as práticas religiosas, apresentam singularidades próprias das práticas murides: são geralmente entoados em coral (*kurel*), em círculo, com todos os componentes sentados. Na prática do *kurel khassida*, à frente dos cantores são dispostos alguns porta-livros de madeira, para facilitar a leitura e a passagem das páginas dos textos de Bamba. Dependendo do tamanho do local e da quantidade de cantores do grupo, são instalados microfones no centro da roda. As impressões em árabe das *khassidas*, geralmente, apresentam-se em encadernações em espiral, substituídas com o passar das interpretações, sendo que cada encadernação é composta por um conjunto de poemas aleatórios. Um dos cantores é o líder, como um maestro que coordena o grupo, comandando as suas ações. Esse líder é o responsável por sinalizar, por exemplo, quando o grupo irá subir uma oitava⁸ na interpretação dos cantos.⁹

⁷ Apresento aqui breve relato etnográfico, adiantando o conteúdo da tese, para fins de contextualização.

⁸ Uma oitava representa o intervalo entre uma determinada nota musical e outra com a metade ou o dobro da frequência dessa mesma nota.

⁹ Há ainda a modalidade de cantos individuais, à capela, chamada *rajass*.

Foto 2 - Kurel khassida e livros com as poesias de Cheikh Ahmadou Bamba



Fonte: Foto da autora (2016)

Diante desse cenário, pude perceber características vocais e performáticas únicas advindas da leitura cantada dos cantos religiosos, que me fizeram refletir sobre algumas questões norteadoras deste estudo, quais sejam: qual o papel da leitura das escrituras sagradas para os murides?; qual é a relação dessa leitura cantada com a performance e a vocalidade nas suas práticas religiosas?; e, enfim, qual a função simbólica da poética vocal das *khassidas* para os murides?

Essa contextualização e esses questionamentos estão envolvidos, de modo particular, com a leitura, área de concentração do Programa de Doutorado em Letras – Associação Ampla UCS-UniRitter ao qual esta tese está vinculada. Neste estudo, a leitura é apresentada pelo viés da poética vocal e da performance, sendo desenvolvidos os conceitos e as características desses aspectos sob o ponto de vista do autor Paul Zumthor (1997; 2007). Para ele, a prática da leitura literária revela realidades e valores, daí a importância da sua relação com a performance. Isto é, a palavra não é inocente, está marcada pela sua prática.

As regras da performance - com efeito, regendo simultaneamente o tempo, o lugar, a finalidade da transmissão, a ação do locutor e, em ampla medida, a resposta do público - importam para comunicação tanto ou ainda mais do que as regras textuais postas na obra na sequência das frases: destas, elas engendram o contexto real e determinam finalmente o alcance (ZUMTHOR, 2007, p. 30).

Dessa forma, não existe leitura nua e pura sem performance. É preciso pensar a leitura no seu efeito e não no seu ato. Para Zumthor (2007, p. 32), o ato de ler envolve uma

reiterabilidade própria, um conjunto de disposições fisiológicas, psíquicas e exigências de ambiente.¹⁰

Além disso, acredito que as teorias de Zumthor eliminaram um problema metodológico que poderia aparecer nesta tese. Como os poemas são escritos em árabe, no início, pensei que haveria a necessidade de tradução para o português. No entanto, com o percurso etnográfico e o melhor entendimento das ideias de Zumthor, percebi que a relação dos próprios senegaleses com a palavra ia muito além da decodificação da escrita. A literalidade do que é escrito é ultrapassada pelo poder da escritura sagrada, ganhando intensidade simbólica por meio da performance envolvida na poética vocal.

Na concepção de Zumthor, a leitura e o canto da poesia vêm acompanhados de epifanias. “O dom, o prazer transcendem necessariamente a ordem informativa do discurso” (ZUMTHOR, 2007, p. 63). Para o autor, o papel da poesia é destacar o significante, não o significado (ZUMTHOR, 2007, p. 73). Assim, acredito que ultrapassei, inclusive, uma resistência dos próprios imigrantes que se mostravam desconfortáveis quando eu solicitava traduções, visto que para os muçulmanos é imprescindível o respeito às escrituras em árabe.

Diante do exposto, este estudo tem como objetivo geral interpretar as relações de escrita, leitura, vocalidade e performance nos cantos religiosos murides; e como objetivos específicos: contextualizar a imigração senegalesa na cidade de Caxias do Sul; apresentar as características gerais das práticas religiosas do Muridismo pelo viés dos imigrantes no Brasil e no Senegal e; descrever as práticas religiosas dos senegaleses murides no seu País de origem e no Brasil, em especial em Caxias do Sul.

1.3 ESTRUTURA DO TRABALHO

Procurei, na estrutura desta tese, situar o leitor por meio de um caminho dedutivo, apontando aspectos gerais envolvidos com o objeto de estudo até as particularidades envolvendo escrita, leitura, poética vocal e performance nas práticas murides. Assim, o conteúdo deste estudo está disposto conforme segue.

Neste capítulo, apresento as minhas motivações pessoais e a contextualização do nascimento do objeto de pesquisa. No capítulo 2, mapeio o cenário de origem dos imigrantes que vieram para o Brasil, em especial a Caxias do Sul, em um *boom* migratório desta década,

¹⁰ O foco da tese está na leitura de *khassidas*. Mas os murides também praticam a leitura do Alcorão, ato em que se percebe muita concentração. Algumas vezes, a leitura do texto é acompanhada por um leve balanço do corpo. É uma leitura realizada em silêncio, individualmente, com os praticantes sentados quase sempre no chão. Nesse sentido, até a leitura silenciosa é carregada de performance.

apresentando aspectos históricos, socioeconômicos e culturais que formam a “identidade migrante” desses senegaleses. Nesse contexto, entre os autores apresentados, está Ambrosini (2008), que fala do “transmigrante”, sujeito que mantém conexões nas duas realidades, no local de partida e no de chegada. O título do capítulo “Do Senegal a Caxias do Sul: uma religião na bagagem”¹¹ pretende fazer a ligação de aspectos da vida dos senegaleses que deixaram sua terra natal, mas que ainda mantêm sua identidade no lugar de destino, por meio, principalmente, de suas crenças.

Na bagagem dos senegaleses, ao menos da grande maioria deles, vem o Muridismo. O líder religioso Cheikh Ahmadou Bamba, que teve também grande atuação política, é o responsável pela escrita de 7 toneladas de poemas de louvor a *Allah*, conforme dizem seus discípulos. E são esses poemas, as *khassidas*, que são as leituras cantadas pelos murides estudadas nesta tese.

Na sequência do capítulo 2, descrevo sobre como nasceu o Muridismo, passando por uma caracterização do islamismo, sua chegada à África e ao Senegal, mais especificamente. Sobre diferentes aspectos que envolvem o islamismo, há fatura de obras históricas e acadêmicas. No entanto, sobre Muridismo e seu líder, ainda há carência de publicações que tratem o tema com profundidade, principalmente em relação às *khassidas*. Neste item, utilizei de autores europeus, americanos e senegaleses, especialmente deste último grupo, a obra *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*, de Babou (2007), publicada nos Estados Unidos.¹²

O capítulo 3 revela o percurso etnográfico que realizei durante os cinco anos (um ano para a elaboração do projeto de pesquisa e quatro anos para o doutorado) de envolvimento com a comunidade senegalesa. Primeiramente, faço uma revisão teórica sobre etnografia, aporte central deste estudo, tendo como base Malinowski (1976), Geertz (2008) e Clifford (2002), que auxiliaram a maneira como apresento as interpretações culturais nesta tese. Ainda, elenco como metodologias complementares a etnografia virtual e a etnografia fotográfica. Especialmente a fotografia etnográfica tem neste estudo um papel significativo, sendo que

¹¹ Cabe aqui mencionar que esta não é a primeira vez que Caxias do Sul e a região recebem uma leva expressiva de imigrantes com uma religião na bagagem. A imigração italiana do final do século XIX tinha pilares muito semelhantes a dos imigrantes senegaleses. Giron (1996, p. 23) relaciona o imigrante italiano e a importância que a religião teve como fator de união e de legitimidade: “Sem condições econômicas e culturais para tomar o poder dirigente regional, busca apoio nas organizações de auxílio mútuo e nas religiosas, como a capela. A associação religiosa é a arma política que resta para os desvalidos. Na verdade, a comunidade que a capela representa é um aparelho de poder regional.”

¹² Algumas bibliografias sobre Muridismo foram encontradas no final do desenvolvimento da tese, não havendo tempo hábil para consegui-las ou adquiri-las. No entanto, uma ideia de projeto futuro é fazer um levantamento das publicações sobre o tema, junto a uma investigação para verificar se são de autoria de senegaleses (murides) ou pesquisadores do exterior.

estão presentes neste trabalho 66 imagens, a maioria registrada por mim durante o trabalho de campo¹³. Apresento, ainda, nesse capítulo, uma reflexão sobre o papel que venho desempenhando nos últimos anos como voluntária de ações e militante da causa imigrante em Caxias do Sul.

Como ponto central do capítulo estão as descrições etnográficas realizadas nos últimos cinco anos, principalmente em Caxias do Sul, mas também nas cidades gaúchas de Passo Fundo e Porto Alegre, por meio do acompanhamento de dezenas de eventos religiosos, como celebrações na *dahira* (como é denominada a associação religiosa muride), visitas de *marabus* (líderes religiosos) do Senegal e edições do *Grand Magal* de Touba (Grande Festa de Touba), entre outros. O capítulo é finalizado com a descrição de uma pesquisa de campo no Senegal – nas cidades de Dakar, Touba, Diourbel, Mbacke Kadior e Hawdu –, que foi realizada durante duas semanas no mês de março de 2017, momento em que visitei lugares sagrados, as *daharas* (escolas corânicas), conversei com líderes religiosos, entre diversas outras vivências. Essa experiência foi fundamental para o meu entendimento e apropriação dos aspectos que envolvem o Muridismo e as *khassidas*. Estar no Senegal proporcionou-me entender com mais profundidade as raízes da fé muride, em especial a relação que os praticantes possuem, desde a infância, com as *khassidas*, amplamente difundidas em publicações impressas e por meio de suas expressões vocais disseminadas em toques de celular e rádios de táxis, por exemplo. Além de conteúdo acadêmico, como resultado da viagem ao Senegal, em abril de 2017 escrevi uma reportagem de oito páginas para o Jornal Pioneiro (principal veículo impresso da cidade), e em junho de 2017 realizei uma exposição fotográfica na Câmara Municipal de Vereadores de Caxias do Sul, denominada “Senegal, cores e cultura”.

O capítulo 4 é o coração da tese, em que apresento uma contextualização sobre as *khassidas*, suas significações para os murides, e principalmente, os aspectos ligados à escrita, leitura, vocalidade e performance dos cantos religiosos, sob a perspectiva teórica de Paul Zumthor (1997; 2007)¹⁴. Discuto sobre a poética vocal desses cantos sagrados, realizando um percurso sobre as *khassidas* pré-islâmicas, passando pela contextualização de Cheikh Ahmadou Bamba enquanto escritor, até os dias atuais, em que os poemas de Bamba são impressos na China e estão disponíveis em aplicativos móveis. Acrescento contribuições de autores como Dang (2013), Holm (2016) e Romero (2017), que também tiveram

¹³ Fotografias de minha autoria descrevo na fonte abaixo da imagem como “Foto da autora”. Fotos que não possuem crédito definido são descritas como “Acervo da autora”.

¹⁴ É sabido que autores como Schechner (1985) e Turner (1982, 1987), entre outros, trouxeram contribuições teóricas fundamentais para estudos envolvendo performance. No entanto, neste estudo, centro a interpretação das *khassidas* sob as ideias de Zumthor (1997; 2007), autor que traz uma multiplicidade de aspectos que envolvem a poética vocal, especialmente quando trata da vocalidade junto à performance.

envolvimento com comunidades murides em situação de diáspora, respectivamente em Nova York (Estados Unidos), Estocolmo (Suécia) e São Paulo (Brasil). Embora os estudos desses autores não se centrem especialmente em *khassidas*, possibilitam certa contextualização sobre a temática.

Em meio a esses apontamentos, apresento descrições etnográficas de elementos importantes que percebi no universo das *khassidas*, demonstrando como essa poética vocal e performática tem poder de sacralidade, de ligação à terra natal, construindo a identidade dos murides.

Encerrando o percurso da tese, apresento, nas considerações finais, um fechamento de todo o caminho percorrido, apontando minhas interpretações acerca da escrita, leitura, vocalidade e performance das *khassidas*. Desenvolvo, ainda, uma reflexão sobre meus aprendizados durante os anos de dedicação a esta pesquisa, identificando que existem perspectivas de estudos futuros interessantes a serem concretizados.

Ao final do volume, encontra-se um glossário com as palavras em árabe e *wolof*¹⁵ que foram aqui citadas. Destaco que, em ambos os idiomas, é possível que haja outras formas de grafia, principalmente em *wolof*, já que é um idioma o qual seus falantes escrevem da maneira como melhor entendem expressar o som da palavra. Destaco o uso da palavra **Muridismo**¹⁶ (e o adjetivo **muride** para seus praticantes) nesta tese como uma versão em língua portuguesa para a original *Muridiyya*¹⁷.

¹⁵ *Wolof* é uma das línguas locais do Senegal, oriunda do grupo étnico de mesmo nome, e falada por grande parte da população do País.

¹⁶ Muridismo é a grafia que os próprios senegaleses mais utilizam para denominar a sua confraria aqui no Brasil.

¹⁷ Em inglês grafa-se *mouridism* e em francês, *mouridisme*.

2 DO SENEGAL A CAXIAS DO SUL: UMA RELIGIÃO NA BAGAGEM

Para contextualizar a poética vocal e performance dos cantos religiosos murides, entendo ser importante apontar algumas características que serviram e que servem de cenário para essas práticas, para, no capítulo 4, interpretá-las sob o viés das escrituras e suas leituras, entre outros elementos.

Neste capítulo, descrevo questões relativas ao processo migratório dos senegaleses para Caxias do Sul, apontando, primeiramente, alguns fatores constitutivos desse fenômeno, mesmo que breve e em linhas gerais, de aspectos sociodemográficos do Senegal, bem como de aspectos históricos do povo senegalês, fatores que constroem a maneira como eles transpõem fronteiras.

Também apresento alguns dados referentes ao processo migratório da África para o Sul do Brasil, ao qual os senegaleses estão envolvidos, bem como informações de órgãos oficiais do Brasil e do Senegal sobre o contexto migratório, incluindo fatores econômicos e números desses fluxos. É importante ressaltar, no entanto, que é uma unanimidade entre os estudiosos das questões migratórias, que os números são efêmeros e relativos, já que uma das características dos fluxos migratórios, principalmente os contemporâneos, é a sua fluidez na transposição de fronteiras.

Ainda nesta seção, relato particularidades do Muridismo, passando por suas raízes islâmicas, pelo islamismo na África e no Senegal, pelo sufismo e pela figura central do líder religioso Cheikh Ahmadou Bamba, que, até hoje, tem papel simbólico emblemático na vida dos murides do Senegal e do mundo todo.

2.1 SOBRE O SENEGAL

Se compararmos o conhecimento ocidental, ao menos de maneira generalizada, ao dos países e continentes, nitidamente perceberemos uma carência, causadora de deturpações, em relação aos países da África. O imaginário social sobre o continente é resultado de um processo de apropriação e invenção do diversificado e heterogêneo conjunto de formas e sentidos utilizados para observar as sociedades africanas. São representações construídas por meio de uma longa e tradicional herança e, ainda, pela fabricação de histórias e diálogos, sendo, muitas vezes, depreciativos (OLIVA, 2007).

O Senegal está imerso nesse contexto desconhecido do senso comum, fenômeno pelo qual por diversas vezes fui questionada pelos senegaleses: *“Por que as pessoas pensam que a*

África é um país?”; “Tem gente que pensa que vivemos na selva”; entre outros estranhamentos apresentados por eles.

O Senegal é uma ex-colônia francesa, cuja independência ocorreu em 1960. É um país da África Subsaariana, localizado no extremo oeste da África Ocidental, com uma costa de mais de 700 km do Oceano Atlântico, que o limita a oeste. Ao norte é limitado pela Mauritânia, a leste pelo Mali e ao sul pela Guiné e Guiné-Bissau, cobrindo uma área total de 196.712 Km². O clima é caracterizado sudão-saheliano¹⁸, sendo tropical ao sul e semidesértico ao norte. Possui uma alternância de uma estação seca de novembro a meados de junho e uma estação chuvosa e quente de meados de junho a outubro. A precipitação média anual segue um gradiente diminuindo de sul a norte do País (ANSD, 2018b, p. 23). A agricultura é a principal atividade econômica, porém, é acometida com o agravo, a cada ano, da falta de chuvas. O comércio é a segunda maior fonte de empregos.

Segundo dados oficiais de 2015, a população do País era estimada em 14.356.575 pessoas, sendo 50,17% do sexo feminino e 49,83% do sexo masculino. Essa população é caracterizada por sua juventude, pois 50,4% estão abaixo da faixa dos 18 anos (ANSD, 2018b, p. 23). A taxa de fertilidade é alta, apesar de estar em queda nos últimos anos, apresentando a média de 6,2 filhos na área rural e 4,1 filhos na área urbana, totalizando em 5,1 filhos na média geral (ANSD, 2016, p. 42). A expectativa de vida no País tem média de 64,8 anos (ANSD, 2016, p. 45).

O Senegal possui um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) baixo, de 0,493, ocupando o 162º entre 188 países (UNDP, 2016). O Produto Interno Bruto (PIB), em 2017, ficou em 9267,7 bilhões de FCFA, apresentando um crescimento de 7,0% em relação ao ano anterior (ANSD, 2018a, p. 1).

Atualmente, é bastante grave a falta de trabalho e a baixa remuneração pelas atividades laborais. Os dados mostram que a força de trabalho está 84,4% ocupada, sendo 35,8% de autônomos, 30,1% assalariados, 25,3% de cuidadores, 5,4% de trabalhadores não assalariados e 2,1% de empregadores (ANSD, 2018b, p. 74). No entanto, somente 10% da população estão ligados ao trabalho formal (FALL, 2010).

Efetivamente, os números demonstram a carência de desenvolvimento econômico, que acaba refletindo em todos os demais aspectos da vida dos senegaleses. No entanto, apesar disso, durante a minha estada no Senegal, minha percepção não foi de situações extremas de

¹⁸ A região que compreende o Sahel é um cinturão da África de até mil quilômetros de largura, e se estende por 5.400 km desde o Oceano Atlântico até o Mar Vermelho. Constitui uma zona de transição entre a ecozona paleoártica e a ecozona afro-tropical, ou seja, entre a aridez do Saara e a fértil da savana sudanesa (floresta do Congo).

vulnerabilidade social¹⁹.

2.2 A IDENTIDADE MIGRANTE DOS SENEGALESES: PROCESSOS MIGRATÓRIOS NO PASSADO E NO PRESENTE

Falar de dinâmicas migratórias no Senegal é remeter a uma ideia de identidade de mobilidade, já que os trânsitos nacionais e internacionais fazem parte da vida dos senegaleses. Percebe-se uma fluidez intensa envolvendo a mobilidade geográfica dos imigrantes. Tedesco e Mello (2015b, p. 16) afirmam que a mobilidade geográfica dos senegaleses constitui-se como um “modo de vida”. Eu diria que eles possuem uma “identidade migrante”, que facilita o desprendimento e as reterritorializações que eles acabam vivendo ao longo de suas jornadas migratórias. A quase totalidade dos imigrantes com os quais tive contato possui irmãos e parentes espalhados pelo mundo. Romero (2017, p. 278) fala de um “circuito Islã mouride”, tratando as movimentações transnacionais e sua relação com a religião.

A naturalidade com que os senegaleses lidam com a imigração está ligada à sua própria história. Em linhas gerais, Sakho et al. (2015), reunindo pesquisadores sobre a temática²⁰, caracterizam esse processo pelo viés cultural e da colonização. Pelo viés cultural, originalmente, fala-se das migrações nos espaços rurais do vale do rio Senegal como uma estratégia em busca de recursos. Devido à sua posição geográfica, o vale tornou-se, historicamente, uma área estratégica para os eixos do comércio transaariano desde os impérios Ghana e Mali (séculos VII-XVI). Já pelo viés da colonização, é importante observar a organização política e econômica do império colonial francês na África no final do século XIX. A região do vale do rio Senegal foi uma área excluída do desenvolvimento colonial, e a migração laboral tornou-se uma estratégia para acesso a novos recursos econômicos. Foram feitos relatos de migrações internas entre as populações do Senegal Soninké e Toucouleurs (também presentes em outros países da África Ocidental) a partir do início do século XX (SAKHO et al., 2015). Daffé e Diop (2004) também relatam a longa tradição de migração internacional muito antes da independência, envolvendo movimentos migratórios significativos entre o Senegal para outros países da África Ocidental Francesa²¹.

Esse histórico migratório tem sido contínuo, sendo que, mais recentemente, acentuou-

¹⁹ Em relação às minhas percepções sobre o Senegal, ver capítulo 3 desta tese e reportagem especial que escrevi para o Jornal Pioneiro (ANEXO 1) após retorno de viagem ao País (ROSSA, 2017).

²⁰ Sobre essa temática, Sakho et al. (2015) elencam os estudos de: Sakho (2005), Fall (2007), Tall e Tandian (2011).

²¹ Sobre migrações internas na África, especialmente dos países da Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental (CEDEAO) ver estudo de Jung (2015).

se consideravelmente. Segundo publicação da Focus Migration (2007), desde meados da década de 1970, o Senegal está em estado de crise econômica, que se intensificou na década de 1990. Entre 1990 e 1999, o Produto Interno Bruto per capita caiu 28,1%. As chances de emprego diminuíram drasticamente. Além disso, o alto crescimento populacional quase quadruplicou desde a independência do País, em 1960, com grande parte da população com menos de 18 anos. Não conseguindo absorver essa mão de obra, a emigração tornou-se fator de “avanço social” (FOCUS MIGRATION, 2007, p. 2).

Uma pesquisa realizada por Carling et al. (2013) com 500 jovens senegaleses de 18 a 39 anos, de quatro diferentes regiões do País, apontou que, em média, 74% deles emigraria se fosse possível dentro de um prazo de cinco anos. Na cidade de Orkadière (área remota, mas também bem conectada ao mundo exterior por meio de uma longa tradição de emigração para outros países africanos e para a França), o desejo de emigrar ocorre para 84% dos jovens. A Europa é o destino mais desejado, porém, que oferece severas restrições. No entanto, mesmo os jovens que disseram não ter interesse em sair do País, mais de um terço emigraria se as condições de documentação fossem facilitadas (CARLING et al., 2013).

De acordo com Fall (2010), apesar de não existirem dados totalmente fidedignos registrados, estima-se que cerca de dois milhões de senegaleses vivam fora do Senegal na atualidade. A maioria dos imigrantes são homens com idade entre 18 e 35 anos, e viajam sozinhos (mesmo se casados). O número de imigrantes mulheres vem crescendo, mas ainda é baixo em relação aos homens, alcançando 16% do total. De acordo com as estatísticas do Banco Mundial (2008), os envios de remessas financeiras por vias oficiais totalizaram, em 2004, 310 bilhões de francos CFA (US\$ 633 milhões), representando 15,1% PIB naquele ano (DAFFÉ, 2009).

Os processos migratórios senegaleses, por sua vez, estão hoje inseridos na dinâmica dos fluxos migratórios contemporâneos globais. Por volta de 1980, esse processo ganhou destaque no cenário mundial, devido às significativas transformações econômicas, sociais, políticas, culturais e ideológicas que ocorreram nesse período. A globalização, que compreende as desigualdades regionais acentuadas e crescentes, os conflitos bélicos, a destruição do bloco soviético, a formação de novos blocos econômicos, constitui o pano de fundo desses deslocamentos populacionais contemporâneos (BAENINGER, 2003).

A intensificação dos fluxos migratórios, de acordo com Soares (2002), traz como consequência a diminuição da oferta de trabalho e o aumento de salários em países carentes de capital, ao mesmo tempo em que a oferta de trabalho aumenta e os salários caem em países fartos de capital. “Não obstante, implícita está a proposição de que se fossem eliminadas as

diferenças salariais entre os países, os fluxos migratórios deixariam de existir” (SOARES, 2002, p. 9). Nesse sentido, são os mercados de trabalho os responsáveis por induzir os fluxos internacionais.

Ambrosini (2008) fala dos imigrantes como atores sociais, contrastando o pensamento sobre o imigrante como vítima dos processos de globalização econômica, em que é visto como uma resposta à oferta de emprego nos países desenvolvidos. Para o autor, o mercado de trabalho vem a ser o elo entre o que ele define como a globalização dos “do alto” com a globalização dos “de baixo”. Mas a questão vai além: na globalização dos “de baixo”, os imigrantes definem seus projetos, escolhas, objetivos e formas de se organizarem, utilizando o apoio das redes migratórias.

Sob essa perspectiva, o autor sugere tratar com fluidez as categorias “emigrante” e “imigrante”, apontando a categoria do “transmigrante”. “In questa visione, i transmigranti sono coloro che costruiscono nuovi rapporti tra le due sponde delle migrazioni, mantenendo attraverso i confini un ampio arco di relazioni sociali”²² (AMBROSINI, 2008, p. 45). Essa abordagem permite o entendimento de quão complexo é o fenômeno migratório, no sentido de que não termina com o movimento linear de saída do país de origem para a sociedade de acolhimento.

Atualmente, fala-se em uma migração sul-sul, alternativa aos destinos mais recorrentes, que tinham como principais destinos, até meados da última década, principalmente os países europeus. A crise econômica que assolou a Europa por volta de 2010, somada às políticas migratórias fortemente restritivas dos últimos tempos (BEAUCHEMIN et al., 2014) causou mudanças nos planos migratórios dos senegaleses. Nesse cenário é que a América Latina, em especial o Brasil, entra como destino migratório dos senegaleses.

Tratando-se, especialmente, de imigração de senegaleses ligados à confraria muride, é importante ressaltar que esses imigrantes têm operado por meio de uma mobilidade relacionada aos mitos fundadores de suas crenças, que liga trabalho e religião. De acordo com Bava (2003), há uma simbiose de fatores que culminam em uma ética de sucesso econômico inscrita nos caminhos (migratórios) religiosos.²³

²² Tradução da autora: “Nesse sentido, os transmigrantes são aqueles que constroem novas relações entre as duas margens da migração, mantendo além das fronteiras uma ampla gama de relações sociais”.

²³ Aspectos relacionados à ligação entre imigração e religião são apresentados nos capítulos a seguir.

2.3 OS SENEGALESES NO BRASIL, NO RIO GRANDE DO SUL E EM CAXIAS DO SUL

A história do Brasil é marcada por diferentes fluxos migratórios, desde o seu descobrimento até os dias atuais.²⁴ Após algumas décadas sem processos migratórios internacionais expressivos, o País, recentemente, passou por dois *booms* migratórios (UEBEL, 2015), com o caso dos imigrantes senegaleses e haitianos²⁵.

O contexto que o Brasil vivia por volta de 2010 era bastante favorável, sendo, inclusive manchete na mídia internacional pelo seu destaque entre os países em desenvolvimento, e, ainda, como sede dos dois mais importantes eventos esportivos do Mundo (a Copa do Mundo, em 2014, e as Olimpíadas, em 2016). Na época, o Brasil passou a chamar a atenção dos imigrantes dos países com baixo desenvolvimento econômico. Essa é a principal causa da vinda dos fluxos migratórios contemporâneos, principalmente com fins laborais (TEDESCO; MELLO, 2015; HERÉDIA; PANDOLFI, 2015), para o nosso País.

A chegada dos imigrantes senegaleses começou a ser representativa a partir de 2012. O número de imigrantes que ingressam por vias legais, ou seja, com posse de algum tipo de visto, é muito pequeno. Assim, os imigrantes senegaleses acabam ingressando no Brasil por fronteiras terrestres, via trajeto que passa pelo Equador e Peru, dando acesso ao Norte do País, ou por outras rotas, via fronteira com a Argentina ou Paraguai, que dá acesso aos estados do Sul ou Centro-Oeste (MINCHOLA, 2015).

O senegalês Gora Wade explicou o que se repete com muitos imigrantes senegaleses e africanos, no geral: *“Na verdade, eu passei no vários país, né. Porque eu não veio direto para o Brasil. Eu passei pra Equador, depois passei pra Peru, Bolívia, e depois pro Brasil. [...] Depois pra São Paulo e São Paulo, Caxias”* (MONTEIRO; ROSSA, 2015).

Até a promulgação da nova Lei das Migrações, a Lei 13.445, de 24 de maio de 2017 (BRASIL, 2017)²⁶, que entrou em vigor em novembro de 2017, a regulamentação dos

²⁴ Baeninger (2003) fala desse processo, destacando os pioneiros portugueses; o tráfico de escravos africanos (cerca de 3 milhões entre 1550 e 1850); a imigração europeia, dividida em três ondas: a primeira (de 1880 a 1903, com a entrada de 1,9 milhão de imigrantes, principalmente italianos, seguidos de portugueses, espanhóis e alemães), a segunda onda (de 1904 a 1930, com a chegada de 2,1 milhões de imigrantes - além dos italianos, poloneses, russos e romenos) e a terceira onda (1930-1960, com a chegada de japoneses, novas imigrações espanholas, gregas e sírio-libanesas. As próximas etapas da economia brasileira contaram com a participação das migrações internas, e, também, de emigração para o exterior.

²⁵ Não é foco deste estudo, mas é importante se destacar o grande fluxo de imigrantes, a partir de 2010, do Haiti, estimulados, principalmente, pela possibilidade de visto humanitário (devido ao terremoto que assolou o País), conforme acordo firmado com o governo brasileiro.

²⁶ Em linhas gerais, a Lei garante ao migrante, em condição de igualdade com os nacionais, a inviolabilidade do

estrangeiros no Brasil era baseada no Estatuto do Estrangeiro, de 1980, que reproduzia discursos de segurança nacional, soberania e seletividade. Era uma legislação incapaz de atender as características contemporâneas migratórias, especialmente a vinda por fins econômicos, que é o caso dos senegaleses. Como alternativa de ingresso no Brasil, os imigrantes se utilizaram, até a regulamentação da nova Lei, do Direito Internacional dos Refugiados²⁷, que permite acesso ao País de imigrantes na condição de refugiados. No entanto, o Estatuto do Refugiado (Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997), diz que são considerados como tal os indivíduos que sentirem-se perseguidos “[...] por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas”, ou “[...] grave e generalizada violação de direitos humanos” (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1997). Assim, os imigrantes do Senegal solicitam o refúgio, mas ficam à mercê do julgamento de instâncias governamentais brasileiras.²⁸

De acordo com o Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE, 2016), entre 2010 e 2015, foram registrados 7.206 senegaleses com solicitação de refúgio, ocupando o segundo lugar na lista da Polícia Federal²⁹. Em 2016, foram registradas 251 solicitações de refúgio (SECRETARIA NACIONAL DE JUSTIÇA, 2017)³⁰. Os números revelam uma queda de ingresso de senegaleses no Brasil, conforme já apontado por estudos como os de Tedesco e Mello (2015a) e Uebel (2017).

No Rio Grande do Sul, o fenômeno migratório dos senegaleses ganhou força por volta de 2012, apesar de já ocorrer a chegada de imigrantes em Passo Fundo desde 2007, cidade que foi a porta de entrada no Estado (TEDESCO; MELLO, 2015a; TEDESCO; MELLO, 2015b). O imigrante senegalês Abdoulat Ndiaye, o Bili, relatou-me que em Passo Fundo havia um africano muçulmano que “*ajudava muitos os senegaleses*”, e que eles começaram a ir para lá devido o acolhimento capitaneado por esse homem e a possibilidade de trabalho em frigoríferos (DIÁRIO DE CAMPO, 26 nov. 2013, Bili). Luiz Alfredo Galla, na apresentação

direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade. Também, institui o visto temporário para acolhida humanitária, a ser concedido ao apátrida ou ao nacional de país que, entre outras possibilidades, se encontre em situação de grave e generalizada violação de direitos humanos – situação que possibilita o reconhecimento da condição de refugiado, segundo a Lei nº 9.474, art. 1º, III (SECRETARIA NACIONAL DE JUSTIÇA, 2017).

²⁷ Regime construído a partir da Convenção de Genebra (1951), Protocolo de Nova Iorque (1967) e Declaração de Cartagena (1984). No Brasil, corresponde à Lei 9.474, de 1997, que estabelece a proteção dos refugiados no País.

²⁸ Não é o intuito desta tese o aprofundamento dessas questões. Sobre o assunto, ver Redin e Minchola (2015), Minchola (2015) e Oliveira (2017).

²⁹ O Haiti ocupava o primeiro lugar, com 48.371; a Síria em terceiro, com 3.460; Bangladesh em quarto, com 3.287; e Nigéria em quinta, com 2.578 solicitações.

³⁰ Este relatório demonstra uma mudança no cenário das solicitações de refúgio, sendo que os cinco países com maior solicitação em 2016 foram Venezuela, Cuba, Angola, Haiti e Síria. Houve uma redução de 64% de solicitação de refúgio em 2016 em comparação com 2015.

da publicação de Tedesco e Mello (2015b), descreve esse período, caracterizando o início de acolhimento na cidade por Mahanthia Cisse, tido como um pai para os senegaleses. Mahanthia, que trabalhava na indústria de abates de frango, possuía raízes na África e visão no mercado de trabalho no Brasil. “Tendo o espírito visionário e da solidariedade com os irmãos vulneráveis [...] dá início ao que podemos classificar de *suporte*” (TEDESCO; MELLO, 2015b, p. 9). De fato, observa-se que a migração via redes é uma constante na vida dos senegaleses.

A vinda dos imigrantes senegaleses ao Rio Grande do Sul, principalmente ao centro-norte do Estado, com grande concentração em Passo Fundo, está ligada ao trabalho industrial de carnes, que congrega serviços braçais e insalubres, sendo, assim, uma atividade para a qual eles facilmente eram admitidos, pois havia carência de mão de obra para o setor e os imigrantes necessitavam trabalhar. Além disso, há a particularidade de muitos frigoríferos possuírem a Certificação Halal³¹, com contratos de exportação para países muçulmanos. Dessa forma, os senegaleses muçulmanos tinham facilidade de empregabilidade nessas indústrias (TEDESCO; 2017; TEDESCO; MELLO, 2015b).

A chegada dos primeiros imigrantes senegaleses a Caxias do Sul está ligada a esse processo laboral e com a realidade de Passo Fundo. Bili disse-me que ele era um dos que estavam em Passo Fundo, na casa de acolhida mencionada acima, com dezenas de outros imigrantes senegaleses, à procura de trabalho. A oportunidade surgiu quando receberam a visita de um empresário proprietário do frigorífero Seara, instalado em Caxias do Sul. Do grupo de senegaleses que se encontravam na casa foram sorteados quatro imigrantes, entre eles Bili e mais três senegaleses, que chegaram a Caxias do Sul em junho de 2012 (DIÁRIO DE CAMPO, 26 nov. 2013, Bili).

De lá para cá, um grupo muito grande de senegaleses vem passando por Caxias do Sul, cidade que ficou conhecida pelos imigrantes como a capital senegalesa no Brasil. Um grupo de apoio se consolidou na cidade, capitaneado pelo Centro de Atendimento ao Migrante (CAM), entidade mantida pela congregação religiosa católica das irmãs Scalabrianas. É indiscutível, nesse processo, o trabalho da Irmã Maria do Carmo dos Santos Gonçalves, chamada de mãe por muito imigrantes (DIÁRIO DE CAMPO, 26 nov. 2013, Bili).

Além do CAM, os próprios senegaleses começaram a se organizar coletivamente, formando a Associação dos Senegaleses de Caxias do Sul, cujas atividades se iniciaram

³¹ Esses frigoríferos realizam o abate *halal*, que “[...] carrega consigo simbologias de algo que é lícito, permitido, autorizado ao consumo. É fundamentado no Alcorão e na Jurisprudência islâmica como alimentação permitida por Deus; é um universo que vai além dos significados da esfera alimentar, adentrando para vários campos da vida social, ambiental e humana. Halal significa permitido, autorizado por Deus” (TEDESCO, 2016).

efetivamente em 2013, com a presidência, desde seu início, de Bili. A partir disso, uma rede informal constituiu-se somando, também, Polícia Federal, Ministério do Trabalho e alguns poucos representantes públicos. Talvez isso explique o porquê de Caxias do Sul ser um dos pontos de chegada principais no Brasil, já que na cidade os imigrantes possuem pronto acesso às informações necessárias para a confecção dos primeiros documentos no País, como protocolo de entrada na Polícia Federal, CPF, carteira de identidade e carteira de trabalho.

Não é possível precisar números de senegaleses em Caxias do Sul, devido à fluidez que caracteriza o trânsito desses imigrantes, combinada a questões econômicas sazonais. A cidade que chegou a abrigar cerca de 3 mil senegaleses, hoje conta com cerca de 400, segundo estimativas da Associação dos Senegaleses de Caxias do Sul (DIÁRIO DE CAMPO, 5 jun. 2018, Bili).

O processo migratório dos senegaleses em Caxias do Sul vem sendo foco de estudos acadêmicos, tendo como pesquisadora pioneira a professora da Universidade de Caxias do Sul Vânia Beatriz Merlotti Herédia, que organizou a primeira publicação de maior representatividade sobre a temática, o livro “Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil” (HERÉDIA, 2015). Nessa publicação, entre outras discussões, apresenta-se um perfil dos imigrantes em Caxias do Sul, por meio de investigação realizada dos registros dos atendimentos realizados pelo CAM do conteúdo autodeclarado pelos imigrantes.

A análise desses dados, realizada por Herédia e Pandolfi (2015, p. 99-108)³² revelou que: entre 2010 a 2014, 1.856 senegaleses passaram pela entidade, sendo 1.841 (99,20%) do sexo masculino, 14 (0,75%) do sexo feminino e 1 caso (0,05%) de sexo não informado; faixa etária, a maior parte tem entre 26 e 30 anos (37,23%), seguido de 31 a 35 anos (25,65%) e 21 a 25 anos (15,14); estado civil: 50,97% são solteiros e 35,24% são casados; grau de instrução: 24,41% possuem Ensino Fundamental incompleto, 15,09% o Ensino Fundamental completo, 13,25% possuem o Ensino Médio completo, 7,27% é analfabeto e 1,35% Ensino Superior completo; 31,52% não informaram o grau de instrução; mercado de trabalho: 53,23% desempregados³³ e 25,11% empregados; experiências anteriores de trabalho no Senegal: 441 comerciantes/vendedores, além de registros de pedreiro, costureiro soldador, sapateiro, professor etc.; motivo da migração: 30,5% por trabalho (66,71% não informaram).

Com base nesses dados e na experiência etnográfica, é possível dizer que os

³² Aqui apresento os percentuais mais relevantes, com o intuito de trazer características gerais sobre os imigrantes, sem me deter em análises mais profundas. Na publicação, Herédia e Pandolfi (2015) contextualizam os dados.

³³ O alto número de desempregados justifica a procura pelo CAM, como pedido de ajuda para encaminhamento ao emprego (HERÉDIA; PANDOLFI, 2015).

imigrantes constituem uma força de trabalho senegalesa que passa a atender a demanda dos países de destino. O trabalho³⁴ é a principal motivação, com o intuito de enviar remessas de dinheiro ao País de origem, conforme fica evidente no depoimento de Bili: *“Eu saí do Senegal só pro trabalho. A gente não sai de lá porque não tem onde mora (sic), a gente não sai de lá porque não tem família, a gente não sai de lá porque tem guerra, passando fome. Não! A gente tá saindo de lá pelo trabalho”* (DIÁRIO DE CAMPO, 26 nov. 2013, Bili).

Os imigrantes são absorvidos como força laboral, geralmente, em frigoríferos, em indústrias e na construção civil. Alguns imigrantes também estão começando negócios na cidade, como é o caso de senegaleses que abriram loja de ligações internacionais e envio de remessas de dinheiro ao Senegal, além de outros serviços. No entanto, com a crise econômica que vem atingindo o Brasil nos últimos três ou quatro anos, houve muitos imigrantes demitidos dos seus postos de emprego. Nesses casos, como solução, a maioria está trabalhando com a venda informal de produtos (panos de prato, relógios, bijuterias etc.) nas ruas centrais da cidade. Essa situação vem desagradando comerciantes locais e órgãos ligados à Prefeitura Municipal e preocupando os imigrantes.

2.4 MURIDISMO: O ISLÃ MÍSTICO DO SENEGAL

O Senegal conta com uma população com mais de 90% de muçulmanos (SAMBE, 2007b; THIAM, 2010). O islamismo, longe de constituir uma prática uniforme, possui uma diversidade de expressões, entre as quais suas vertentes sufis, de caráter místico, como o Muridismo. Para compreender melhor essa confraria, apresento, primeiramente, características da fé islâmica, sua chegada ao continente africano, em geral, e no Senegal, em particular.

2.4.1 Os preceitos islâmicos

Segundo a doutrina islâmica, Deus criou os homens e enviou-lhes profetas – sendo Abraão, Moisés e Jesus Cristo os mais importantes – para guiá-los ao melhor caminho a seguir na terra e prepará-los à eterna beatitude, até que julgou a humanidade em condições de perfeição, a ponto de receber suas últimas revelações. Essas revelações serviriam para compreender e apreciar as leis de conduta em todas as esferas da vida. Para isso, escolheu

³⁴ Sobre a questão do trabalho e imigração senegalesa, ver estudos de Tedesco e Mello (2015), entre outras publicações dos autores.

para desempenhar o papel de último entre os profetas um árabe chamado Muhammad ibn ‘Abd Allāh (Maomé), membro da casta dos Kuraysh, habitante da cidade de Meca (FASI; HRBEK, 2010, p. 39-40).

Por volta do ano 610³⁵ da era cristã, Maomé recebeu as primeiras revelações de Deus, por intermédio do anjo Gabriel, com a ordem de pregar o Islã aos seus irmãos humanos, reconduzindo a humanidade inteira para a via do monoteísmo universal e autêntico³⁶ (FASI; HRBEK, 2010, p. 42). O profeta recebeu um fluxo contínuo de revelações sob a forma de versetos (*āya*, plural: *āyāt*) reunidos em capítulos (*sūra*, plural: *sūrāt*, ou *suratas*). O conjunto de 114 *suratas* formam o Corão (FASI; HRBEK, 2010, p. 43), o livro sagrado do Islã.

O Corão (Alcorão) é para os muçulmanos o “verbo de Deus” (FASI; HRBEK, 2010, p. 46), cujos ensinamentos são de natureza global, com o objetivo de guiar a humanidade em suas relações com Deus e com a sociedade humana. O conjunto de conteúdos corânicos são os fundamentos da fé islâmica, que é baseada em cinco princípios, cujos pilares são (FASI; HRBEK, 2010, p. 46-47):

1) *Shahāda*: o muçulmano deve dar testemunho do monoteísmo absoluto: “Não há outro Deus senão Alá e Maomé é o profeta de Alá”.

2) *Salāt*: dever de cada muçulmano de realizar a prece ritual cinco vezes ao dia. Existe a recomendação de efetuar as orações em filas ordenadas, em direção a Meca, além das abluções que precedem as orações, que simbolizam um valor higiênico e incitam os homens à disciplina coletiva.

3) *Saum*: preconiza o jejum e a privação dos prazeres materiais, como alimentos, bebida, relações sexuais etc., desde a aurora até o por do sol, durante o nono mês do ano lunar, período chamado Ramadã.

4) *Zakāt*: significa a esmola obrigatória. Consiste em doar aos pobres e necessitados uma parte dos bens.

5) *Hadjdj*: é a peregrinação anual obrigatória a Meca, salvo se o muçulmano não possuir condições financeira e saúde para tal.

Destaca-se que o Alcorão não trata somente de princípios religiosos, mas apresenta orientações que são levadas em conta no que se refere à vida do muçulmano em sociedade, como a proibição de comer carne de porco e ingerir bebidas alcoólicas; a permissão do casamento com até quatro esposas legítimas de um homem; além das orientações de conduta

³⁵ O calendário muçulmano inicia no ano 622 da era cristã, tendo como marco a ida de Maomé para Medina devido a perseguições (FASI; HRBEK, 2010, p. 41).

³⁶ Os cristãos acabaram desviando-se dos preceitos muçulmanos, proclamando Jesus filho de Deus e assim fugindo do monoteísmo (FASI; HRBEK, 2010, p. 39-40).

sobre o desperdício ostentatório, o orgulho e o desdém; entre outros (FASI; HRBEK, 2010, p. 47-49).

2.4.2 A expansão do islamismo na África

No final do século X, emergia o mundo islâmico, que era unificado por uma cultura religiosa comum, expressa pela língua árabe e por relações construídas pelo comércio, pela imigração e pela peregrinação. Mas esse processo não mais era desenvolvido por uma unidade política comum, pois diferentes governantes reivindicavam o título de califa. De acordo com Hourani (1994, p. 99), isso não surpreende, pois, ter mantido tantos países de diferentes tradições e interesses em um único império por tanto tempo foi um feito surpreendente, dificilmente atingido sem a força da convicção religiosa.

Esse mundo islâmico formava um grupo dominante na Arábia Ocidental, criando uma aliança de interesses com a ideia de expansão das sociedades as quais governava. Os recursos militares e administrativos do então comando desse grupo, o Califado Abácida, não eram suficientes para manter a estrutura de unidade política na época, num Império que se alargava da Ásia Central à costa do Atlântico. A partir do século X, a história política dos países muçulmanos desmembrou-se em uma série de histórias regionais, de ascensão e queda de dinastias, em que o poder era irradiado de suas capitais para fronteiras em geral não claramente definidas (HOURANI, 1994, p. 99).

Fruto dessa expansão, o islamismo chegou à África, difundindo-se, conforme Demant (2013, p. 73-74) “mais pelo comércio, pela migração e pela influência pessoal de professores e místicos do que propriamente pela conquista militar”. O autor descreve que a expansão do Islã no continente africano seguiu três direções: do Magreb atravessou o Saara chegando à África ocidental; a partir do rio Nilo acima, passando do Egito para a África setentrional-oriental; e pelos mercadores do Iêmen e Omã e migrantes do subcontinente indiano, que fundaram assentamentos no litoral da África oriental e, desse ponto, estabeleceram a presença muçulmana no interior (DEMANT, 2013, p. 74).

O islamismo na África se explica, ainda, por algumas particularidades do continente. Salvo a área setentrional-mediterrânea, obstáculos como a geografia montanhosa, os desertos, o clima e as doenças dificultaram a colonização do território. Assim, sociedades tribais se expandiam, vivendo da caça e pastoreio, porém sem condições de desenvolvimento agrícola. Mais tarde, e menos extensivamente do que na Eurásia, estados territoriais com exércitos e impostos regulares e administração escrita se desenvolveram, tornando os africanos

vulneráveis à interferência de predadores externos (DEMANT, 2013, p. 74).

Essas interferências tinham como regra o que a África produzia: primeiramente o ouro, depois os escravos e, posteriormente, as safras da plantação e mineração tropical, com a produção de amendoins, palmeiras, nozes, peles, madeira e marfim. “Essa lógica comercial determinou as três etapas de influências externas na Idade Média, Moderna e Contemporânea da África – vindas tanto do mundo muçulmano quanto da Europa cristã” (DEMANT, 2013, p. 74).

Dos séculos X a XVI, as populações eram, em sua maioria, politeístas. As colônias de muçulmanos ficavam separadas da corte real, porém, sua cultura logo se comprovou útil para os monarcas, que se aproveitavam do conhecimento, empregando-os como administradores letrados, beneficiando-se da suposta superioridade mágica dos rituais do Islã para ganhar batalhas e consolidar sua legitimidade. Para Demant (2013, p. 75), “essa eficiência conduzia a uma certa adoção do Islã; todavia cultos animistas anteriores continuavam concorrendo e se misturando com a nova fé”. Assim, alguns reis convertidos auxiliaram o avanço do Islã. “Nos próximos séculos, até às 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, 2013, p. 75).

2.4.3 O islamismo no Senegal e papel das confrarias sufis

Os primeiros relatos da presença do Islã no que hoje é o território do Senegal, remontam a primeira metade do século XI. Nesse período, segundo Babou (2007), o Islã se espalhou pelo vale do rio Senegal devido aos esforços de Waar Jaabi, o primeiro governante de Tekrur (no norte do Senegal), para se tornar muçulmano. Waar Jaabi era um defensor do movimento Almorávida, que se originou na atual Mauritânia e então estabeleceu sua dominação política sobre o Marrocos e o sul da Espanha.

Pouco se sabe sobre o desenvolvimento do Islã e o povo Wolof nos quatro séculos seguintes. A partir do século XV, relatos de viajantes e escritores europeus dão indícios sobre as práticas islâmicas nos estados wolofianos. Relatos de antigos visitantes portugueses ao Senegal indicaram que a islamização era superficial e basicamente confinada à classe dominante³⁷. Na época, o Islã era praticado entre os wolof, especialmente pelos governantes e seus seguidores. O rei e a nobreza de Wolof (o primeiro estado *wolof* historicamente

³⁷ Babou (2007) aqui traz apontamentos dos autores Alvise da Mosto e Valentin Fernandes.

conhecido) eram seguidores de Maomé, mas apenas uma minoria da população leiga era muçulmana (BABOU, 2007).

Havia a influência religiosa dos clérigos mouros da Mauritânia e do Marrocos no reino Wolof, mas nenhum se refere a cerimônias muçulmanas ou escolas corânicas. Havia, inclusive, o hábito dos Wolof de beber álcool e a prática de rituais ancestrais. A sociedade wolof, era caracterizada, principalmente, por misturas religiosas, segundo as quais os rituais islâmicos eram observados ao lado de elementos das religiões tradicionais. Práticas semelhantes ainda podem ser observadas entre alguns muçulmanos wolofs³⁸ (BABOU, 2007).

A partir do século XVI, a mudança das circunstâncias políticas deu um ímpeto ao desenvolvimento do Islã, que, nesse século, começou a se expandir gradualmente nos círculos de poder. Esse desenvolvimento ocorreu, em parte, devido ao surgimento de novas políticas. Ocorreu a queda do Império Wolof, que dominava a paisagem política do Senegal por mais de dois séculos. Esse acontecimento deu origem a uma série de estados menores, entre os quais os reinos wolofianos de Jolof, Waalo, Kajoor e Bawol, e o estado de Saalum, dominado pelas dinastias Wolof e Sereer (BABOU, 2007).

Esses estados *wolof* compartilhavam estruturas sociais e políticas semelhantes, caracterizadas por uma divisão em grupos ocupacionais endógamos, em um sistema de castas, e a presença de classes de escravos, governantes e homens livres. Os governantes desses novos estados estavam mais abertos à influência de comerciantes e clérigos muçulmanos que lhes forneciam bens materiais e opiniões sobre o governo (BABOU, 2007).

Nesse período, o continente africano foi marcado por confrarias sufis, as *tariqa* (que significa “via” ou “caminho”; singular *turuq*), que abriram uma nova página na história religiosa do Senegal, como em várias outras partes do continente. As confrarias que marcam o espaço religioso senegalês se subdividem em duas categorias: as chamadas alogênicas, como a *Qâdiriyya* e *Tijâniyya*, e as endógenas, como a *Muridiyya* (SAMBE, 2007b). Os tijanes são a maioria, com 49% de praticantes no País, seguidos dos murides, com 31% (THIAM, 2010). As outras confrarias menores somam os outros 20%.

O sufismo é conhecido como um conjunto de correntes místicas do Islã, tendo seus preceitos descritos no Alcorão. Sua etimologia revela uma derivação da palavra árabe *safa* ou *sawf*, que significa pureza e limpidez. Também significa lã (*al-Souf*), que o povo simples e piedoso da cidade de Kufa costumava vestir. É um movimento de transcendência, de proximidade de Deus (HOURANI, 1994, p. 87). “The ultimate goal is to become a wali Allah

³⁸ Babou (2007) destaca que as informações fornecidas pelos escritores portugueses são fragmentadas e seletivas. Além disso, os europeus estavam mais interessados na economia local do que na cultura *wolof*.

(friend of God)”³⁹, liberando-se das garras de preocupações mundanas para elevar gradualmente o espírito em direção ao Reino de Deus (BABOU, 2007, l. 126)⁴⁰.

Babou (2007, l. 132-143) descreve as três fases do sufismo:

- 1ª fase, chamada *khanaqah* (lugar de estudos sufi), nos séculos VIII a XII: foi o período de amadurecimento das ideias e de desenvolvimento intelectual dos pensadores sufis, em que houve a organização social entre mestres e discípulos, porém, ainda de maneira informal.

- 2ª fase, chamada *tariqa* (confraria mística), nos séculos XIII a XV: foi o ciclo em que o sufismo tornou-se mais institucionalizado. Discípulos e aspirantes organizavam-se em diferentes ordens místicas, cada uma desenvolvendo um conjunto de exercícios espirituais, tendo como lideranças xeques ligados a linhagens santas (*silsila*). Entre as práticas dessa fase estão a meditação sobre a obra de Deus para a purificação da alma.

- 3ª fase, chamada *taifa* (principado muçulmano), nos séculos XV em diante: nessa fase, houve um aumento do poder do xeque (*baraka*⁴¹), passado de forma hereditária, dando origem a poderosas dinastias santas, com status especial baseado na descendência. O sufismo passou de uma prática de elite para um movimento devocional atraente para a população.

Para Sambe (2007b, p. 2), as confrarias sufis no Senegal, bem como na África Ocidental, além do importante papel que tiveram na expansão do Islã e na sua “adaptação” às culturas africanas – sendo os principais centros produtores de saber religioso –, desde há muito tempo desempenham relevantes papéis sociais e políticos. Nos séculos XVIII e XIX, as confrarias estiveram na origem de algumas importantes teocracias muçulmanas e na linha de combate à conquista colonial. Desde finais do século XIX, os seus dirigentes tornaram-se, em inúmeros casos, os principais intermediários entre as populações muçulmanas e o Estado. É o caso do Senegal, em que as confrarias têm desempenhado, desde o início do século XIX, um papel fundamental na expansão e formatação do Islã, além de uma importante função de influência econômica, social e na cultura política e administrativa subjacente ao Estado colonial e pós-colonial.

As relações do Estado com as confrarias muçulmanas sufis foram construindo a história do Senegal. Nesse processo, emerge o papel dos *marabus* (ou *marabouts*), “termo que de uma forma genérica desde o tempo colonial designa no Senegal e nos países vizinhos os

³⁹ Tradução da autora: “O objetivo é tornar-se um *wallAllah* (amigo de Deus)”,

⁴⁰ Os números de página das referências de Babou (2010) estão sinalizadas com “l.” (*location*, localização), por ser a versão de publicação em e-book *Kindle*.

⁴¹ Termo melhor explicado logo a seguir.

dirigentes das confrarias (califas, serignes⁴², xeiques), e são hoje, como no passado colonial, uma referência essencial no jogo político senegalês” (SAMBE, 2007b, p. 2). Babou (2007, l. 159), cita um dos autores pioneiros a tratar sobre o Islã no Senegal, o francês colonialista Paul Marty (1882-1938), para descrever os *marabus*: “The black Muslims of Senegal align themselves, without exception, behind the banner of marabouts. They do not conceive of Islam outside the affiliation to a Sufi order, or more exactly, without allegiance to a ‘serigne’[...].”⁴³

Grande parte dos mais importantes *marabus* descende dos fundadores das confrarias ou dos seus ramos locais, tendo influente dominação sobre os discípulos (*taalibe*, singular: *taalib*), pelo fato do “[...] *baraka* se transmitir predominantemente no interior das famílias de *marabouts* e de todo o conhecimento religioso dos *taalibe* ser adquirido através de uma cadeia de transmissão de autoridade espiritual e intelectual iniciada pelo fundador e controlada pelos seus sucessores (*silsila*)” (SAMBE, 2007b, p. 3).

A palavra *baraka* significa dom divino, bênção. Segundo Babou (2010, l. 170):

When discussing the role of marabouts in the development of Islam in Senegal, scholars especially underscore the importance of the concept of baraka (barke or harka in local Senegalese parlance). [...] There is a consensus that baraka is a power that emanates from God, which He confers as He wishes but often on uncommonly pious people, on the family of the Prophet Muhammad, and on his words enshrined.⁴⁴

Conforme apresento na experiência etnográfica descrita no capítulo 3, a figura do *marabu* é fundamental dentro das práticas murides, como exemplo moral e intelectual, e de ligação direta ao líder maior. Os murides apresentam especial respeito pelos seus *marabus*. A relação entre *marabus* e discípulos refletiu na forma como ocorreu o processo de que culminou na independência do Senegal.

2.4.4 Cheikh Ahmadou Bamba, o fundador do Muridismo

Na metade do século XIX, dentro da área de colônia francesa no centro do Senegal, vivia uma proeminente e respeitada família de estudiosos muçulmanos, pertencentes à

⁴² Serigne, “cheikh” (em árabe), significa líder religioso de grande prestígio.

⁴³ Tradução da autora: “Os muçulmanos negros do Senegal se alinham, sem exceção, atrás da bandeira dos *marabus*. Eles não concebem o Islã fora da afiliação a uma ordem sufi, ou mais exatamente, sem fidelidade a um ‘serigne’ [...]”.

⁴⁴ Tradução da autora: “Ao discutir o papel dos *marabus* no desenvolvimento do Islã no Senegal, os estudiosos enfatizam especialmente a importância do conceito de *baraka* (*barke* ou *harka* em wolof). [...] Há um consenso de que *baraka* é um poder que emana de Deus, que Ele confere como deseja, mas frequentemente para pessoas extraordinariamente piedosas, na família do Profeta Muhammad e em suas palavras consagradas.”

confraria *Qadiriyya* (*Qadiri Ṭarīqah*). Nessa família, em 1853, na aldeia de Khuru Mbakke, no reino *wolof* de Bawol, nasceu Cheikh Ahmadou Bamba. Seu pai foi juiz, acadêmico, professor, líder da comunidade muçulmana local e conselheiro do rei de Kajoor (Cayor). Sua mãe, Maam Jaara Buso, era uma mulher erudita e uma esposa e mãe exemplares, dotada de grande poder espiritual. Nesse cenário, Ahmadou Bamba demonstrava interesse precoce em relação aos estudos islâmicos e místicos, muitas vezes passando longos períodos longe de seus colegas de escola para meditar sozinho no mato (BABOU, 2007, l. 652).

Ele recebeu a educação padrão para as crianças muçulmanas da região: começou seu estudo preliminar de árabe e memorização do Alcorão aos sete anos, finalizando essa fase aos doze. Depois, ele estudou ciências linguísticas, como gramática, retórica e prosódia árabes, além de ciências islâmicas de *tafsir* (exegese do Alcorão), *hadith* (as tradições do Profeta do Islã), *sira* (a história da vida do Profeta), *fiqh* (jurisprudência islâmica) e *taṣawwuf* (misticismo islâmico, sufismo). Bamba rapidamente ganhou reputação como professor, sendo descrito como paciente e brilhante, mostrando uma aptidão especial para poesia, resumindo muitos dos textos que ele estudou em versos (BABOU, 2007, l. 782), as *khassidas*.

Foto 3 - Cheikh Ahmadou Bamba (única imagem real existente do líder) ⁴⁵



Fonte: Babou (2007)

Seus primeiros escritos concentraram-se em *tawhīd* (teologia ou estudo racional da unicidade de Deus), *fiqh* e *Shari'ah* (jurisprudência e lei islâmica, como o correto desempenho dos rituais e comportamento religioso) e *taṣawwuf* (misticismo e sufismo). Essa estrutura de três camadas foi a característica essencial da formação de Bamba, que marcou a sua epistemologia e seu sistema educacional. Para o ele, o principal dever do ser humano era buscar a educação, que levava as pessoas a serem bons muçulmanos (BABOU, 2007, l. 1201). No entanto, ele preconizava que era preciso aliar conhecimento e prática.

O sistema que Bamba projetou foi uma educação ao longo da vida voltada para transformar o caráter e o comportamento do discípulo. Ele compreendia três etapas principais: a educação exotérica, ou *ta'lim*, que visava transmitir conhecimento através do estudo do Alcorão e das ciências islâmicas; a educação esotérica, ou *tarhiyya*, que visava à educação da alma; e a sua ascensão, a *targirya*. Este terceiro passo era atingido por apenas um pequeno

⁴⁵ Esta foto está sempre presente na vida dos murides em cartazes de eventos, publicações, residências, meios de transporte etc.

número de discípulos especialmente capacitados, permitindo a elevação de suas almas além da futilidade da vida material, colocando-os em uma posição de liderança na comunidade (BABOU, 2007, l. 1201). Assim, os conceitos sufis de *taalim*, *tarbiyya* e *tarhiyya* moldavam o sistema educacional de Bamba e eram familiares aos clérigos instruídos. O que ele trouxe de novo foi o esforço para realmente dar conteúdo educacional concreto a essas noções abstratas. Uma de suas preocupações era encontrar um método que ajudasse a traduzir as crenças internas em práticas exteriores (BABOU, 2007, l. 1213).

Embora Bamba fosse o assistente e secretário de seu pai, também mostrou uma forte tendência à independência. Seus pensamentos foram influenciados por outras ordens e mestres sufis, como Ghazali, que era reconhecido na época por suas ideias renovadoras do Islã, conciliando a interpretação racional e rigorosa da religião com a espiritualidade e esoterismo místico (BABOU, 2007, l. 1157).

Nesse sentido, o sufismo é uma “ciência da práxis”, enraizada na *sharia*, as leis islâmicas baseadas no Alcorão, e no misticismo voltado à educação do coração. Essa preocupação foi reafirmada em seus ensinamentos e trabalhos eruditos, nos quais a crença na unicidade de Deus e sua adoração sempre vieram antes da purificação. A ideia do líder foi moldada pelo desejo de misturar misticismo, *sharia* e envolvimento na sociedade (BABOU, 2007, l. 1169).

Bamba era adepto de um “sufismo minimalista”, que associava esoterismo moderado e respeito aos rituais ortodoxos (BABOU, 2007, l. 1279). As particularidades do pensamento de Bamba fizeram com que ele fundasse a sua própria *tariqa*, após implantar a *tarhiyya* como método de estudo (BABOU, 2007, l. 1149). Assim, em 1887, fundou a aldeia de Touba, localizada a 193 km de Dakar, que se tornou local sagrado e de peregrinação para os murides.

Sua reputação de piedade e erudição atraiu para junto dele uma grande massa de discípulos. Essa comunidade, de base *wolof* (membros da aristocracia, antigos guerreiros, camponeses, descendentes das classes servis, antigos escravos), já no início dos anos 1890 contava com várias centenas de membros, na sua maioria implicados no cultivo, em grandes extensões, de amendoim (DIAS, 2007a, p. 2). Entre seus ensinamentos, Babou (2007, l. 1279) destaca uma fala de Bamba que descreve o que ele desejava dos seus discípulos: “The genuine Murid is the sincere disciple who loves his sheikh, submits to his service and gives hadiyya [offering, present, gift]”.⁴⁶

No entanto, a forte liderança de Bamba em relação ao seu grupo de seguidores,

⁴⁶ Tradução da autora: “O muride genuíno é o discípulo sincero que ama seu xeque, submete-se a seu serviço e oferece ofertas e presentes”.

chamou a atenção do poder colonial francês, que não estava de acordo com o proselitismo da confraria e a atitude pouco cooperante do seu líder com a administração da época. Assim, as relações entre Ahmadou Bamba e o poder se deterioraram nos anos seguintes, levando a administração colonial, que o acusava de subversão, a exilá-lo por duas vezes, a primeira no Gabão, entre 1895-1902, e a segunda na Mauritânia 1902-1907. Em seu retorno do exílio, ele viveu em residência vigiada, em Diourbel, até sua morte, em 1927 (KANE, 2010, p. 50).

Todas as provações pelas quais Bamba passou frente aos embates com a administração da colônia francesa aumentaram ainda mais a admiração de seus seguidores. E uma das heranças religiosas mais importantes deixadas pelo seu líder aos murides é o *Grand Magal* de Touba (Grande Festa-Celebração de Touba), que é a principal celebração muride. De acordo com Bava e Gueye (2001, p. 424), o *Grand Magal* é comemorado no dia 18 do mês de Safar do calendário muçulmano. O desenvolvimento desse evento e seus significados são característicos da evolução dos bens religiosos para a autoridade da irmandade e seus membros. A celebração é um pedido feito pelo próprio Cheikh Ahmadou Bamba aos seus discípulos, em comemoração ao aniversário de sua primeira partida para o exílio no Gabão.

Já que a administração colonial queria quebrar seu ímpeto e de sua irmandade, ele escolheu essa data especialmente pelo significado que deu às provações, que ele acabou chamando de “benefícios”. Ou seja, esses testes que lhe permitiram, de acordo com a lógica sufi, acessar as mais altas graças divinas. Ahmadou Bamba teria agradecido ao Senhor por este isolamento que o tirou dos homens e o aproximou Dele, de seus companheiros e anjos. Ele teria entrado em um pacto de lealdade com o profeta a fim de alcançar o estágio espiritual que desejava. Para isso, foi preciso se afastar de Touba, onde ele estava protegido pelo poder divino, para enfrentar o seu destino e passar por muitas dificuldades, o que contribuiu com sua busca espiritual (BAVA; GUEYE, 2001, p. 424).

O *Magal* de Touba, ao longo do tempo, foi transformado em um feriado religioso, em que ocorrem celebrações com diferentes práticas, como cantos de *khassidas*, recitação do Alcorão e orações, além de visitas a *marabus*, à mesquita, aos mausoléus e a outros lugares sagrados. É um momento de exaltação coletiva a que Bamba imbuí a história sagrada, memória, interesse individual e maravilha. Mais do que uma comemoração, é um ato global de capturar o poder sacral da irmandade muride por meio da *baraka*. Nesse dia, quase dois milhões de discípulos do Senegal e de todo o mundo visitam Touba (BAVA; GUEYE, 2001, p. 424).

Foto 4 - *Grand Magal* de Touba (Senegal)



Fonte: Reprodução Jumia Travel (2015)⁴⁷

De acordo com Kane (2011, p. 51), nas últimas décadas, surgiu no Senegal um movimento dentro do Muridismo chamado *Hizbou Tarqiya* (ou *Hizbou Tarqiyyah*), que foi criado por estudantes da *dahira*⁴⁸ (associação religiosa) muride da Universidade de Dakar durante o ano letivo de 1975-1976. Essa neoconfraria tornou-se uma das mais poderosas organizações de toda a África subsaariana. Em Touba, a organização possui uma sede fundada em 1981, em uma área de sete hectares de terra. Nesta área, chamada de *dahara*, há escolas modernas do jardim de infância ao ensino médio, uma grande mesquita e locais de encontro e formação, onde foi criado o Instituto de Estudos e Pesquisa sobre o Mouridismo, que, entre as atividades, organiza seminários sobre diferentes aspectos do Islã no Senegal (KANE, 2011, p. 51).

A *Hizbou Tarqiya* criou uma empresa geradora de renda, que possui supermercados, posto de gasolina, oficinas de carpintaria, de mecânica, de eletricidade etc., que fornecem toda a logística usada para construção de infraestruturas e funcionamento do movimento, que também atua em atividades pecuárias e na agricultura. O movimento tem uma importante atuação durante o *Grand Magal* de Touba, sendo que suas contribuições atingem dezenas de milhões de francos CFA (KANE, 2011, p. 52). Além dessas atividades econômicas, o

⁴⁷ Disponível em: <<https://travel.jumia.com/blog/fr/magal-touba-1640>>. Acesso em: 7 nov. 2016.

⁴⁸ As *dahiras* podem ser organizadas de acordo com a aldeia de origem ou de acordo com a categoria socioprofissional do muride, como, por exemplo, *dahira* de estudantes, de estivadores, de trabalhadores de uma determinada área (KANE, 2011, p. 51).

movimento recebe contribuições financeiras significativas de seus membros no Senegal e na diáspora.

A diáspora senegalesa e sua relação com o Muridismo têm sido foco de estudos de autores senegaleses, europeus e americanos, como Gueye (2010), Riccio (2006), Salzbrunn (2004), Salis e Navarra (2010). As redes da irmandade, para Salis e Navarra (2010, p. 11), foram uma ferramenta extremamente eficaz para orientar e apoiar a imigração, fornecendo recursos econômicos para a viagem, informações e conhecimento dos contextos de destino. Essas redes auxiliam o enfrentamento das dificuldades iniciais da estadia e o início das atividades econômicas, em especial o comércio de rua. Além disso, revelam-se fundamentais para a manutenção dos fortes laços de identidade coletiva, tanto dentro da comunidade imigrante quanto em relação ao país de origem: são frequentes as visitas de *marabus* aos seus discípulos espalhados por todo o mundo.

3 ETNOGRAFIA: DE ONDE PARTO E DE ONDE FALO

Qual é, afinal, esta magia do Etnógrafo pela qual ele é capaz de evocar o verdadeiro espírito dos nativos, a verdadeira imagem da vida tribal?” (MALINOWSKI, 1976, p. 21).

3.1 ETNOGRAFIA: APORTE DESTE ESTUDO PARA INTERPRETAR MIGRAÇÃO E RELIGIÃO

Para iniciar a discussão, pego aqui emprestado o questionamento de Bronislaw Malinowski (1976) da epígrafe deste capítulo para tentar entender os processos que envolvem a etnografia, “magia” que me seduziu durante os cerca de cinco anos em que estive envolvida com esta tese, desde seu projeto até a sua conclusão.

Para compreender, é preciso revisitar alguns ícones importantes que construíram o saber etnográfico, e que servem de inspiração. Malinowski (1976, p. 21), um dos fundadores da antropologia social, diz que “[...] o sucesso só pode ser obtido através de uma aplicação sistemática e paciente de um determinado número de regras de bom senso e de princípios científicos bem definidos e não através de qualquer atalho miraculoso que leve aos resultados desejados sem esforço ou problemas”. Nesse sentido, o autor dá pistas de que é preciso ir muito além do encantamento (quase inevitável quando nos envolvemos com o diferente).

Malinowski ultrapassou a barreira do determinismo biológico como influência sobre a cultura dos grupos sociais, percebendo a complexidade de toda e qualquer cultura. Suas experiências, no início do século XIX, na Austrália – primeiramente com o povo Mailu e, depois, com os nativos das Ilhas Trobriand – inauguraram o trabalho de campo e a observação participante.

Ao principiar esse método, Malinowski (1976) apontou três aspectos principais para o fazer etnográfico: a obediência a critérios científicos; a vivência efetiva com o grupo pesquisado; e o apreço por métodos especiais de coleta, manipulação e registro de dados. O autor defendia a objetividade no trato das informações, com vistas à obediência ao rigor científico. Também entendia ser fundamental viver um tempo considerável junto ao grupo pesquisado. “O mais importante é mantermo-nos afastados da companhia de outros homens brancos e num contacto o mais estreito possível com os nativos, o que só pode ser realmente conseguido acampando nas suas próprias povoações” (MALINOWSKI, 1976, p. 21).

Como ocorre em todas as áreas do conhecimento, apesar do reconhecimento aos seus feitos inéditos, os etnógrafos sucessores de Malinowski teceram críticas a seu trabalho, trazendo novas perspectivas para o fazer etnográfico. Tempos mais tarde, na década de 1970, Clifford Geertz (2008), afirmava que a etnografia teria que ser interpretativa, pois o papel do etnógrafo vai além da observação e do registro; sua função é interpretar. “Não são [...] as técnicas e os processos determinados que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa” (GEERTZ, 2008, p. 4). O autor inova a prática etnográfica, trazendo à luz o sentido das ações sociais compartilhadas pelos indivíduos e seus grupos sociais. Nessa perspectiva, o etnógrafo deve centrar-se no comportamento, mais precisamente na ação social. Geertz (2008, p. 4) sugere interpretar as culturas como um texto, como uma rica teia de significados construída pelos próprios homens.

Dessa forma, ao pegar emprestada a noção de *descrição densa* do filósofo britânico Gilbert Ryle, Geertz aponta a importância de se realizar uma interpretação livre de estruturas fechadas (GEERTZ, 2008, p. 4). Como exemplo dessa interpretação, traz, a partir de sua experiência etnográfica em uma aldeia de Bali, o exemplo da briga de galos, uma atividade pública, desempenhada somente por homens, relevante para aquele grupo social. Na interpretação do autor, a briga é uma alegoria de uma guerra “de eus simbólicos” (GEERTZ, 2008, p. 207), já que no evento os confrontos são entre os homens, não entre os galos.

A descrição densa da briga de galos feita por Geertz (2008, p. 189) aponta detalhes, por exemplo, da categorização dos galos (“pomposo”, “desesperado”, “avarento”), que, nada mais são do que a maneira como os homens categorizam e classificam uns aos outros. Para o autor, é papel do etnógrafo descobrir os significados atribuídos às suas práticas pelo ponto de vista dos nativos.

Assim, sob essa perspectiva, ao realizar minhas leituras sobre a cultura dos senegaleses, pretendi ir além dos fatos observados. Propus-me a ler nas entrelinhas, a contextualizar, a dialogar com a interpretação do próprio imigrante sobre sua cultura, sempre consciente de que a minha é uma interpretação de segunda e terceira mão, já que somente o nativo faz interpretações de primeira mão (GEERTZ, 2008, p. 11). Nesse sentido, a minha presença nunca passou despercebida nas atividades que participei junto aos senegaleses. No início, somente alguns, que falavam melhor o português, sabiam o propósito de eu estar ali, mas, mesmo assim, tive a percepção de que a confiança que fui conquistando aos poucos os deixava à vontade, fazendo com que se sentissem seguros em relação a mim. Eu sempre fui notada, é claro, ganhando alguns privilégios, como ter o café ou comida servidos por primeiro ou quando os melhores lugares para sentar em um evento eram reservados para mim.

Sobre a autoridade etnográfica, James Clifford (2002), um dos autores centrais no processo de desconstrução da etnografia clássica, faz uma interessante leitura a partir da análise do frontispício da obra *Argonautas do Pacífico Ocidental* de Malinowski (1976). O frontispício traz a foto intitulada “Um ato cerimonial do kula”, na qual aparece um colar de conchas sendo oferecido a um chefe trobriandês, num rito da troca, evento importante para a cultura melanésia. Atrás do homem que presenteia o colar, estão seis jovens, curvados em reverência. Um deles, porém, encontra-se olhando para a câmera. Clifford comenta sobre esse frontispício, destacando que toda fotografia revela uma presença – a do etnógrafo. Ou seja, toda etnografia revela um etnógrafo e sua autoridade: “Você está lá... porque eu estava lá” (CLIFFORD, 2002, p. 18). É importante destacar que, na visão do autor, essa autoridade diz respeito ao etnógrafo como autor legitimado no meio acadêmico ocidental, não, apenas, como alguém reconhecido pelos nativos.

As discussões de Clifford chamam a atenção para o momento de desintegração da autoridade etnográfica na Antropologia Social do século XX. Após fatos históricos, como a nova configuração do poder colonial a partir dos anos 1950, o Ocidente passou a não ser o único provedor de conhecimento antropológico, o que gerou uma “etnografia generalizada”, em que “[...] as pessoas interpretam os outros e a si mesmas” (CLIFFORD, 2002, p. 19). Isso revela não ser mais possível conceber a diversidade humana como culturas independentes, intocadas, reveladas por meio de binarismos.

Clifford problematiza a interpretação cultural, questionando como essas experiências se transformam em um relato escrito legítimo. Haveria uma versão adequada do “mundo do outro”? (CLIFFORD, 2002, p. 21). Da mesma maneira, também me questionei durante este estudo: “Como posso produzir uma versão adequada do mundo dos senegaleses, de sua cultura, de sua religião, dos seus cantos?”.

Nesse contexto, Clifford destaca que a etnografia está imersa na tradução da experiência na escrita, um processo complicado e subjetivo. Assim, a escrita encena, também, uma estratégia específica de autoridade (CLIFFORD, 2002, p. 21). Sob esse ponto de vista, o relato etnográfico revela a interpretação pessoal do etnógrafo frente a uma sequência de recortes e escolhas também pessoais.

As diversas horas de etnografia realizadas para a elaboração desta tese tiveram seu conteúdo descrito nos diários de campo, que revelaram os recortes que realizei mediante os meus filtros de importância, por meio da minha sensibilidade subjetiva. Esse conteúdo descritivo primário embasou novas reflexões e interpretações, que apontaram quais partes deveriam integrar a versão final do estudo.

Ligar um fenômeno a uma alegoria integra a interpretação pessoal do etnógrafo. Clifford observa que o etnógrafo, ao realizar uma tradução cultural, a transforma “numa ficção de participação e em seguida numa fusão metafórica de descrições culturais estrangeiras e nativas. Realiza-se, assim, a união subjetiva de análise abstrata com experiência concreta” (CLIFFORD, 2002, p. 33). Para o autor, a observação participante continua representando o principal distintivo da antropologia profissional, com uma complexa subjetividade rotineiramente reproduzida na escrita e leitura das etnografias. É uma fórmula entre o ir e vir do “interior” e do “exterior” dos acontecimentos: “de um lado, captando o sentido de ocorrência e gestos específicos, através da empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos” (CLIFFORD, 2002, p. 33).

Assim, o exercício envolvendo a abordagem dos dados do percurso etnográfico com os senegaleses murides tornou-se um ato cíclico, que partia da empatia e da sensibilidade envolvidas no trabalho de campo para momentos mais reflexivos e racionais fora da atividade de coleta. A alternância desse “ir e vir” proporcionava a retomada e o resgate de questões que ainda não tinham ficado claras, e, ainda, novas interpretações.

Clifford aponta a dialética entre a experiência e a interpretação da observação participante. “A autoridade experiencial está baseada numa ‘sensibilidade’ para o contexto do estrangeiro, uma espécie de conhecimento tácito acumulado, e um sentido agudo em relação ao estilo de um povo ou de um lugar” (CLIFFORD, 2002, p. 34-35).

Para o autor, “a experiência evoca uma presença participativa, um contato sensível com o mundo a ser compreendido, uma relação de afinidade emocional com o povo, uma concretude de percepção” (CLIFFORD, 2002, p. 38). Penso que esse contato sensível, concreto, ocorreu em todas as minhas vivências etnográficas junto aos interlocutores desta pesquisa.

Segundo Clifford (2002), autores de recentes trabalhos têm escolhido apresentar os processos discursivos da etnografia sob o ponto de vista do diálogo entre dois indivíduos. Nesse ponto de vista, os interlocutores negociam ativamente uma visão compartilhada da realidade, fazendo com que o etnógrafo construa sua interpretação do ponto de vista do informante (CLIFFORD, 2002, p. 45).

Essa reflexão traz à tona um problema permanente na etnografia, que envolve a discussão sobre quem é, afinal, o autor das anotações de campo do etnógrafo? Como as múltiplas presenças devem ser manifestas? Sob essa ótica, Clifford traz Bakhtin e suas teorias sobre o romance polifônico, para discutir a multiplicidade de vozes do discurso etnográfico. Conforme Bakhtin (1981, p. 2-3), nesse sentido, as personagens não são reprodutoras do

pensamento do autor, mas tornam-se donas do próprio discurso, com suas próprias visões de mundo. As vozes das personagens possuem independência excepcional na estrutura da obra, gerando uma polifonia que produz diferentes efeitos de sentido e representações de ideologias.

Em relação à autoria desta tese, reconheço que a escrevi a várias mãos, em conjunto com todos os que de alguma forma contribuíram com informações e interpretações, por meio de conversas durante o trabalho de campo ou via entrevistas agendadas. É preciso que eu destaque o papel fundamental de um imigrante: Cheikh Mbacke Gueye, o Cher – 29 anos, que desde o primeiro *Magal de Touba*, em dezembro de 2013, esteve comigo nos trabalhos de campo. Foram horas e horas de conversas sobre o Muridismo, sobre *khassida* e sobre a cultura senegalesa como um todo. Ele sempre foi o primeiro a me informar sobre a data dos eventos, a fazer convites, sendo presente também na realização de traduções que necessitei. Na verdade, tornou-se um amigo que, entre outras atividades, tive o privilégio de ter como guia durante a minha viagem ao Senegal no mês de março de 2017.

Entre outros imigrantes que participaram desta pesquisa, destaco ainda Abdoulat Ndiaye, o Bili, 30 anos, já mencionado no capítulo 1 – que é presidente da Associação dos Senegaleses de Caxias do Sul e que possui um empreendimento de envio de remessas de dinheiro junto a uma loja de roupas –; e Demba Sokhna, 30 anos, que, atualmente, tem um salão de corte de cabelos e é professor de francês; Babacar Gning, 34 anos, que também possui um empreendimento de envio de remessas de dinheiro para o exterior; e Fadel Dia, 41 anos, professor de língua portuguesa em escola pública em Diourbel, no Senegal, que também foi meu guia durante a minha permanência no País. A escolha por esses interlocutores se deu pelo maior contato com esses imigrantes, especialmente pelo bom domínio que eles possuem da língua portuguesa.

Foto 5 - Junto ao imigrante Cher, principal interlocutor da tese, em momento de refeição na *dahira* em Caxias do Sul



Fonte: Arquivo Foto da autora (2016)

Sobre as trocas com os interlocutores, ressalta-se a importância da antropologia dialógica, cujo principal expoente é antropólogo norte-americano Dennis Tedlock (1987), que a propõe como fundamental na atuação etnográfica. Para o autor, o trabalho etnográfico necessita do diálogo como uma modalidade privilegiada de expressão da intersubjetividade humana. É preciso distanciar-se da etnografia em tom de monólogo – tanto da fala do nativo quanto da fala do antropólogo – e confessional do isolamento do gabinete. “O diálogo é um processo que continua e, por si só, indica processo e mudança” (TEDLOCK, 1985, p. 185).

Tedlock (1985) acredita que a pesquisa de campo nas ciências sociais deva envolver um mundo de conhecimentos, intenções, conceitos culturais, valores e padrões de comportamento compartilhados pelo grupo analisado. Compreende a intersubjetividade, que não pode ser entendida exceto por intermédio do diálogo que possibilita a criação de uma ponte entre diferentes contextos culturais. “O diálogo antropológico cria um mundo, ou a compreensão das ‘diferenças entre’ dois mundos” (TEDLOCK, 1987, p. 184). O autor afirma que negligenciar a importância do diálogo – como ocorria na antropologia clássica em busca da objetividade –, é impossibilitar a pesquisa antropológica.

Existe um espaço entre o nativo/grupo social em estudo e o antropólogo, e esse espaço é intersubjetivo. “Perceber esses espaços, por meio da invocação da dimensão social da linguagem (ou da dimensão linguística da sociedade), significa levantar a questão do diálogo, e a questão do diálogo, forçosamente, estende-se de modo a incluir o observador em potencial” (TEDLOCK, 1985, p. 199-200).

Percebi que, principalmente na segunda metade deste estudo, o diálogo com os

interlocutores foi fundamental. A minha convivência com os imigrantes senegaleses sempre ocorreu no sentido de alcançar profundidade nas informações, numa constante via de mão dupla entre as partes. No período inicial e intermediário deste estudo, houve muita prática de observação participante, aliada a conversas informais e entrevistas abertas de cunho exploratório, o que gerou uma significativa carga de conhecimento sobre aspectos da cultura senegalesa geral e sobre as características do Muridismo. No entanto, na última metade do percurso, mais especificamente no segundo semestre de 2016, foram realizadas entrevistas em Caxias do Sul, marcadas individualmente e realizadas, sem pressa, no ambiente de trabalho dos interlocutores.

Pude perceber diferentes visões sobre alguns aspectos chave desta pesquisa, como, por exemplo, a herança familiar religiosa, a maneira como a religião foi inserida na infância desses imigrantes e o aprendizado do Alcorão e dos cantos religiosos. E essas conversas não foram estanques, pois, a cada diálogo, fui criando novas conexões. Além disso, durante a viagem ao Senegal, principalmente devido ao curto período de tempo que permaneci no País, o diálogo, especificamente nas entrevistas, esteve sempre presente, mesmo que com ajuda de tradução. Cabe aqui destacar o papel dos meus interlocutores enquanto tradutores, não medindo esforços para que eu compreendesse os discursos quando eu não dominava o idioma. Aqui no Brasil, as conversas e entrevistas com outros murides que não falavam bem o português deram-se em diversas oportunidades, principalmente em traduções do *wolof* para o português. No Senegal, esse papel foi ainda mais importante, já que meu domínio maior de fala é o inglês e o italiano. Assim, conversas em *wolof*, principalmente, e francês foram intermediadas pelos interlocutores Cher e Fadel.

Além dos aspectos clássicos sobre a etnografia até aqui apresentados, por meio de autores importantes como Malinowski (1976), Geertz (2008), Clifford (2002) e Tedlock (1985), também aponto, na sequência deste capítulo, características de outras metodologias complementares utilizadas neste estudo, como a netnografia e a fotoetnografia.

3.1.1 Netnografia: migração e religião no ambiente virtual

No decorrer desta pesquisa, a interação com os sujeitos envolvidos no trabalho de campo também ocorreu no ambiente virtual. Inicialmente, havia a dúvida de como lidar, por exemplo, com convites para amizade no *Facebook*, no sentido de preservar a minha vida pessoal. O critério para aceitar esses pedidos foi praticamente o mesmo que eu já utilizava para outras solicitações que não de imigrantes: conhecer, de preferência, pessoalmente e

manter um mínimo de interesse no relacionamento.

Lógico que o interesse maior em relação aos imigrantes era de conhecer melhor a sua cultura, como vivem aqui no Brasil, e, ainda, como manifestam suas crenças também virtualmente. Pesquisadores relataram a intensa participação dos imigrantes senegaleses nas redes sociais virtuais (BONDAZ, 2013; GUEYE, 2003; BRIGNOL, 2015; BRIGNOL; COSTA, 2016), e, especificamente, como se apropriam desse ambiente para manifestar e multiplicar a devoção muride (DIAZ, 2017), evidenciando ser rico esse ambiente para o entendimento de aspectos envolvidos neste estudo.

Assim, passei a aceitar convites de amizades de imigrantes com os quais eu tivera contato presencial em eventos religiosos ou que me haviam sido apresentados em outros lugares. Ainda, comecei a seguir diversas páginas ligadas a associações de imigrantes, entre outras com finalidades semelhantes. Dessa forma, pude conhecer mais sobre os costumes dos imigrantes, sobre seus relacionamentos afetivos e familiares, o que faziam fora do trabalho, além, claro, de manifestações ligadas às suas crenças.

Por exemplo, na época do *Grand Magal* de Touba ou de outras festas religiosas, as manifestações no *Facebook*⁴⁹ aumentam consideravelmente. Em 2017, quando a festa estava se aproximando, praticamente todos os imigrantes senegaleses da minha rede haviam postado na foto de perfil o tema do evento.

Imagem 1 - Perfil no Facebook modificado para o Magal de Touba



Fonte: Reprodução Facebook (2017)

⁴⁹⁴⁹ Falo aqui *Facebook* como a principal rede social virtual observada desde o início do percurso desta pesquisa. Atualmente, também ocorre interação virtual por meio do *Instagram*, porém, ainda de forma tímida.

Além dessa interação proporcionada pelo acompanhamento das postagens, tanto minha em relação aos imigrantes quanto deles em relação às minhas manifestações, a ferramenta *Messenger* também começou a ser utilizada para conversas acerca de dúvidas minhas, sobre questões pontuais que iam surgindo principalmente durante leituras teóricas, como de tradução de expressões em *wolof* e explicação de termos ou fatos históricos que faltam àqueles que não fazem parte da cultura estudada.

Nesse sentido, até pela rapidez e agilidade que a ferramenta apresenta, alguns contatos foram feitos via *Messenger*, e, em menor frequência, também via aplicativo *WhatsApp*. No entanto, todas as vezes em que isso ocorreu, os envolvidos estiveram cientes dos propósitos da conversa, até porque os imigrantes contatados foram os principais interlocutores deste estudo.

Na dissertação de mestrado, conforme apontado na introdução desta tese, eu já havia me servido do ambiente virtual para a prática da etnografia. Na época, foi o ambiente virtual o cenário do qual foi extraído o recorte do *corpus* de estudo – os *blogs* de brasileiros residentes na Itália –, sendo a netnografia um aporte com o qual me senti confortável durante a coleta de dados.

A etnografia virtual ou netnografia é amplamente aceita pela comunidade acadêmico-científica, pois os procedimentos metodológicos preconizados são baseados na etnografia convencional. O termo netnografia é um neologismo (*netnography* = *net* + *ethnography*) para o uso do método etnográfico na internet. O precursor desta metodologia foi o pesquisador canadense Robert Kozinets, que iniciou os estudos sobre netnografia ainda na década de 1980, em pesquisas envolvendo estudos sobre marketing. O autor descreveu que tanto o trabalho de campo como a descrição textual devem ser metodologicamente conduzidos pelas tradições e técnicas da antropologia cultural (KOZINETTS, 1998).

Kozinets (2014) afirma que a coleta e análise de dados na pesquisa etnográfica em ambiente virtual envolvem três tipos de dados: a) dados arquivais: cópia de conteúdo disponibilizado virtualmente em que o pesquisador não esteja diretamente envolvido; b) dados extraídos: obtidos por meio de interação com os membros envolvidos, como por meio de entrevistas em bate-papos e mensagens instantâneas; e c) dados de notas de campo: notas de campo observacionais e reflexivas, experienciadas pelo pesquisador.

Nesta pesquisa, esses três tipos de dados foram utilizados, sempre com o registro no caderno de campo físico do que foi realizado. Na verdade, os dados coletados virtualmente foram utilizados de maneira a complementar o trabalho de campo da etnografia convencional.

3.1.2 Fotoetnografia: migração e religião em imagens

Desde o início do trabalho de campo, primeiramente para o projeto de pesquisa, e posteriormente para esta tese, o uso da câmara fotográfica e ou registro fotográfico via celular ou *tablet* foi presente em quase todos os momentos. A isso se liga, inclusive, a ideia inicial de muitos imigrantes de que o meu papel era de um registro jornalístico.

De fato, é inegável a influência que a minha formação na graduação em jornalismo tem sobre esta pesquisa, inclusive, pela razoável facilidade em manusear equipamentos para a captação de imagens. No início, quando me deparei com os novos cenários de diferentes cores e formas sobressalientes, talvez o cunho jornalístico quisesse falar mais alto, já que aquilo era muito recente para mim e para a cidade de Caxias do Sul. No entanto, essa curiosidade foi sendo ponderada pelo entendimento de tudo o que é preciso ter presente no trabalho etnográfico.

O casamento da descrição etnográfica e uso de imagens de campo é amplamente presente nos estudos antropológicos, sendo a antropologia visual um dos principais ramos da antropologia social. Desde meados do século XIX, quando surgiram a fotografia e o cinema, a antropologia visual passou a ter relevante papel na descrição etnográfica (ACHUTTI, 1997; 2004).

Esta tese apresenta 66 fotos, a maioria registrada por mim. A fotografia foi ganhando relevância com o passar do trabalho de campo, incitando reflexões sobre sua importância para este estudo. Assim, foi possível entender que a fotoetnografia foi um dos braços metodológicos relevantes para esta pesquisa⁵⁰.

O termo fotoetnografia ganhou destaque no Brasil com os estudos de Achutti (1997), pioneiro no uso desta palavra. O autor aponta que a utilização de fotos em estudos antropológicos decorre dos estudos posteriores à corrente Evolucionista. O trabalho externo aos gabinetes, com informações de missionários e viajantes, passou a contar com a fotografia como importante registro do trabalho de campo. Ele cita o trabalho de Malinowski, da Escola Inglesa, e Margaret Mead e Gregory Bateson, da Escola Americana: “Mead e Bateson nos deixaram a ideia de que os materiais visuais, fotografias por exemplo, antes de serem cópias da realidade, são ‘textos’, afirmações e interpretações sobre o real” (ACHUTTI, 1997, p. 25).

Achutti (1997, p. 14) defende o uso da fotografia no sentido de uma abordagem

⁵⁰ Um estudo puramente fotoetnográfico possui algumas ressalvas apontadas por Achutti, como o fato de que as fotografias “[...] devem ser objeto de construções sob forma de sequências e de associações de imagens, tendo por objetivo treinar o leitor a praticar outras associações para nelas encontrar uma significação” (ACHUTTI, 2004, p. 117). Não é o caso desta tese, em que as fotos são complementos das descrições e não o contrário.

descritiva, de uma narrativa imagética, que preserva o dado ao mesmo tempo em que converge para o leitor uma informação cultural, de construção de traços identitários sobre o grupo estudado. “A partir do uso da fotografia, associada às técnicas antropológicas, [...] busco pensar e desenvolver a própria antropologia visual como uma linguagem e um olhar, capaz de, no processo de conhecer, nos dar dados” (ACHUTTI, 1997, p. 12-13).

O autor afirma que para utilizar a fotografia na etnografia, além da imersão do pesquisador, é necessário o domínio técnico da área no uso dos equipamentos. Combinar diferentes saberes no trabalho de campo requer habilidade e disposição por parte do pesquisador, já que com a fotoetnografia, o pesquisador não produz uma mera ilustração, mas constrói a própria narrativa por meio do imagético. Assim, “[...] fotografar não é apenas refletir a realidade, é também reflexionar sobre ela e nela refletir-se” (ACHUTTI, 2004, p. 71).

Nesse sentido, procurei fazer da fotografia uma descrição e interpretação do que presenciei no trabalho de campo, envolvendo “a materialização de um olhar”, o “discurso de um olhar” (ACHUTTI, 2004, p. 111) sobre os aspectos que julguei importantes serem aqui demonstrados, tentando reproduzir, ao leitor, uma aproximação das minhas vivências com os sujeitos desta pesquisa.

Destaco, sobre essa perspectiva, a exposição fotográfica que realizei com base nas imagens feitas durante a viagem ao Senegal, que, além de questões religiosas também retrata paisagens e outros aspectos culturais do País. O objetivo era guardar as fotos para a tese, porém, depois da repercussão de uma reportagem (Anexo 1) que escrevi após a viagem sobre o Senegal para o principal jornal local, o Jornal Pioneiro (ROSSA, 2017), recebi o convite do então presidente da Câmara Municipal de Vereadores de Caxias do Sul, vereador Felipe Gremelmaier, para realizar uma exposição no local.

A minha amiga Marcia Marchetto⁵¹, médica e fotógrafa, já havia sinalizado para que eu fizesse uma exposição, ao ver uma postagem que fiz de algumas fotos da viagem ao Senegal no *Facebook* enquanto eu ainda estava lá. Assim, com seu apoio com a edição e curadoria, é que foi realizada a exposição “Senegal, Cores e Cultura”, que teve lançamento no dia 20 de junho de 2017 na Câmara de Vereadores de Caxias do Sul, dentro da programação da Semana de Caxias do Sul.

A noite da inauguração foi bastante especial. Cuidamos para que, mesmo simples,

⁵¹ Marcia Marchetto é autora da exposição “A fé que conduz: do Senegal a Caxias do Sul”, lançada no Museu Municipal de Caxias do Sul, em abril de 2016, que retrata práticas murides de senegaleses de Caxias do Sul e do Rio Grande do Sul. Eu auxiliei a Marcia na divulgação da exposição e produzi o texto que contextualizou o material, falando, em linhas gerais, sobre imigração senegalesa em Caxias do Sul e muridismo.

fosse um evento marcante, com coquetel com *binhè* e café Touba⁵². Participaram integrantes do Sabar África, grupo de percussionistas e cantores do Senegal, e estiveram presentes representantes da imprensa, familiares, amigos e políticos da cidade.

Foto 6 - Parte da exposição fotográfica “Senegal, Cores e Cultura”



Fonte: Marcia Marchetto (2017)

Foto 7- Detalhe da exposição fotográfica “Senegal, Cores e Cultura”



Fonte: Marcia Marchetto (2017)

⁵² Citarei as características do café Touba na sequência deste capítulo.

Houve ampla cobertura da mídia local e estadual, com divulgação, por exemplo, na capa do *Jornal Pioneiro* e página inteira no caderno Sete Dias (20 de junho de 2017); além da contracapa do Segundo Caderno do *Jornal Zero Hora* (dia 16 de junho de 2017).

Imagem 2 - Divulgação da exposição fotográfica “Senegal, Cores e Cultura” nos jornais Zero Hora e Pioneiro



Fonte: Reprodução jornais *Zero Hora* e *Pioneiro* (2017)

Eu não imaginava que a exposição pudesse ter tanto engajamento de mídia e, também, nas redes sociais. Foi um grande impacto positivo, fazendo com que a minha imagem ficasse mais ainda ligada à comunidade senegalesa de Caxias do Sul.

Além da Câmara de Vereadores, a exposição já circulou por outros lugares: parte dos quadros estiveram no Museu Municipal de Caxias do Sul, integrando a exposição "Le Visage de l'Afrique", a convite do expositor, o artista senegalês Ousmane Mathurin Ndiaye (julho de 2017); no XIII Congresso Gaúcho de Psiquiatria (16 a 20 de agosto de 2017), entre cujas discussões estiveram temas envolvendo a psiquiatria e assuntos contemporâneos como as migrações internacionais; e na biblioteca da Faculdade Murialdo, em Caxias do Sul, durante Semana da Consciência Negra (20 a 24 de novembro de 2017).

3.2 PARA ALÉM DA ETNOGRAFIA

O envolvimento etnográfico com a comunidade muride em Caxias do Sul acabou gerando, de forma natural, uma ligação minha com diferentes causas envolvendo o cenário migratório na cidade. Aos eventos e atividades religiosos somaram-se uma série de outras atuações ao longo do tempo. Junto com o professor orientador, identificamos ser necessário incluir na tese uma reflexão sobre esses aspectos. A ligação construída com os imigrantes, aos poucos, começou a ecoar dentro e fora do ambiente acadêmico, com diferentes ações, como o convite para ministrar palestras e participar de entrevistas para veículos de comunicação; recepção de pesquisadores do Brasil e do exterior para intermediações; além da minha atuação como voluntária e militante da causa migrante.

Durante esse tempo, minhas qualificações como jornalista fizeram com que, naturalmente, eu “emprestasse” o meu conhecimento profissional para a divulgação, como voluntária, de assuntos relacionados aos imigrantes senegaleses.

Colegas da imprensa começaram a me procurar para colher informações sobre as atividades dos senegaleses em Caxias, e os imigrantes começaram a solicitar o meu auxílio na divulgação de suas ações. Assim, passei a produzir fotos e *releases* sobre os eventos religiosos e culturais dos imigrantes, além da divulgação de atividades individuais.

Eu diria, na linguagem jornalística, que questões que envolvem os imigrantes senegaleses são “fáceis de vender” para a mídia, que, penso, esteja ainda envolta em uma leitura do “exótico” frente a esses imigrantes. E esse retorno nos jornais, programas de TV e de rádio traz imensa satisfação aos envolvidos, além de gratidão em relação a mim. Para eles, aparecer na mídia significa reforçar elementos positivos da imigração junto à comunidade caxiense, à comunidade migrante e aos amigos e familiares que ficaram no Senegal.

Diante das primeiras solicitações do meu trabalho jornalístico para divulgação das atividades dos senegaleses, fiquei um pouco receosa, pois temia que houvesse confusão em relação ao entendimento da proposta da minha pesquisa. No entanto, com o tempo, percebi que todos os envolvidos – eu, enquanto pesquisadora, os senegaleses e a imprensa – eram beneficiados. Percebi que a minha imagem de pesquisadora diante dos imigrantes foi se reforçando cada vez mais com a convivência.

Além de eventos religiosos, realizei algumas divulgações de ações individuais, como o lançamento de exposições do artista plástico Ousmane Mathurim e mostra fotográfica envolvendo como modelo o senegalês Demba Sokhna.

Eu interpreto esse meu envolvimento “jornalístico” como integrante da atuação

etnográfica, como forma de proximidade e estreitamento de laços. É inegável, ainda, a postura política que desenvolvi em relação à defesa dos direitos dos imigrantes, principalmente os senegaleses, o que percebi, também, ser comum a outros pesquisadores brasileiros sobre a temática.

De forma mais intensa, também me ocupo com a divulgação de assuntos do Coletivo Ser Legal⁵³, liderado pelo imigrante senegalês Cher, que tem como objetivo desenvolver ações que auxiliem os imigrantes e diminuam o preconceito em relação a eles. No Coletivo, estou envolvida em diversas atividades, como a participação em palestras em diferentes instituições, organização de campanhas de doações para imigrantes, realização de almoço com culinária senegalesa, além da mediação de aulas de português para imigrantes, atividade que ocorre com professores voluntários também integrantes do Coletivo, na Faculdade Murialdo, onde trabalho. Fiz a mediação entre o Coletivo e a Instituição, que recebe, todas as segundas-feiras e quartas-feiras, turmas de imigrantes, principalmente senegaleses e haitianos.

Foto 8 - Almoço do Coletivo Ser Legal



Fonte: Acervo da autora (2016)

Preciso dizer, no entanto, que essa minha exposição frente aos imigrantes senegaleses, a grande maioria jovem e do sexo masculino, causou curiosidade da parte deles em relação a minha pessoa enquanto mulher: “Você é casada? Mora com seus pais? Onde está o seu

⁵³ Ver página no Facebook: <<https://www.facebook.com/Senegal-Ser-Neg%C3%A3o-Ser-Legal-758150887628188/?ref=ts&fref=ts>>.

marido?”, eram indagações constantes.⁵⁴

Por eu ser uma etnógrafa mulher, sempre procurei manter alguns cuidados especiais. Na *dahira* ou nos eventos religiosos, por exemplo, quando era preciso me aproximar dos cantores – e quando o espaço era mais reservado para eles – sempre cobria a cabeça com um lenço. Também buscava usar roupas que não chamassem a atenção, além de calçados baixos. Quando cumprimentava um senegalês que não conhecia, nos eventos religiosos, utilizava um aperto de mão. Ao menos em duas oportunidades, precisei, com serenidade e educação, reforçar o meu papel de pesquisadora, pois houve interesse afetivo por parte de imigrantes. Mas nada considerado grave, que pudesse comprometer a continuidade da minha relação com esses mesmos imigrantes dentro das atividades de pesquisa.

Depois de cinco anos deste percurso etnográfico, posso dizer que ganhei confiança da comunidade de imigrantes. “A *Juliana já é senegalesa*”, dizem. E um dos momentos mais marcantes do trabalho de campo realizado até aqui foi o acompanhamento da despedida do corpo do senegalês Cheikh Tidiane, imigrante assassinado em Caxias do Sul, no dia 26 de fevereiro de 2016. Esse acontecimento foi algo muito impactante para a comunidade senegalesa na cidade. Devido aos rituais religiosos e sepultamento do corpo de um muride precisar ser feito, preferencialmente, junto à família no Senegal, o corpo foi transportado para lá. Antes da viagem, porém, no dia 20 de março de 2016, houve um momento muito intenso, quando os senegaleses receberam o carro fúnebre na praça Dante Alighieri, no centro da cidade. O caixão foi exposto por cerca de 10 minutos, quando foram entoados cantos e feitas orações. Foi impossível eu não me emocionar, colocando-me no lugar daqueles imigrantes. Os seus abraços, olhares e agradecimentos demonstravam o quanto eles deram importância à minha participação naquele ato.

⁵⁴ A cultura do islamismo no Senegal, como em todo país muçulmano, reflete, também, no papel da mulher na sociedade. Atualmente, percebe-se maior abertura, mas é perceptível que a maioria das mulheres no País ainda se dedique prioritariamente a funções domésticas e a maternidade.

Imagem 3 - Despedida, na praça Dante Alighieri, do corpo de senegalês



Fonte: Reprodução Jornal Pioneiro (2016)

Penso que a conquista de grande confiança mútua seja um dos pontos mais positivos do percurso etnográfico construído. Acredito que isso favoreceu a maior naturalidade no agir dos imigrantes, o que impediu que eu realizasse um relato com um viés monológico, utilizando-me de um termo de Clifford (2002, p. 44).

Penso que o sentimento de gratidão faça parte da cultura senegalesa de maneira bastante acentuada em comparação à nossa cultura. Muitas vezes chego a ficar sem graça diante das demonstrações de agradecimento, como ocorreu no evento *Teranga* no Brasil (festa cultural organizada por senegaleses em 23 de junho de 2016) e durante a exposição “Le Visage de l’Afrique” (em agosto de 2017), de Ousmane Mathurnin, no Museu Municipal de Caxias do Sul, quando o artista homenageou quatro mulheres que auxiliam a comunidade senegalesa na cidade.

Foto 8 - Grupo que recebeu homenagem e certificado pela atuação junto aos imigrantes senegaleses, durante o evento Teranga no Brasil



Fonte: Acervo da autora (2016)

Foto 9 - Homenagem prestada pelo artista Ousmane Mathurnin durante sua exposição “Le Visage de l’Afrique”



Fonte: Acervo da autora (2017)

No dia desta homenagem do artista Ousmane Mathurnin, recebi a notícia de que eu seria a madrinha de um casal de gêmeos, filhos dos senegaleses Khady e Oumar. Confesso que foi um choque duplo: um pela surpresa do fato; e outro, porque a menina se chamaria Juliana, assim como eu. Entre as causas do convite está o fato de que Khady passou por um problema de saúde durante a gestação, e eu acabei a acompanhando ao hospital. Mesmo sem

maior intimidade, recebi o convite, assim como Renan Gimenez Azevedo, outro voluntário do Coletivo Ser Legal, de quem também foi copiado o nome do menino gêmeo.

Foto 10 - Afilhados Juliana e Renan, gêmeos filhos de senegaleses



Fonte: Acervo da autora (2017)

Um episódio bastante significativo foi a visita da embaixadora do Senegal no Brasil, Sra. Fatoumata Binetou Rassoul Correa, à Faculdade Murialdo, por meio da minha intermediação junto ao Bili. A embaixadora, ao visitar a cidade para interlocuções principalmente com o poder público, foi até a Instituição conhecer o projeto de língua portuguesa para imigrantes, além de outras ações desenvolvidas pela Faculdade.

Foto 11 - Visita da embaixadora do Senegal à Faculdade Murialdo



Fonte: Arquivo pessoal (2017)

Essas vivências, entre tantas outras, como os projetos de pesquisa envolvendo iniciação científica que desenvolvo na Faculdade Murialdo sobre diferentes aspectos da temática migratória, integram a gama de ações que permeiam o meu envolvimento com os imigrantes, fato que eu entendo ser positivo para o fazer etnográfico, já que me insere no meio estudado com certa propriedade e maior confiança por parte dos imigrantes.

3.3 ETNOGRAFIA LOCAL: MIGRAÇÃO E RELIGIÃO EM CAXIAS DO SUL

Início a descrição das minhas experiências de campo com a comunidade senegalesa em Caxias do Sul relatando o meu primeiro contato com um evento religioso muride. Após a primeira entrevista realizada com o Bili, fui convidada por ele a participar da principal festa religiosa dos senegaleses: o *Grand Magal* de Touba, que naquele ano, 2013, ocorreu no dia 22 de dezembro de 2013⁵⁵.

Ao chegar ao salão da igreja católica do bairro Cidade Nova, fui acolhida de forma muito simpática por vários senegaleses. Vi aquelas mesas grandes dispostas no salão, forradas com papel, como ocorre nas festas comunitárias das igrejas na região da Serra Gaúcha. Logo perguntei por Bili, que, quando me avistou, veio sorridente me recepcionar. Habituada aos

⁵⁵ A festa não tem um dia fixo no calendário ocidental, pois é regida pelo calendário lunar.

costumes locais, perguntei: “Onde compro o ingresso?” Ele não entendeu muito bem, e eu me expliquei melhor. Com seu português de imigrante há pouco tempo chegado, Bili me explicou que aquele era um dia de festa, que todos ali eram bem-vindos, que o objetivo era comer bastante e ficar feliz, e que não era preciso pagar por isso. Falou que não importava o número de pessoas que chegassem, pois todas seriam bem servidas.

Por um instante, senti vergonha por ter falado daquela forma. Eu era uma caxiense sendo *caxiense*, ou seja, estava imbuída pelo meu *habitus* (BOURDIEU, 2009), pelo princípio de que para receber algo (comida, principalmente) era preciso pagar. Estava vivendo a minha “fábula de contato”, revelando a minha ignorância etnográfica, como sinaliza Clifford (2002, p. 42). Essa situação serviu como um choque, que despertou para que eu me livrasse de certas amarras e dissolvesse alguns de meus conceitos internos.

Passado esse embate, relaxei e comecei a vivenciar tudo aquilo: a novidade das cores, sons e línguas (*wolof*, árabe, francês, português). Não demorou para eu perceber que estava tendo a oportunidade de vivenciar algo relevante na vida daqueles imigrantes, que até então eu não conhecia. Afinal, o *Grand Magal* de Touba é a festa religiosa mais importante para os murides.

Logo que cheguei, por volta das 10 horas da manhã, ganhei *binhè* (bolinho doce frito) e café típico senegalês (condimentado com especiarias como *djar*, uma semente moída de uma árvore de mesmo nome do Senegal). Os senegaleses estavam identificados com camisetas do evento, com funções aparentemente pré-definidas (como “segurança”, “cozinha”). Alguns brasileiros, assim como o padre pároco da igreja, estavam auxiliando nas tarefas. A movimentação era grande, afinal, em breve se iniciaria o almoço festivo. Enquanto isso, mais alguns brasileiros chegavam, sendo recebidos com muita simpatia. A maior parte dos presentes era de senegaleses, que estavam especialmente vestidos para a ocasião: alguns com túnicas e outros com roupas muito coloridas (por meio das quais, posteriormente, aprendi a identificar como diferentes segmentos dentro da religião, como *Hizbou Tarqiya* e *Baye Fall*)⁵⁶.

Sentada no banco de madeira, bem à frente da parte principal do salão, iniciei uma observação mais atenta. Após um tempo, comecei a circular e fazer algumas fotos. Alguns senegaleses liam em silêncio folhas impressas em árabe. Outros estavam sentados em círculo, cantando também em árabe. Esse canto era algo fora do comum: em algumas partes o volume tornava-se altíssimo, com timbres que se misturavam. Eis meu primeiro contato com as

⁵⁶ Sobre esses segmentos, será tratado na sequência.

khassidas.

No local, tinha um *Datashow* instalado, com imagens da mesma festa ocorrendo em várias partes do mundo, sendo transmitidas em tempo real. Em todas elas apareciam muitos senegaleses, em algumas, milhares. Muitos dos imigrantes presentes no salão também contribuíam com a difusão de informações *online* sobre o evento, por meio da execução de fotos e vídeos feitos com seus *smartphones* e *tablets*. Essas evidências demonstravam que eu estava participando de algo que envolvia senegaleses no mundo todo.

Foto 12 - Senegaleses registrando o *Magal* de Touba de 2013 com seus dispositivos móveis



Fonte: Foto da autora (2013)

O almoço foi farto: churrasco, batatinha frita, salada de maionese, salada verde, tomate, pão e cebola frita em fatias com condimentos (particularmente, um dos meus pratos senegaleses preferidos). Para beber, água e suco (eu acabara de descobrir que eles não bebiam alcoólicos). Quando eu já estava satisfeita, trouxeram um novo prato, dessa vez, típico senegalês: o *tchiebu djan* (arroz com legumes e peixe). Um prato cheio para cada pessoa. Consegui comer pouco, pois já estava satisfeita, mas apreciei o sabor apesar da pimenta acentuada.

Após o almoço, os cantos continuaram, intercalando-se exhibições em grupo e individuais. Os que cantavam sozinhos, também o faziam com muita veemência, até suavam. E alguns senegaleses iam ao encontro do cantor e entregavam dinheiro.

Mais para o fim da tarde, e do evento, uma forma particular de manifestação musical

me surpreendeu: um grupo começou a cantar, andando em círculo, sendo um senegalês atrás do outro, caminhando no ritmo do canto (até então, os cantos eram todos realizados sentados, pelos grupos, com exceção dos que cantavam sozinhos). Integraram-se ao grupo alguns percursionistas. Muita energia estava circulando ali, uma espécie de frenesi. Tanto que alguns deles entraram em transe, caindo no chão e se debatendo: “*esse é muita emoção, por isso faz assim*” (DIÁRIO DE CAMPO, 22 dez. 2013, Bili). Nesses momentos, outros murides cuidavam dessas pessoas, acalmando-as e molhando seus rostos.

Observações semelhantes sobre a primeira vez de um etnógrafo em um evento como o *Magal de Touba* apresentou DANG (2013), sobre sua vivência com os murides da Filadélfia, Estados Unidos. Em comum, além da descrição das roupas, da comida, do café, a percepção de algo encantador: “In the middle of that sparsely filled banquet room, eight men sat barefoot in a circle on the floor around open hymnbooks, exuberantly and loudly singing religious poetry in Arabic, their voices in volume and richness suggesting more performances than were actually there⁵⁷” (DANG, 2013, p. 70).

Ao *Grand Magal* de Touba de 2013, seguiram-se uma série de eventos religiosos aos quais fui convidada e sempre bem-vinda. Além de ter frequentado a *dahira* de Caxias do Sul, participei do *Grand Magal* de Touba, anualmente, até 2017 (completando cinco edições); de duas edições de *Journè Khassida* (jornada destinada às *khassidas*, em 2015 em Porto Alegre e em 2016 em Caxias do Sul); visita de *marabus* à cidade, entre outras atividades religiosas.

⁵⁷ Tradução da autora: “No meio daquela sala de banquete, excessivamente cheia, oito homens sentavam-se descalços num círculo ao redor de livros abertos, cantando exuberantemente e em voz alta a poesia religiosa em árabe. Suas vozes apresentavam volume e riqueza sugerindo mais performance do que efetivamente ocorria lá.”

Foto 13 - *Magal de Touba* 2013 em Caxias do Sul⁵⁸



Fonte: Foto da autora (2013)

Foto 14 - *Magal de Touba* 2014 em Caxias do Sul⁵⁹



Fonte: Foto da autora (2014)

⁵⁸ Realizado no dia 02 de dezembro de 2013, no Salão da Igreja do Bairro Cidade Nova, em Caxias do Sul.

⁵⁹ Realizado no dia 11 de dezembro de 2014, na sede da União das Associações de Moradores de Bairro (UAB) de Caxias do Sul.

Foto 15 - *Magal de Toubá* 2015 em Caxias do Sul⁶⁰



Fonte: Foto da autora (2015)

Foto 16 - *Magal de Toubá* 2016 em Caxias do Sul⁶¹



Fonte: Foto da autora (2016)

⁶⁰ Realizado no dia 11 de dezembro de 2015, no Salão da Igreja Santa Catarina.

⁶¹ Realizado no dia 19 de novembro de 2016, no Salão da Igreja de São Pelegrino.

Foto 17 - Magal de Touba 2017 em Caxias do Sul⁶²



Fonte: Foto da autora (2017)

Em todos os eventos do *Magal* de Touba que participei, a lógica de funcionamento foi sempre a mesma: uma celebração que vai da manhã ao início da noite, com café, lanches, farto almoço, momentos do *salāt*, e, de maneira quase ininterrupta, a entoação de cantos religiosos em grupo e individualmente. Muitos murides trabalharam em diversos setores, previamente organizados, como recepção, cozinha e limpeza.

Os imigrantes fazem questão da grande participação de brasileiros no *Magal* de Touba para a popularização da sua crença, para que as pessoas possam entender a magnitude do evento. No caso dos gestores de empresas que empregam murides, é importante que eles liberem seus funcionários neste dia, caso a data caia em um dia da semana. Assim, além da hospitalidade característica dos imigrantes, esse é um momento em que se procura difundir a sua cultura religiosa em todos os âmbitos de convivência dos senegaleses.

A *dahira* é um local de grande importância para os imigrantes. Funciona em modelo de associação, de cujos murides recebe contribuição financeira mensal. Em Caxias do Sul, a *dahira* denominada *Nourou Narayni*⁶³ teve sua primeira instalação, em 2014, no bairro Floresta, a cerca de quatro quilômetros do centro da cidade. Posteriormente mudou-se para o centro de Caxias do Sul e agora se encontra no bairro Cruzeiro. Nas *dahiras* são realizados

⁶² Realizado no dia 8 de novembro de 2017, no Salão da Igreja Santa Catarina.

⁶³ *Nourou Narayni* significa “a luz dos dois mundos, ou seja, a terra e o céu” (DIÁRIO DE CAMPO, 10 nov. 2016, Cher).

encontros semanais, principalmente aos domingos à tarde, quando são feitas as práticas religiosas como a recitação de cantos.

Foto 18 - Primeira *dahira* em Caxias do Sul, no bairro Floresta



Fonte: Foto da autora (2014)

Foto 19 - *Dahira*, no bairro centro, em Caxias do Sul



Fonte: Foto da autora (2016)

Também há o hábito dos murides imigrantes realizarem a *dahira* em locais públicos, como é mais comum na cidade na Praça Dante Alighieri, no centro, em frente à catedral diocesana. Essa prática revela o desejo de os senegaleses mostrarem a sua fé para os moradores de Caxias do Sul, buscando maior integração por meio do compartilhamento de

suas práticas religiosas.

Foto 20 - *Dahira* em espaço público, na praça central de Caxias do Sul



Fonte: Foto da autora (2017)

A primeira visita de um *marabu* que acompanhei foi a de Serigne Khalil Mbacke, em 11 de maio de 2014. Quando me aproximei do local, o ginásio de esportes Vascão (que fica em um bairro vizinho ao centro da cidade), já pude perceber o clima de ansiedade que estavam vivendo os imigrantes à espera de seu líder. No meio da quadra esportiva, estavam dispostas centenas de cadeiras, que, aos poucos, foram todas ocupadas. Quando o líder adentrou o local, foi preciso que algumas pessoas fizessem contenção para que ele pudesse passar e ocupar o seu lugar reservado, pois todos queriam tocar no *marabu*. Após a fala do líder e orações, uma fila enorme se formou para o momento da benção individual.

Foto 21 - Ginásio esportivo lotado para a visita do líder Serigne Khalil Mbacke



Fonte: Foto da autora (2014)

Foto 22 - Visita do *marabu* Serigne Khalil Mbacke (de branco, ao centro)



Fonte: Foto da autora (2014)

Uma das mais importantes visitas de *marabus* ocorreu no dia 14 de março de 2015, no auditório do Colégio São José – que esteve lotado, com a participação de mais de 500 imigrantes senegaleses –, quando esteve na cidade Serigne Mame Mor Mbacké, referência política, religiosa e acadêmica. O líder religioso é membro do Conselho Superior para Assuntos Islâmicos no Egito desde 1997 e tem atuado em conferências internacionais, além

de organizar a cada ano a celebração do *Grand Magal* de Touba, também conhecida como *Bamba Day*, nos Estados Unidos, Itália, Espanha, França e mais recentemente no Brasil.⁶⁴

Foto 23 - Visita do *marabu* Serigne Mame Mor Mbacké (de branco)



Fonte: Foto da autora (2015)

Foto 24 - Atuação como mestre de cerimônias em recepção de líder religioso do Senegal Serigne Mame Mor Mbacké



Fonte: Acervo da autora (2015)

⁶⁴ Informações retiradas de *release* construído por mim, com informações repassadas pelos imigrantes, e distribuído à imprensa local.

Nesse dia, fui convidada a ser mestre de cerimônias junto ao Demba, e foi-me presenteado, pelos membros organizadores, um vestido senegalês. Demba falava o protocolo em *wolof* e eu falava em português. Com essa oportunidade, acompanhei de perto o rigor e o cuidado com que eles prepararam o evento, escolhendo cuidadosamente quem iria ou não se pronunciar.

Quando ocorre a visita de um *marabu*, é comum *dahiras* de outros lugares que não a que organiza a vinda participarem do evento. Foi o caso da visita realizada, novamente, do *marabu* Serigne Mame Mor Mbacke, à cidade de Passo Fundo, no dia 3 de abril de 2016. Na oportunidade, a *dahira* de Caxias do Sul organizou a ida de dois ônibus para lá, viagem a que participei durante todo o dia, com saída às 6 horas da manhã e retorno já na madrugada do outro dia. Foi o dia inteiro dedicado a orações, cantos e, no final, um encontro com o líder. Nesse dia também foram realizadas três conversões (ou reversões⁶⁵) para o Muridismo, de uma mulher que frequentava a *dahira* em Caxias do Sul, uma mulher da Argentina e um jovem de Porto Alegre.

Foto 25 - Conversão para o Muridismo em Passo Fundo



Fonte: Foto da autora (2016)

⁶⁵ Conforme Roald (2004), não haveria “conversão”, mas “reversão”, já que para o islamismo todos nascem mulçumanos.

Na conversão das mulheres houve grande apreciação, mas nada comparado ao momento da conversão do jovem de Porto Alegre, quando houve muita comoção por parte dos participantes murides. Teve, inclusive um senegalês que entrou em transe. O rapaz convertido recebeu muitas doações, como relógio, dinheiro, roupas (alguns tiravam a do próprio corpo), e até um celular foi arremessado ao palco.

Sobre esse aspecto, é importante que se destaque a ética econômica envolvida nas práticas religiosas murides. Conforme afirma Bava (2003), há um elo espiritual (*baraka*) e material que une os fiéis a seus líderes, sendo um princípio fundador da existência da confraria, como em muitas irmandades sufis. No cenário migratório, ao deixar seu “território santo” para o “mundo”, os murides renegociam poderes e influências. Por meio da mobilidade espacial, observa-se uma mutação do *ethos* da moralidade do trabalho, com origem ainda na comunidade do amendoim na era colonial (construção fortemente ideológica), em um espírito empreendedor, com o ímpeto de atuação em vários territórios e em várias afiliações, dominando uma nova cultura de mobilidade e de rede.

Diante de toda essa experiência etnográfica junto aos murides, foi possível perceber uma distinção entre diferentes alas na religião, já sinalizada em publicação anterior (ROSSA, 2017), porém agora com a apresentação de alguns acréscimos e pequenas correções. Em Rossa (2017) categorizei *Hizbou Tarqiya* como sinônimo do que aqui chamo de ortodoxos. No entanto, posteriormente me foi explicado que alguns murides *Baye Fall*, estudiosos dos preceitos murides, também podem integrar essa neoconfraria.

De acordo com a descendência familiar, pelo lado paterno, tem-se a definição de qual líder o muride vai seguir. Ou seja, disso vai depender se o muride seguirá uma ala mais ortodoxa, se será *Baye Fall* ou se seguirá na religião sem maiores demonstrações definidoras de uma dessas partes⁶⁶.

Levando-se em conta as características dos *marabus* vistas no capítulo anterior, de que carregam consigo o *baraka* do fundador do Muridismo Cheikh Amadou Bamba, é possível entender o grau de devoção que os discípulos apresentam.

Por meio das práticas religiosas observadas, nitidamente identifiquei dois grupos distintos dentro do Muridismo, inclusive pela maneira como se vestem: um mais ortodoxo e outro denominado *Baye Fall*. Gostaria de deixar claro que essa distinção de nomenclatura que aqui apresento em relação a “ortodoxos” foi criada por mim para fins de uma descrição didática. Porém, ambos os segmentos definem-se murides. Há os *Baye Fall* e os

⁶⁶ Funciona como em outras religiões, em que a pessoa é batizada, mas não necessariamente é praticante.

“simplesmente murides”, como vários senegaleses já me explicaram. No entanto, alguns murides que não são *Baye Fall* identificam-se como *Hizbou Tarqiya*, a neoconfraria descrita no capítulo 2.

Os mais ortodoxos utilizam uma veste comprida, larga e de manga longa, no estilo túnica, de cor uniforme, denominada *bayelahat*. Por baixo dessa túnica, os murides usam calça, geralmente feita com o mesmo tecido. Na parte superior frontal da túnica é inserido um bordado bastante elaborado. O tecido quase sempre é nobre, como a seda. Os murides dessa ala costumam utilizar uma bolsa chamada *makhtoum*, feita artesanalmente em couro trabalhado, no formato de caixa, que serve como guarda-utensílios e, também, para guardar miniaturas de textos sagrados. É tradicional, ainda, o uso de uma touca de lã e de mantas (ROSSA, 2017, p. 300).

Foto 26 - Murides com vestes tradicionais



Fonte: Foto da autora (2016)

Já os *Baye Fall* vestem-se com roupas bastante coloridas e vibrantes, compostas de uma parte superior no estilo bata ou camiseta, e de uma calça, ambas as partes, geralmente, no

mesmo tecido, chamadas de *ndiakhass*. Comumente, a calça é no estilo saruel, com o fundo mais baixo. No pescoço, utilizam colares de madeira trazidos do Senegal, cujos pingentes são fotos de líderes religiosos. Há também a grande ocorrência de murides pertencentes a esta ala que utilizam o cabelo no estilo rastafári (ROSSA, 2017, p. 301).

Foto 27 - Muride Baye Fall



Fonte: Foto da autora (2016)

Tais características estéticas distintas refletem (ou integram) a maneira como os murides expressam sua fé. Existem comportamentos díspares⁶⁷ que não cabem a esta tese apresentar, pois, além da sua complexidade, não é seu escopo. Mesmo assim, no subcapítulo 3.4, quando relato a etnografia no Senegal, entro um pouco mais na descrição desse segmento, que tem como raiz o líder Cheikh Ibrahima Fall⁶⁸, um contemporâneo de Cheikh Ahmadou Bamba, considerado seu primeiro discípulo.

Esses dois segmentos apresentam formas diferentes de louvores por meio dos cantos.

⁶⁷ Por exemplo, muitos *Baye Fall* não cumprem à risca a *sharia*.

⁶⁸ Sobre Cheikh Ibrahima Fall ver Pezeril (2008). No futuro, tenho a pretensão de desenvolver um estudo mais aprofundado sobre o tema.

Conforme apresento com maior propriedade no capítulo 4, os murides mais ortodoxos entoam as *khassidas*, poemas escritos por Cheikh Ahmadou Bamba. Já os *Baye Fall* possuem uma forma específica de canto, o *zikrl*, que é a repetição exaustiva da frase *La illallaillahlah* (só existe um único Deus). O canto é, geralmente, realizado em grupo e em círculo, todos integrantes de pé, um bem próximo ao outro. Os cantos do segmento *Baye Fall* podem ser acompanhados de instrumentos musicais de percussão.⁶⁹

De fato, são muitas as particularidades que integram as práticas murides. Durante o percurso etnográfico, diversos questionamentos surgiram, sendo que muito do que compreendi sobre a religiosidade dos imigrantes foi construído graças à viagem ao Senegal, onde pude vivenciar, mesmo que brevemente, falas, imagens, lugares e pessoas que ajudaram a compor o embasamento deste estudo.

3.4 ETNOGRAFIA NO SENEGAL: TRAVESSIAS E ENTENDIMENTOS

*“Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento,
numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa,
vendo a lancha ou o barco que o trouxe
afastar-se no mar e desaparecer de vista.
Tendo encontrado um lugar para morar no
alojamento de algum homem branco – negociante ou missionário –
você nada tem a fazer a não ser iniciar imediatamente
seu trabalho etnográfico” (MALINOWSKI, 1976, p. 23)*

Imagine-se o leitor sozinho, por volta da meia noite, aguardando na sala de espera do aeroporto de Lisboa, em Portugal, pelo voo para o Senegal. Naquele momento, o mundo africano começava a se abrir para mim. Ao aguardar a entrada na aeronave, eu percebia a mistura do francês e o *wolof*, o colorido das vestimentas que marcavam a nacionalidade daqueles passageiros e, no ambiente, um clima diferente da maioria das viagens internacionais que eu já havia feito. Parecia transbordar uma ansiedade generalizada maior do que aquela que se instala nos turistas triviais. Ali, emergia uma visível vontade de voltar pra casa, daquelas que invadem quando se fica muito tempo longe da terra natal e daqueles que se quer bem. Afinal, a maioria dos senegaleses não “está no mundo” a passeio. Viajar em busca de

⁶⁹ Sobre características dos cantos *Baye Fall* (no cenário de imigração senegalesa no Brasil), ver Romero (2017).

trabalho para o consequente auxílio no sustento da família requer sacrifício. E para isso é preciso coragem.

Imagine-se o leitor sozinho, aguardando a passagem pela alfândega do aeroporto internacional Léopold Sédar Senghor, em Dakar. Eram cerca de 2 horas da madrugada do dia 14 de março de 2017 quando o avião aterrisou. Eu e o agente federal, em um francês misturado com inglês, nos entendemos após eu mostrar meus contatos na tela do celular. O carimbo no passaporte deu-me certo alívio, mas, naquele momento, apesar de estar a poucos minutos distante do encontro com o meu guia no Senegal, senti-me sozinha e com um pouco de medo de tudo que estava por vir.

Segui as recomendações do meu anfitrião: caminhar até a saída sem falar com ninguém até encontrá-lo (não é permitido o ingresso de acompanhantes na parte interna do aeroporto). Essa recomendação se deu devido à forte insistência de vários senegaleses que ficam por ali, que oferecem troca de dinheiro, serviço de táxi etc. Fiquei um pouco assustada com tanta gente falando comigo. E diante de um corredor de jovens senegaleses que insistiam com suas ofertas de negócios, baixei a cabeça e não olhei para os lados. Aquilo parecia um túnel, e eu estava em uma travessia, afastando-me da ocidentalidade.

Riobaldo, personagem de Guimarães Rosa em *Grande Sertão Veredas* (1994, p. 86), disse que “o real não está no início nem no fim, ele se mostra pra gente é no meio da travessia”. Aquela divisão parecia marcar a passagem de dois mundos para mim. O senso de realidade daquela passagem fez verter o que a viagem estava significando: conhecer de fato o País de onde vinha tanta gente com quem conversei e convivi nos últimos anos.

Essa travessia vinha sendo construída há um bom tempo. Com o desenvolvimento desta tese, foi crescendo a curiosidade em saber como seria a vida dos senegaleses em seu País, que fazia com que expressassem sua fé de forma tão significativa no Brasil. Na verdade, percebi como uma necessidade para este estudo, que ganhava, com o passar do tempo, o incentivo dos imigrantes: “*Você tem que ver lá no Senegal!*”.

A ideia passou a tomar forma, e, aos poucos, realizei o planejamento da viagem. No início, pensei que teria mais facilidade e liberdade de circulação dentro do País, mas fui verificando que seria muito importante a ajuda de guias por lá. Ao contrário da experiência de Malinowski (1976) no litoral sul da Nova Guiné, que se viu sozinho a desbravar o mundo dos nativos, eu pude contar com o auxílio de dois senegaleses, Cher e Fadel. E mais: fluentes em língua portuguesa, extremamente religiosos e com influências que facilitaram a minha inserção no universo muride no Senegal.

A data da viagem se deu em combinação com os dias de férias de Cher no Senegal.

Sem ele e Fadel eu pouco ou nada teria avançado na pesquisa de campo, até porque foram somente 11 dias de permanência no País e até eu começar a criar os vínculos necessários, levaria muito tempo, inclusive pelo meu papel de mulher ocidental não muçulmana.

Esse papel de mulher não muçulmana gerou, durante a preparação para a viagem, discussões com os meus anfitriões sobre a vestimenta que eu deveria utilizar por lá. Assim, fui atrás de vestidos compridos, lenços e calçados baixos e confortáveis. Ao mesmo tempo em que essa preparação me animava, também trazia certo receio em pensar como eu deveria me relacionar com os homens lá, até porque, diante de um cenário predominantemente masculino, eu estaria sozinha.

Cher viajou ao Senegal dez dias antes de mim. Enviei a ele uma remessa de dinheiro que havíamos pensado ser suficiente para os meus gastos no País. Esse valor foi enviado via transferência pelo serviço oferecido em Caxias do Sul pelo senegalês Babacar Gning.

Antes mesmo de colocar o pé para fora do aeroporto avistei Cher, o que me trouxe alívio e segurança. Ele estava acompanhado de um amigo, ambos vestidos com túnicas religiosas, e com um grande sorriso no rosto. Partimos, com o carro que alugamos, para o centro da cidade. No caminho não consegui ver muita coisa devido à escuridão. Mas Cher foi me sinalizando alguns pontos, como a embaixada do Senegal e onde ele e sua família tiveram uma casa no passado.

Na primeira noite, fiquei instalada num quarto com banheiro em um prédio no centro de Dakar, que é também um ponto comercial chamado Sandaga. Depois, descobri que nesse prédio moravam várias pessoas vindas do interior e que trabalhavam na capital. A realidade é que não há emprego para o jovem do interior do País, e a alternativa que resta para a maioria é buscar alguma renda no comércio de Dakar.

Quando acordei, coloquei um vestido comprido até os pés (que havia comprado no Brasil), como imaginei ser mais adequado. Ao encontrar Cher, perguntei se a roupa estava de acordo, ao que respondeu afirmativamente. Fazia muito sol, e paramos numa “banquinha” para comprar um chapéu de palha típico, chamado *tengade*. Senti-me um pouco estranha, sem saber se estava de acordo com as vestimentas do local, apesar de Cher sinalizar que eu estava bem vestida.

Foto 28 - Primeiro dia no Senegal, conhecendo um *Baye Fall* (centro) junto ao anfitrião Cher



Fonte: Acervo da autora (2017)

Durante o caminho, percebi o quanto era colorido aquele lugar. Passavam uns micro-ônibus antigos e amarelos, que também são símbolos da capital. Nosso café da manhã foi num estabelecimento já conhecido por Cher. Era na parte dos fundos de uma espécie de conjunto de casas. Ali tomei o café da manhã senegalês, que, com o passar dos dias, percebi que era mais ou menos o mesmo de sempre: café Touba acompanhado de pão tipo baguete, com recheios que variam entre omelete, feijão, macarrão, atum etc. Os recheios são bem condimentados e com bastante pimenta, geralmente de dois tipos. Aprendi a verificar o que ia menos quantidade ou não tinha pimenta antes de pedir o meu pão nos dias seguintes da viagem.

Após darmos umas voltas por Sandaga, partimos com o carro alugado para Diourbel,

distante 145 km de Dakar, a caminho de Touba, onde combinamos de encontrar Fadel. Levamos uma das irmãs de Cher de carona, que estava na capital na casa de parentes. Até que Fadel saísse do seu trabalho, almoçamos *yassa* (prato a base de arroz, cebola e frango) em um restaurante.

Foi um momento especial encontrar Fadel, pois ficamos cerca de dois meses conversando via Messenger. Ele sempre esteve muito disposto a me ajudar e estava ansioso pela minha chegada ao País. Penso que o que mais influenciou nesse interesse foi o fato de eu, uma brasileira não muçulmana, me interessar pelo Muridismo.

Após nos encontrarmos no restaurante, Fadel nos levou até alguns amigos que já sabiam que íamos visitar os lugares sagrados de Diourbel. Sem pensar, eu os cumprimentei com um aperto de mão (a Fadel havia cumprimentado com um abraço, afinal já nos falávamos há um bom tempo e foi algo que ocorreu naturalmente). No entanto, ele falou baixinho: “*Você não deve cumprimentar os homens*” (DIÁRIO DE CAMPO, 15 mar. 2017). Aí comecei a compreender melhor o comportamento que eu como mulher deveria ter perante os homens no Senegal, principalmente os mais religiosos ou que estavam em locais religiosos. Além do zelo na hora de cumprimentar os homens, também cuidava para manter a cabeça sempre coberta.

Fadel nos levou ao bairro de Diourbel chamado Mame Cheikh Ibra Fall, um local muito sagrado para o murides, pois foi a primeira localidade onde Cheikh Ibra Fall passou. Esse bairro conta com um complexo de construções, que contemplam uma mesquita e vários lugares utilizados para fins religiosos. Existe ali uma parte toda murada onde se encontram os templos em que estão sepultados Cheikh Ibrahima Fall e Cheikh Amadou Bamba.

Em Diourbel, conhecemos Serigne Malick Fall, que nos contou sobre a história do local, e nos guiou até onde está sepultado Cheikh Ibrahima Fall. Antes do mausoléu, conhecemos uma espécie de museu, com objetos de Cheikh Amadou Bamba. Quando chegamos ao local, o líder Malick entoou o canto típico dos *Baye Fall*, sozinho lá dentro, com a porta fechada. Ele cantava com muita energia, chegando ao nível de grito, externando forte emoção. Ficamos aguardando do lado de fora. Era notável a emoção de Cher e Fadel, que ficaram com os olhos marejados. Após alguns minutos de canto, ele nos permitiu o ingresso e nos explicou o que havia no museu: basicamente roupas e utensílios Cheikh Amadou Bamba. O fato do líder tem entoado o canto antes de entrarmos no local teve, para mim, o significado de permissão para a entrada, mostrando-me o quanto era sagrado.

Depois disso, nos foi permitido entrar no mausoléu de Cheikh Ibrahima Fall, um local em formato quadrado, com uma estreita parte de azulejos ao redor, tendo areia na parte do meio, onde está enterrado o líder. A mim não foi permitido pisar nessa areia, mas me foi

permitido ingressar e passar algum tempo lá, onde havia um agradável perfume, e tudo era muito limpo.

Essa primeira experiência em local sagrado no Senegal fez com que eu, mais uma vez, entendesse o papel de autoridade (CLIFFORD, 2002) que eu estava representando frente aos murides. Durante essa experiência, eles diziam que não era a qualquer pessoa que essa permissão era dada, ainda mais eu, uma mulher e não muçulmana.

Foto 29 - Mausoléu de Cheikh Ibrahima Fall



Fonte: Foto da autora (2017)

Após passarmos cerca de três horas em Diourbel, partimos para Touba, distante 50 km dali. Nossa primeira parada em Touba foi na casa do pai do Cher, uma residência de dois andares bastante ampla, onde ele vive com a sua última esposa. Já era escuro quando chegamos à casa da mãe de Cher, não muito distante do centro de Touba, onde fui muito bem recebida por ela, suas irmãs e sobrinhos. O jantar estava pronto (frango, cebola, batata frita, legumes e pão), e comemos eu, Cher e uma de suas irmãs em uma grande travessa disposta sobre uma toalha no chão. Pegamos os alimentos com as mãos. Apenas uma vez eu tinha comido assim num evento na *dahara* em Caxias do Sul, mas somente uma prova, e não uma refeição inteira.

Após o jantar, Cher disse que, para eu ficar mais à vontade, havia reservado hospedagem para mim na casa de um líder religioso “*muito querido*”, chamado Serigne Bara Mbacke, um dos sobrinhos-neto de Cheikh Amadou Bamba. Essa casa era um pouco afastada do centro de Touba. Saímos da rodovia principal da cidade e entramos em uma estrada de areia, sem iluminação. Alguns quilômetros depois, avistamos luzes, sendo a principal, de uma

mesquita. Ao redor dela, com certa distância, estavam cinco grandes casas, propriedade dos irmãos homens de Serigne Bara Mbacke. Ele nos recebeu muito bem. Sua casa é muito bem decorada, espaçosa, e eu fiquei em um quarto com ar condicionado e banheiro. O quarto do Cher era parecido, mas não tinha ar condicionado, mas ventilador.

Quando deitei a cabeça no travesseiro, muito cansada, tive ainda mais consciência da importância que esse trabalho de campo tinha para mim, mas não só: também para quem estava me acolhendo.

O segundo dia no Senegal (15 de março de 2017) foi um dos mais intensos da viagem, pois as atividades começaram por volta das 8 horas da manhã e se estenderam até as 23 horas da noite. Ao acordar, coloquei um vestido comprido. O *marabu* era tão amigável, que eu não sabia se usava ou não véu, mas acabei usando. Foi o próprio líder que preparou o café da manhã: entre outras coisas, havia café, chá, pão, maionese. Ele ainda pediu desculpas por não nos atender melhor, e explicou que, como ele não fica muito nessa residência, não mantém alguém fixo para auxiliar nas atividades da casa.

Serigne Bara Mbacke conhece bem o Brasil, onde tem negócios; inclusive conhece pessoalmente Caxias do Sul. Durante o café, conversamos sobre várias coisas, principalmente alguns questionamentos meus sobre religião, sendo tudo traduzido do *wolof* ao português por Cher.

O *marabu* me contou sobre como ocorreu o encontro de Cheikh Ibrahima Fall e Cheikh Amadou Bamba, como eles conviviam, sobre a servidão do primeiro pelo segundo. Descreveu semelhantemente fatos que todos murides contam com orgulho. Ele relatou que Bamba escrevia muito, mas era seu avô o responsável por dar o acabamento final nos textos, inserindo a acentuação e realizando a revisão final. “*Eram de uma família muito culta, em que estudo e trabalho eram muito importantes*” (DIÁRIO DE CAMPO, 15 mar. 2017, Serigne Bara Mbacke). Esse relato confirma a importância da escrita para os líderes, bem como para toda a comunidade muride.

Depois dessa conversa, eu e Cher nos dirigimos de carro até a *dahara* Abdou Dieng, em Touba, onde nos esperava o professor de mesmo nome.⁷⁰ Visitamos a escola, onde realizei uma entrevista com o professor, que foi traduzida do *wolof* para o português por Cher. Quando terminei, o professor pediu se ele também podia me entrevistar. Ele me questionou o que eu achei da visita, por que havia escolhido esse tema de pesquisa e, curiosamente, o que eu achava que o mundo estava precisando na atualidade. Fui pega de surpresa, e respondi que

⁷⁰ Ver capítulo 4.

a visita estava fazendo revelações importantes para meus estudos; contei sobre a imigração em Caxias do Sul; e sobre o que o mundo precisava, falei algo como “maior igualdade e necessidade de diálogo entre os povos”. Essa conversa foi registrada em vídeo, por celular, pelo filho do professor.

A minha presença também despertou curiosidade. E eu tenho consciência disso, pois receber a visita de alguém do Brasil no Senegal não é algo comum, e alguém interessado em estudar o Muridismo e as *khassidas*, menos ainda. Assim, como em outras experiências e trocas no trabalho de campo no Senegal, criaram-se várias oportunidades de diálogo e construção intersubjetiva (CLIFFORD, 2002).

Depois da visita à *dahara*, fomos almoçar na casa da mãe do Cher, que cozinhou *domodá* (bolinho de peixe, arroz, legumes, molho e farinha). O irmão de Cher, Serigne Mbacke Gueye, almoçou junto conosco. A refeição suscitou uma conversa sobre a novidade, pra mim, de comer em um mesmo prato. “*Comer junto significa aprender a compartilhar. Não que não tenha pratos. Para as crianças também é importante, porque aprendem a compartilhar*” (DIÁRIO DE CAMPO, 15 mar. 2017, Cher). Além disso, para mim, essa experiência também representou proximidade e intimidade.

À tarde, conheci o trabalho de Serigne Mbacke Gueye, irmão do Cher. Ele possui um pequeno negócio de venda de *khassidas* e outros artigos religiosos, junto à residência da mãe, com o ingresso pela esquina do terreno. Cher explicou que Serigne Mbacke Gueye foi para o segundo nível da escola corânica, aprendendo primeiramente o Alcorão e depois o árabe. Ele também executa o trabalho de escrita de trechos do Alcorão ou de *khassida* por encomendas. Cher fala com orgulho de seu irmão: “*A escrita dele é muito bonita. Ele é um dos melhores do Senegal*” (DIÁRIO DE CAMPO, 15 mar. 2017, Cher).

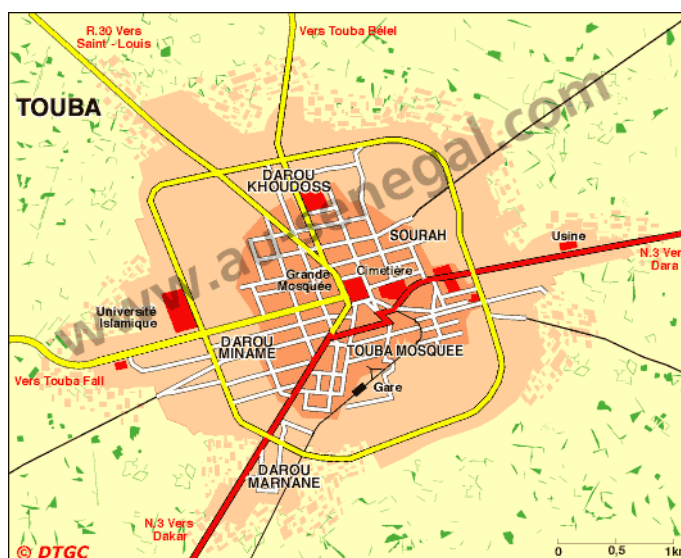
Foto 30 - Detalhe da escrita de textos religiosos por Serigne Mbacke Gueye



Fonte: Foto da autora (2017)

Depois de passarmos um tempo acompanhando Serigne Mbacke Gueye, dirigimo-nos até o centro da cidade, com o objetivo principal de visitar a biblioteca, que fica ao lado da grande mesquita de Touba. Cher me explicou que todas as ruas de Touba levam até a mesquita (imagem abaixo), simbolizando que todos devem seguir o caminho da oração, da religião.

Imagem 4 - Mapa de Touba com a mesquita ao centro



Fonte: Conexão Emancipacionista (2015)⁷¹

⁷¹ Disponível em: <<http://aurelioschmitt.blogspot.com.br/2015/07/touba-o-estrondoso-crescimento-de-uma.html>>.

A quadra que compreende a mesquita e a biblioteca é sagrada para os murides. Assim, não é possível caminhar com os pés calçados nessa delimitação. Quando chegamos ali o sol estava muito quente, e, conseqüentemente o chão, impedindo que andássemos descansos até entrarmos na biblioteca. Como alternativa, existe uma meia especial de couro – com a qual é possível transitar em lugares sagrados –, que compramos em frente à mesquita em uma pequena loja de artigos religiosos (essa meia eu já havia visto os murides utilizarem em eventos religiosos no Brasil).

Foto 31 - Meia especial para circular em lugares sagrados



Fonte: Foto da autora (2017)

Esse episódio da meia destaca o cuidado dos murides com os detalhes, demonstrando o profundo respeito por tudo o que é religioso. E eu, nesse cenário, incorporando vestimentas e comportamentos adequados ao ambiente, ganhava também a confiança dos meus interlocutores.

Devidamente vestida, com véu na cabeça e meia especial no pés, ingressei com Cher na biblioteca Sheikhul Khadim, conhecida também como “Daaray Kamil”, que ocupa um grande prédio à esquerda da mesquita. O local foi inaugurado em 1977 por Serigne Abdoul Ahad Mbacke (terceiro califa do Muridismo, entre 1968 e 1989), cujo sepulcro ocupa o centro do prédio. Cher estava ansioso, pois mesmo sendo bastante religioso e já tendo vivido em Touba nunca tinha estado na biblioteca.

Foto 32 - Biblioteca Daaray Kamil, em Touba



Fonte: Foto da autora (2017)

Após Cher explicar os motivos da minha visita aos atendentes do local, fomos guiados pelo curador da biblioteca Serigne Malick Diattara, que nos levou a conhecer as cinco salas principais do local, que contém mais de 60 mil obras. Cada uma dessas salas possui uma função.

A sala 1 guarda exemplares do Alcorão escritos à mão e impressos, do Senegal e proveniente de outros países, totalizando mais de 43 mil obras. Desses exemplares, vários foram manuscritos nas *daharas* e dados de presente aos califas. Nesse ambiente, ainda encontram-se objetos que pertenceram a Serigne Touba, tidos como relíquias. Há uma pequena sala envidraçada, em que é possível ver esses objetos pelo lado de fora. A Cher foi permitido entrar no local e eu fui autorizada a ficar na porta, que ficou aberta para eu conseguir ver melhor. Entre os objetos, estão duas camas pertencentes a Bamba. Sobre elas, estão diversos exemplares de Alcorão, todos envoltos em capas protetoras enfeitadas.⁷²

Na sala 2 estão as *khassidas* escritas por Cheikh Ahmadou Bamba e alguns testemunhos de escritores e poetas senegaleses e mauritanos sobre o fundador do Muridismo.⁷³ Na sala 3, há obras de cultura geral, em árabe e várias outras línguas, além de história do islamismo e biografias dos grandes estudiosos muçulmanos do Senegal e da África negra. A sala 4 guarda a genealogia de Bamba e história de seus filhos e discípulos. E a sala 5 é reservada para o trabalho de pesquisa dos visitantes.

⁷² Ver capítulo 4.

⁷³ Ver capítulo 4.

Na saída da biblioteca, o nosso guia presenteou a mim e ao Cher com um exemplar de Alcorão para cada um, muito bonitos, com capa dura e o título escrito em dourado. No entanto, não pude pegar e nem ficar com o livro, porque não sou muçulmana, assim, segundo eles, não posso tocá-lo.

Quando finalizamos nossa estada na biblioteca, aproximava-se o último horário de oração na mesquita, às 18 horas. E, finalmente, eu conheceria o interior do templo. Cher e eu íamos entrar no local por uma das portas laterais, mas um segurança não me permitiu. Então, Cher disse para eu entrar por uma porta nos fundos da mesquita, que depois ele iria ao meu encontro. No entanto, outro segurança fez sinal negativo com as mãos, para eu não me aproximar mais, e veio me questionar o que eu estava fazendo ali. Era um francês difícil de entender. Eu comecei a explicar em inglês sobre a minha pesquisa quando ele perguntou, também em inglês, se eu era cristã. Respondi afirmativamente, e, então, ele disse que eu devia ficar do lado de fora.

Foto 33 - Mesquita em Touba



Fonte: Foto da autora (2017)

Cher veio me encontrar, eu expliquei o que havia acontecido. Ele tentou convencer o segurança, que continuou dizendo que eu não era muçulmana, então não podia entrar. Assim, demos a volta na mesquita para tentar entrar pelo outro lado. Cher combinou comigo que diria que eu era muçulmana, e que eu não precisava falar mais nada.

Outro segurança nos abordou, perguntando para o Cher se eu era muçulmana. Com a afirmação positiva, o segurança me deixou entrar, dizendo que eu tinha os mesmos direitos

que qualquer outra pessoa e que eu podia, inclusive, fazer fotos. Cher me explicou que em algumas partes da mesquita somente os homens podiam circular. Dessa forma, nos separamos, e eu fiquei numa parte destinada às mulheres.

Lógico que o meu tom de pele e as minhas roupas – mesmo cobrindo todo o corpo –, eram diferentes e chamavam a atenção. E não só os seguranças, mas todas as pessoas dentro da mesquita olhavam para mim. Procurei expressar um comportamento bem reservado, olhando ao redor com discrição, pois não queria sentir que estava sendo invasiva.

Dirigi-me à frente do sepulcro de Bamba, na parte central da mesquita, e fiquei um tempo ali observando os fieis e suas orações silenciosas. Também fiquei observando a imensidão da construção e sua imponência, com lindas paredes e colunas ricamente decoradas. Além disso, fiquei torcendo para que nenhum segurança viesse falar comigo. Cher estava sendo muito gentil e eu não queria que ficasse chateado.

Quando saímos da mesquita, fomos visitar a *dahira Hizbou Tarqiya* que Cher frequentava quando morava em Touba. Quatro corais estavam ensaiando ao mesmo tempo no local, três em salas separadas e um na área externa. Cada *dahira* possui corais separados por níveis de qualificação. Cher fazia parte do coral número um, ou seja, o de melhor performance. Ele entrou na sala do coral principal e começou a cantar com os componentes. Eu conseguia ver por uma janela da porta que ele, inclusive, passava instruções, interrompendo o ensaio, para propor algumas melhorias no canto.

Como eu estava do lado de fora, fiquei observando o grupo que ensaiava ali. Num momento, percebi que o canto estava ficando muito forte, alto e bastante agudo. O canto era entoado aos gritos quando, repentinamente, cessou. Depois identifiquei que no último canto eles extravasam ao máximo, como uma catarse. Quando foi encerrado o ensaio de cantos, todos se reuniram para orações em outro espaço da *dahira*.

Chegamos bastante cansados à casa da mãe do Cher, por volta das 22 horas. Jantamos *vermicelli* (massa cabelo de anjo com molho de carne) e partimos para a casa do *marabu* Serigne Bara Mbacke. O período de descanso acabava ficando curto, pois, à noite, eu aproveitava para me comunicar com parentes e amigos no Brasil⁷⁴ e para fazer anotações e reflexões sobre tantas coisas que eu estava vendo e aprendendo.

No terceiro dia, 16 de março de 2017, tomamos café da manhã em uma padaria em Touba (compramos pão doce e bebemos café Touba sentados na calçada). Acompanhei Cher a uma repartição pública, já que ele precisava renovar sua carteira de identidade. O local

⁷⁴ O sinal de internet era obtido por meio da compra cartões com créditos no celular. Serigne Bara Mbacke possuía internet *wifi* em sua residência, mas naqueles dias o roteador estava com problemas.

estava muito movimentado, mas ele, falando com alguns amigos, conseguiu uma senha para ser atendido. O local era bastante simples, com chão de areia na parte externa e de cimento na parte interna. Ele fez foto e respondeu a algumas perguntas dos atendentes.

Almoçamos *tchebu jam* (arroz com peixe e legumes) na casa da mãe do Cher. À tarde, por coincidência, ocorreu um dos momentos mais interessantes da viagem. Fomos acompanhar um encontro do califa geral dos murides (como se fosse o papa para os católicos) Serigne Sidi Makhtar Mbacké⁷⁵ com *dahiras* femininas, especialmente formadas por mulheres. Foi uma oportunidade única poder encontrá-lo, já que audiências públicas com o califa geral não são comuns.

Demos carona, para também se encontrar com o líder, a um casal de amigos do Cher, sendo o rapaz muito religioso e com certa influência junto à cúpula religiosa muride. Ele possuía as informações sobre horário e local do encontro e tinha boas relações com pessoas próximas a Serigne Sidi Makhtar Mbacké.

Tentamos um encontro privado na *dahira* onde se encontrava o califa geral. Na entrada, vimos vários carros luxuosos, com pessoas vestidas com roupas religiosas. Cher disse que eram líderes importantes, políticos, pessoas que teriam acesso privado ao líder. Apesar da tentativa do amigo do Cher, não conseguimos ser atendidos ali, e resolvemos ir para o lugar onde logo mais ocorreria a audiência pública com as *dahiras* femininas da região.

Quando chegamos ao local, um pouco retirado da área central de Touba, vi a dimensão do que estaria para acontecer. Era um lugar simples, com muitas crianças que se acumularam na porta do carro quando me viram do lado de dentro. Eu era a única pessoa com pele clara naquele local. Aliás, tirando Dakar e o litoral, não vi mais ninguém de pele clara em todo interior do País, fato que chamava muito a atenção por onde eu passava: “*tubab*”! (pessoa branca), falavam as crianças apontando o dedo para mim e sorrindo. Essa foi uma das primeiras palavras em *wolof* que aprendi em território senegalês.

Na entrada do local, entre os alimentos e objetos que estavam à venda, havia o comércio de canetas. “*As pessoas comprem as canetas para o líder abençoar, para irem bem no colégio, tirarem boas notas*” (DIÁRIO DE CAMPO, 16 mar. 2017, Cher). Ligo esse fato da caneta, à importância que tem os estudos, o conhecimento, e, finalmente, a escrita, para os murides.

O local estava lotado de pessoas de todas as idades, mas principalmente mulheres e

⁷⁵ O líder faleceu no mês de dezembro de 2017. Cher me passou um *card* que circulava no *WhatsApp* dos imigrantes senegaleses com a notícia do falecimento. Nas redes sociais também foram muitas as manifestações referentes à morte de Serigne Sidi Makhtar Mbacké.

meninas, que apresentavam vestes bastante coloridas. Algumas meninas estavam com uniforme. Em conversa com o Cher, ele fazia questão de me dizer que a mulher estava ganhando espaço na sociedade senegalesa. Para ele, o fato de ter ocorrido esse evento fora um exemplo.

Foto 34 - Encontro de daharas femininas com o califa geral dos murides



Fonte: Foto da autora (2017)

Enquanto esperávamos o califa geral, um muride que trabalhava lá – sabendo da minha pesquisa por meio do Cher –, nos convidou para conhecer alguns animais de propriedade do líder, que estavam na parte de trás da construção. Eram cabritos, emas e avestruzes de estimação. “A maioria dos líderes ganham de presente, eles gostam desses animais” (DIÁRIO DE CAMPO, Cher, 16 mar. 2017). De fato, o califa é uma autoridade bastante venerada, tendo sua imagem estampada em diversos lugares, como em lojas e vidros de carros e ônibus.

Quando o carro do califa geral chegou ao local, todos ficaram agitados, procurando o melhor ângulo para vê-lo. Ele, sempre protegido por algumas pessoas, entrou na residência, e lá ficou um bom tempo. Cher tentou que entrássemos lá, mas acabou não conseguindo. A aparição do califa se deu dentro de uma área coberta, porém ele estava dentro de um cercado com grades. Eram liberadas levadas de pessoas que permaneciam ali por cerca de uns cinco minutos. Eu fiquei com um pouco de medo, porque eu estava fazendo fotos e algumas pessoas me olhavam com reprovção. Inclusive, o próprio Cher estava fazendo fotos com o meu *tablet*, quando um rapaz o reprovou e chegou a bater no equipamento, ato que ele retrucou,

dizendo que podia solicitar que parasse com as imagens, mas não daquela forma. O fato dessa reprovação foi apontado por Cher como exagero por parte de algumas pessoas, que, por buscarem a proteção de lugares sagrados e de líderes religiosos, acabam tendo um comportamento não condizente. “*Você viu que nenhum líder nos impede de fazer fotos, somente essas pessoas com menos poder*” (DIÁRIO DE CAMPO, 16 mar. 2017, Cher).

Eu e Cher integramos uma das levas de pessoas que se aproximaram do líder. Nesse momento, eu tinha que me cuidar para não cair, porque todos queriam chegar perto da grade para ter um maior contato com o califa. E tudo tinha que ser rápido, porque logo o pessoal que ajudava na organização solicitava que todos evacuassem o local, para outras pessoas poderem também participar. Cher, mesmo diante da grande quantidade de pessoas que se juntavam próximo ao califa, conseguiu conversar com ele, já que queria pedir permissão para a publicação de *khassida* em um novo formato⁷⁶.

Do encontro, fomos visitar, em um bairro de Touba, o *marabu* Serigne Khadim Mbacké, conhecido por ser um entusiasta das *khassidas* e incentivar crianças e jovens a se desenvolverem como cantores. Ele, inclusive, promove um concurso anual que premia os melhores cantores infantis do Senegal. Já era noite, e fomos recebidos com café Touba no terraço da residência de dois andares, onde tinham sofás e cama a céu aberto (muitos senegaleses dormem do lado de fora da residência). Conversamos um pouco sobre os propósitos da minha pesquisa. Serigne Khadim mostrou-se muito gentil, e nos convidou para um almoço, no próximo dia, numa outra residência sua, na cidade de Hawdu.

Quando estávamos saindo da casa da *marabu*, passamos em frente a uma livraria. Eu havia sinalizado para o Cher o meu interesse em comprar publicações sobre o Muridismo. Nessa livraria, o ambiente era muito religioso (eram vendidos somente artigos referentes ao Muridismo), e Cher me lembrou de cobrir a cabeça. No local, tinham exemplares de Alcorão de vários tipos, *khassidas* – inclusive traduzidas para o francês –, tapetes para orações, perfumes, entre outros artigos. Comprei todos os tipos de *khassidas* traduzidas que tinham lá, mais dois livros em francês com informações sobre Muridismo.

Depois, fomos jantar na casa da mãe do Cher, que preparou um prato a base de frango, vários legumes, batata frita e uma espécie de *chips* sabor peixe. Depois de mais um dia intenso, fomos para a nossa hospedagem na casa do Serigne Bara Mbacke.

O quarto dia, 17 de março de 2017, começou com a missão de conhecer o local do nascimento do Muridismo, a cidade de Mbacke Kadior, distante cerca de 10 quilômetros de

⁷⁶ Ver capítulo 4.

Touba e 190 quilômetros a leste de Dakar. Rumamos ao centro de Touba onde tomamos café e encontramos um amigo do Cher que foi junto conosco. Era a primeira vez que Cher visitaria o local, e por isso estava bastante ansioso. No caminho, a paisagem era quase completamente de savana, com a vegetação bastante seca. Passamos por algumas criações de cabrito e de gado, casas de palha típicas dos camponeses, muitos deles da etnia *Pel*, conhecidos como tradicionais pastores. Esse caminho mostrou uma parte do Senegal praticamente sem ocupação.

Foto 35 - Criação de bovinos no interior do Senegal



Fonte: Foto da autora (2017)

Quando chegamos a Mbacke Kadior (sem nenhuma comunidade perto), avistamos um espaço grande circundado por um cercado de palhas. Dentro desse cercado havia sinais de que uma edificação tinha sido desmanchada (havia ferros ainda com pedaços de parede), e que uma nova construção estava surgindo.

Diante dessa construção, estava um pequeno espaço coberto, circundado por uma cerca de ferro. No centro dessa sala havia uma parte que não era de cimento, mas de areia. *“Foi bem aqui que teve o encontro entre Cheick Ahmadou Bamba e Cheick Ibrahima Fall”*⁷⁷ (DIÁRIO DE CAMPO, 17 mar. 2017, Cher). Ali embaixo, um rapaz rezava, tendo em mãos uma publicação em árabe. Nesse espaço tinha uma caixa de ferro trancada com um cadeado para o depósito de doações em dinheiro. Cher entrou nesse espaço e começou a cantar, a praticamente gritar uma canção. Ele estava visivelmente emocionado.

⁷⁷ Não é foco desta tese explorar com profundidade o nascimento do Muridismo e a relação desses dois líderes. No entanto, para um breve esclarecimento, destaco que, durante o trabalho etnográfico, diversos murides me falaram desse encontro, relatando a busca de Cheick Ibrahima Fall por um líder a seguir (como se estivesse à procura de um Buda). Por isso, andou muito tempo pelo interior do Senegal, até o dia em que diferentes sinais o conduziram ao encontro com Cheick Ahmadou Bamba. A essa busca dá-se, inclusive, a explicação para a estética *Baye Fall*, com vestimentas (*patchwork*) e uso de cabelos rastafári, por exemplo.

Foto 36 - Local onde os murides dizem ter nascido o Muridismo, em Mbacke Kadior



Fonte: Foto da autora (2017)

Nessa construção, na época em fase de confecção das caixas de madeira que serviriam para a fundição de cimento, estavam trabalhando cinco homens *Baye Fall* (perceptível pelas roupas). Um deles, Serigne Gabou Gueye, veio nos receber, nos explicando que ali estava sendo construído um complexo em homenagem ao nascimento do Muridismo.

Enquanto observávamos o local e este homem conversava com Cher, os outros *Baye Fall*, trabalhando, cantavam, um de cada vez, o louvor clássico: “*La illallaillahlah*”. O som da canção me fez voltar para tantas vezes que em Caxias do Sul eu presenciei manifestações de *Baye Fall* durante os eventos religiosos.

Logo fomos levados ao outro lado da rua, que apresentava algumas edificações em fase inicial e uma espécie de aldeia. Veio ao nosso encontro Serigne Babacar Mbow, conhecido líder *Baye Fall* e presidente da organização que está à frente da construção do complexo. Mesmo sem agendarmos a visita, foi muito solícito e nos convidou para adentrar nessa aldeia. Passamos por tendas sem paredes, com telhado de palha. Após nos mostrar onde era a cozinha, onde mulheres estavam descascando legumes, fomos conduzidos a uma tenda central.

Foto 37 - Visita ao marabu *Baye Fall* Serigne Babacar Mbow



Fonte: Foto da autora (2017)

Serigne Babacar Mbow estava vestido com uma bata bastante colorida, uma touca preta – que deixava perceber que por debaixo dela havia longos cabelos com *dreads* –, e um cinturão de couro branco e largo. Esse líder é conhecido por ser bastante culto, ter vivido na Europa e ter escrito livros sobre a religião.

Sentamos sobre tapetes no chão de areia, e logo chegou o café Touba trazido por uma mulher membro da comunidade. Também estiveram presentes uma de suas esposas, uma senhora francesa (de pele clara, também vestida como *Baye Fall*), um de seus filhos, e, para nossa surpresa, uma jovem italiana e sua filha de 10 anos. Essa mulher largou sua vida na Itália para virar *Baye Fall*. “Os valores de lá não combinavam comigo, por isso resolvi virar *Baye Fall* e vir morar aqui onde vivemos em comunidade, dividimos tudo o que temos” (DIÁRIO DE CAMPO, 17 mar. 2017, Nadia Vallese). Particularmente, o estilo *Baye Fall* sempre chamou a minha atenção de maneira especial, principalmente pelas vestes, cabelos e forma solícita e servil de agir, parecendo mais desprendidos aos preceitos rígidos do islamismo.

Foto 38 - Italiana convertida ao *Baye Fall*



Fonte: Acervo da autora (2017)

Serigne Babacar Mbow nos entregou fôlderes com o projeto do complexo, e nos explicou que ali, em uma área que compreende um hectare, será construído um centro de peregrinação e devoção muride. Todos foram muito simpáticos conosco, explicando sobre o empreendimento e respondendo aos nossos questionamentos. Despedimo-nos bastante encantados com tudo o que acabávamos de conhecer: no meio do nada, longe de qualquer cidade desenvolvida, crescia um projeto que será um dos principais pontos de encontro para os murides, com execução da ala *Baye Fall* da religião.

Como havíamos combinado na noite anterior, fomos ao encontro de Serigne Khadim, na cidade de Hawdu. Andamos bastante por uma estrada em que não havia quase nenhuma construção, praticamente somente savana. Chegamos à casa do *marabu*, e, na frente, havia algumas crianças bastante humildes, para quem demos algumas balas.

Antes de encontrarmos Serigne Khadim, fomos recebidos por um rapaz, que nos encaminhou para uma sala onde estavam quatro meninos, de cerca de 10 a 12 anos. Eles eram as crianças atuais campeãs do concurso anual de jovens cantores de *khassida*.⁷⁸

Depois que conhecemos os meninos, encontramos Serigne Khadim já na sala onde logo depois nos foi servido o almoço. Como no dia anterior, foi muito simpático e solícito, perguntando se eu estava gostando e como estava me sentindo. Em preparação para o almoço, o rapaz que nos recebeu trouxe bacia, jarro, sabonete e toalha para lavarmos as mãos. Ele mesmo que derramava a água e nos alcançava a toalha para nos secarmos.

O almoço foi servido no chão, com quatro tigelas enormes de frango, arroz, ovos e legumes, dispostas sobre um grande tapete. Fiquei um pouco nervosa, porque, além de eu ser a única mulher no local, não estava habituada a comer arroz com as mãos (nas outras vezes em que comi pratos da culinária senegalesa me foi oferecido colher). Nas primeiras tentativas acabei derrubando comida, mas depois observei que eles faziam um bolinho amassado com o arroz e os demais alimentos, e procurei fazer da mesma maneira.

Foto 39 - Almoço oferecido por Serigne Khadim



Fonte: Acervo da autora (2017)

Depois do almoço, foram colocados sobre o tapete diversas bebidas geladas (água, sucos de baobá, hibisco vermelho e hibisco branco, refrigerante de gengibre e sucos concentrados enlatados de diversos outros sabores), além de frutas, como maçã, laranja e banana. Fomos muito bem servidos, e o *marabu* insistia para que comêssemos e bebêssemos mais. Enquanto comíamos e bebíamos, Cher comentava comigo em português como esse líder

⁷⁸ Ver capítulo 4.

era hospitaleiro, que gostava de receber muito bem as pessoas.

Depois da refeição, Serigne Khadim convidou o grupo de crianças para cantar para a gente. Realmente, foi encantadora a apresentação dos meninos, demonstrando que eram muito bons nos cantos de *khassida*.

A tarde já estava findando, e rumamos para a mesquita no centro de Touba. Cher queria pegar a última oração do dia, a mais importante. A sexta-feira, em Touba, significa o nosso domingo. Na região de Touba e Diourbel, quinta-feira representa o nosso sábado e sexta-feira, o nosso domingo. Assim, a sexta-feira é quando a mesquita recebe mais fieis.

Cher entrou na mesquita e eu fiquei bastante tempo contemplando os que chegavam ao local. Eram famílias inteiras, mães com seus filhos, todos muito bem vestidos, com roupas coloridas. Ao lado da porta principal, um grupo cantava *khassida*, ao que Cher sinalizou ser o “coral de velhinhos”, um grupo da terceira idade que costuma se reunir para cantar.

Foi muito interessante ver as crianças brincando e correndo no grande pátio que circunda a mesquita. Todos ficavam me olhando com curiosidade, pois além de eu parecer diferente, também estava fazendo fotos, o que chamava bastante a atenção. Eu procurava ser discreta, porque os seguranças ficavam me cuidando. Quando Cher saiu da mesquita e me encontrou, acabou discutindo com um segurança, porque ele demonstrou não gostar do que eu estava fazendo. “Você viu, os líderes tratam a gente muito bem. Esses seguranças que não sabem agir, pensam que podem mandar” (DIÁRIO DE CAMPO, 17 mar. 2017, Cher), explicou-me um pouco chateado, assim como fez no dia da visita do califa.

Foto 40 - Família em visita à mesquita em Touba



Fonte: Foto da autora (2017)

Decidimos terminar o dia não tão tarde como nos outros, já que tínhamos plano de ir para Dakar na manhã seguinte. Na saída da mesquita, pedi para Cher dirigir devagar para fazer algumas fotos do meio de transporte mais comum no interior do Senegal, por meio de equídeos. Carinhosamente chamei o transporte de “burro-táxi”, apesar de a maioria dos animais serem jegues e alguns poucos cavalos. Depois disso, compramos iogurte e lanches para “agilizarmos” o jantar na casa de Serigne Bara Mbacke.

Foto 41 - Meio de transporte com utilização de equídeos no interior do Senegal



Fonte: Foto da autora (2017)

No meu quinto dia no Senegal, 18 de março de 2017, o objetivo principal era participar da *Journé Khassida*, grande evento dedicado aos cantos religiosos, para o qual Cher estava com muitas expectativas. Ao sairmos, por volta de 8h30min da casa de Serigne Bara Mbacke, percebemos um dos pneus murcho. Enquanto tomávamos café Touba acompanhado de pão com omelete próximo ao centro da cidade, o carro ficou em uma borracharia para conserto.

Nosso plano de chegar em Dakar no início da tarde não deu certo, porque tivemos vários problemas com o carro. Primeiramente, ficamos sem gasolina (o medidor estava com problema), depois, comigo ao volante, após passarmos em um quebra-molas, não foi mais possível engatar as marchas. Estávamos passando por uma pequena vila, e precisamos deixar o carro numa oficina, já que o dano era grave e não seria consertado naquele dia.

Nisso tudo se passaram horas, e a solução foi contratar um motorista para nos levar a Dakar. No caminho, Cher reservou, via internet, dois quartos em uma república para ficarmos hospedados lá. O motorista nos largou na república com nosso auxílio para encontrar o endereço, pois utilizamos o recurso do *Google Map* no celular, que ele não conhecia e que achou muito interessante.

Já começava a escurecer quando nos instalamos no pequeno prédio. Cher me emprestou uma roupa de festa da sua família, pois fez questão que eu me vestisse assim para a *Journed Khassida*. Pegamos um táxi e fomos até o local do evento, que era bastante amplo e coberto por tendas de lona. Para Cher, pareceria ser importante eu me vestir com aquela roupa de festa, tal como as senegalesas fazem.

Quando chegamos, faltavam cerca de duas horas para acabar a atividade, cujo encerramento se daria pela apresentação do “Coral número 1”, o principal do País, que reúne os melhores cantores. No local, havia a separação de homens e mulheres (às mulheres não era permitido circular em todas as partes do evento). Cher encontrou umas amigas da sua antiga *dahira*, a quem me deixou sob seus cuidados, após me apresentar e explicar sobre a minha pesquisa.

Como era muita gente e o espaço bastante amplo, na parte em que estavam as mulheres havia televisores grandes que mostravam ao vivo as apresentações dos corais na tenda principal. Algumas mulheres usavam uniformes das suas *dahiras*. Eu tentei me aproximar um pouco mais da parte do coral principal para observar melhor e fazer imagens, mas a amiga do Cher veio me buscar. Penso que ela entendeu que eu estava me aproximando muito da ala masculina e quis me proteger de alguém desconhecido me retirar dali.

Quando chegou o momento da apresentação principal de encerramento, foi possível perceber maior agitação. Todos se voltaram para a tenda principal, muitos com celular em mãos para registrar aquele momento. Particularmente, a *khassida* entoada no final pelo principal coral do Senegal, denominada *Minnal Haqqi*, é a minha preferida. Das que eu conheço, é a única que permite alguma intromissão do público geral, que em determinadas partes canta “hey!” entre as estrofes. Ali na parte das mulheres, era possível perceber, inclusive, o balanço do corpo de algumas, com mãos para cima (algo incomum se tratando de *khassida*).

Cher viu muitos amigos nesse encontro e ficou feliz com a oportunidade, pois ele mesmo é um cantor e entusiasta das *khassidas*. Quando acabou o evento, pegamos um táxi até a nossa república. Jantamos ali perto *dibiteri* (churrasco) de cordeiro, que era um prato que Cher queria que eu provasse (o “churrasco senegalês”).

No sexto dia, 19 de março de 2017, após um café da manhã em uma banca próximo à república (onde durante todos os dias em Dakar eu fiz a primeira refeição do dia), tiramos o domingo para fazer alguns passeios pela capital do País. Tomamos café Touba com pão (opções de recheio: ervilha, feijão, macarrão e omelete).

Cher tinha a preocupação em fazer com que eu conhecesse “*lugares bonitos do Senegal*”. Fomos novamente a Sândaga, onde compramos souvenirs e outras lembranças da viagem. Também visitamos uma imensa confecção, onde se produzem os mais diferentes artigos em tecido, como roupas e acessórios. Pude ver o trabalho dos costureiros, a maioria homens, que trabalhavam em meio ao estoque dos produtos.⁷⁹ O Senegal é famoso pela arte da estamparia em tecido. Nesse local, Cher comprou várias mercadorias para revender no Brasil. Essa é uma prática comum entre os senegaleses que retornam de férias para o seu País, já que podem comprar, por valores bem mais acessíveis em relação à moeda do lugar de destino, mercadorias de interesse dos próprios senegaleses em outros países, bem como de interesse das pessoas que gostam de conhecer artefatos de outros lugares. Assim, a viagem torna-se uma oportunidade de um ganho extra.

Estivemos novamente no prédio onde dormi a primeira noite. Entrei em um apartamento onde moram alguns amigos de Cher. Entre eles, estava o senhor Assane Lo, de 74 anos, natural de Touba, mas que vive em Dakar para trabalhar. Ele foi muito atencioso comigo, e contou que um filho mora no Brasil. “*Aqui no Senegal, o jovem consegue ganhar algum dinheiro, mas não consegue guardar nada*” (DIÁRIO DE CAMPO, 16 mar. 2017, Assane Lo). No momento da visita ele estava comendo *mbaxal* (um tipo de risoto de arroz com temperos e feijão de grão grande). Ele me ofereceu, eu provei e gostei. Então, ele fez questão que eu comesse o almoço dele.

Também conheci e conversei com outro amigo de Cher, Abdoulahat Mboup, de 29 anos, que é comerciante em Dakar, mas que igualmente nasceu em Touba. Questionei se ele tinha interesse em sair do país: “*Todo jovem que consegue sair, sai, porque aqui é muito difícil a situação da falta de trabalho*” (DIÁRIO DE CAMPO, 16 mar. 2017, Abdoulahat Mboup). Esse relato revela a dificuldade que os senegaleses possuem para obter visto para países como o Brasil, sendo quase impossível a viagem para países como os Estados Unidos e da Europa.

Fomos dar uma volta na praia de Dakar. Primeiro, em uma área de pesca, onde vimos vários barcos coloridos. Toda a orla conta com diversas academias a céu aberto, “*a parte*

⁷⁹ Inclusive, em Caxias do Sul já passaram vários senegaleses costureiros e estilistas.

bonita do Senegal” (DIÁRIO DE CAMPO, 16 mar. 2017, Cher). Depois fomos de táxi até outro ponto, onde está o monumento do Terceiro Milênio.

De repente, ao caminharmos, escutamos um canto. Fomos nos aproximando, e vimos três homens e um menino cantando *khassida*, sentados em pedras, de frente para o mar.⁸⁰ Também fomos conhecer o famoso monumento da Renascença Africana, que representa um casal e seu filho, com 52 metros de altura, inaugurada em 2010 em comemoração aos 50 anos da independência do Senegal da França. Cher nunca tinha estado lá, e foi um momento que ele gostou bastante. Lá de cima é possível ver toda a capital, em 360 graus.

Foto 42 - Monumento da Renascença Africana



Fonte: Foto da autora (2017)

Depois, compramos lanches para jantar e fomos de táxi para a república Foi um dia em que pude conhecer melhor as particularidades de Dakar: percebi, entre outros aspectos, o uso de roupas mais ocidentais do que religiosas, ao contrário do que havia visto no interior do País.

⁸⁰ Ver capítulo 4.

O interesse da viagem também estava em conhecer pesquisadores locais sobre as temáticas envolvidas na tese. Assim, no sétimo dia no Senegal, 20 de março de 2017, fui conhecer a Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Percebi que na capital, quando eu não estaria diretamente em contato com assuntos referentes à religião, eu poderia andar com roupas “ocidentais”. E assim me vesti para ir até a Universidade.

Antes da viagem eu já havia entrado em contato com o pesquisador Papa Sakho⁸¹. E, por coincidência, sabia que na mesma semana em que eu estaria em Dakar também estaria lá o professor da Universidade de Passo Fundo João Carlos Tedesco, referência brasileira em pesquisas sobre migrações.

Da república até a Universidade eram cerca de 10 minutos a pé. Cher me acompanhou até lá. Logo na entrada avistei uma grande árvore, em cujo tronco havia uma pintura de Bamba. Essas referências à religião eram recorrentes em todos os lugares.

Seguimos procurando pelo prédio da Faculdade de Letras e Ciências Humanas, onde havia combinado um encontro com os professores Papa Sakho e João Carlos Tedesco. No caminho, com uma via principal larga e asfaltada, passamos por uma *dahira*. “*Essa é a dahira dos universitários*” (DIÁRIO DE CAMPO, 17 mar. 2017, Cher).

Fomos perguntando onde se localizava o departamento, e algumas informações que tínhamos eram desconstruídas. Sabia que a Universidade era grande, mas não imaginava quanto (depois descobri que são 80 mil alunos na Instituição). No caminho fui observando os estudantes caminhando para seus blocos. Em uma primeira observação, percebi a maioria de alunos do sexo masculino. Já as vestimentas eram bem variadas. Havia tanto garotas com véu e vestido comprido quanto garotas de jeans e sem a cabeça coberta. A mesma condição em relação aos garotos, pois alguns estavam com vestimentas tradicionais religiosas e outros vestidos com jeans e camiseta.

Caminhamos mais de 15 minutos trocando mensagens com o professor Tedesco até encontrarmos o destino correto. Fui apresentada ao professor Papa Sakho pelo professor Tedesco. Conversamos rapidamente, pois ele tinha pessoas para atender que o aguardavam. Marcamos de nos vermos em três dias, quando eu retornaria para Dakar.

⁸¹ Papa Sakho possui um texto publicado em português, junto com colegas da Universidade de Dakar, no livro *Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil* (HERÉDIA, 2015).

Foto 43 - Encontro com os professores Papa Sakho e João Carlos Tedesco, na Université Cheikh Anta Diop de Dakar



Fonte: Acervo da autora (2017)

Eu e o professor Tedesco fomos dar uma caminhada no calçadão à beira mar para trocarmos algumas impressões. Ele me comentou sobre a ideia do trabalho em conjunto com pesquisadores brasileiros, e me convidou para fazer parte do grupo. Ele estava há uma semana dentro da Universidade, inclusive hospedado lá. O professor falou do sistema de trabalho dos docentes da Instituição, que tinham, geralmente, somente um curso (disciplina) por período letivo, tendo o restante do tempo disponível para outras atividades como a pesquisa. O sistema de aula é mais expositivo, em que o professor discorre sobre os temas, e a presença nas aulas não é obrigatória, somente durante as provas.

Na caminhada, tomamos uma água de coco e avistamos várias academias a céu aberto, com bastante gente praticando exercícios físicos. Ainda, vimos vários alunos da Universidade estudando, lendo ao ar livre. O professor Tedesco comentou que a república dos estudantes, que fica dentro da Universidade, possui muitas pessoas por habitação. Estudar à beira da praia seria uma alternativa mais tranquila para os estudantes que moram ali.

Voltamos para a Universidade e almoçamos no refeitório dos professores. Entre as opções, eu escolhi o menu que tinha cuscuz, arroz, carne, legumes e salada. Despedi-me do professor Tedesco, e fui até a avenida principal da Universidade para pegar um táxi. Coloquei em prática o que aprendi com as negociações dos senegaleses. Os taxistas queriam me cobrar 3.000 francos CFA até Sandaga, o centro comercial, onde eu fiquei de encontrar com o Cher. Fui descartando os motoristas até que consegui um que me cobrou 1.000 francos CFA.

Em Sandaga, novamente acompanhei Cher na compra de mercadoria para revender no Brasil (roupas, artesanato etc.), e também adquiri algumas recordações. Ele brincava comigo

que, eu estando do lado dele, as mercadorias ficavam mais caras por causa da cor da minha pele. Isso ocorre porque, para a maioria da população do Senegal, ser branco representa ter dinheiro.

Já era escuro, e Cher disse para comprarmos o jantar e comermos em um local ali no centro, onde assistiríamos a um ensaio de *khassidas*. Eu comprei uma espécie de pastel (com omelete, batata frita e molho) e Cher comprou iogurte com cuscuz. Esse local do ensaio era bastante humilde. Na entrada, havia camas com idosos e algumas pessoas que pareciam doentes, como se estivessem ali para serem cuidados.

Os ensaios eram na parte de trás do local. Cobri a cabeça, e fui sentar no chão em um canto da sala. Mais uma vez não havia mulheres no ambiente religioso. Enquanto comia, observava o ensaio de um grupo composto por oito rapazes. Um deles, Serigne Mbacke Medina, era o maestro e coordenava a atividade⁸².

Voltamos à república planejando os últimos dias da viagem. Eu ainda tinha programação em Diourbel, agendada com Fadel, e por isso precisava voltar ao interior do País, além do que a minha bagagem maior estava na casa de Serigne Bara Mbacke, em Touba.

Durante o planejamento, Cher me explicou que o transporte rodoviário no Senegal, na maioria dos casos, conta com ônibus sem horário definido para partida, ou seja, partem quando estão com a capacidade total ocupada. E isso poderia ser prejudicial para a minha organização. No entanto, uma das irmãs do Cher, que mora em Dakar, falou de um ônibus que saía com horário fixo, às 7 horas da manhã.

Assim, no oitavo dia no Senegal, dia 21 de março de 2017, acordamos bem cedo e fomos de táxi até o local da partida desse ônibus, com destino final em Touba, mas que ia parando na estrada para a descida e entrada de novos passageiros. Vesti-me com roupas próprias para as visitas religiosas que me aguardavam.

Desci sozinha em Diourbel e Cher seguiu até Touba. Parei no lugar indicado por Fadel, meu guia na cidade. Ele demorou uns 15 minutos para chegar ali. Enquanto isso, uma senhora que vendia alimentos na calçada sinalizou para que eu sentasse na sua única cadeira. Eu não quis aceitar, mas ela insistiu. Diante da minha negação (pois ela aparentava mais de 60 anos e eu não me sentiria bem em deixa-la de pé), ela retirou a almofada da cadeira e a colocou no chão, sobre uma esteira, para que eu sentasse. Isso me tocou muito, pois eu era uma estranha ali, e ela fez questão de me fazer sentir bem, mesmo sem saber nada sobre mim.

Fadel veio ao meu encontro e me levou ao complexo que eu havia estado

⁸² Ver capítulo 4.

anteriormente. Porém, naquele momento pude sentir um peso maior no significado das visitas. Afinal, eu tive a oportunidade de me aproximar de um dos lugares mais sagrados para os murides, lugar onde faleceu Serigne Touba. Nem as mulheres muçulmanas possuem acesso a esse local. E a mim foi permitido ficar na porta de entrada, com plena visão do ambiente. Essa permissão ocorreu porque Fadel, bastante religioso e respeitado na cidade, explicou os propósitos da minha pesquisa e os líderes zeladores do ambiente se sensibilizaram.

Foto 44 - Local onde faleceu Bamba, em Diourbel



Fonte: Foto da autora (2017)

Esse local é zelado diariamente por Serigne Moustapha Niane. Ele contou que Bamba viveu ali durante 15 anos, sem sair da cidade. E revelou um fato curioso, que Serigne Touba teria recebido, naquele local, por 15 dias, a visita (presença física) do profeta Maomé, sendo um dia para cada ano de presença de Bamba na cidade.

De lá fomos visitar um espaço chamado Daaray Kamil, que é conhecido como “a casa do Alcorão”, espaço zelado por Serigne Bassirou Lo. Ao lado, fica a mesquita de Diourbel, a qual não fui convidada a visitar.

Foto 45 - Mesquita em Diourbel



Fonte: Foto da autora (2017)

Visitamos a residência onde morou Serigne Touba, zelada por Serigne Moustafa Diané. Nessa casa fica hoje um museu, com vários objetos que pertenceram a Bamba. Esse zelo constante pelos lugares sagrados, com alguém sempre presente, revela o papel que Bamba continua tendo na vida dos fieis.

Dentro desse complexo religioso muride, há um local em que Serigne Touba estudava, de onde foi retratada a única fotografia que existe do líder, diante de uma parede de madeira até hoje preservada.

Foto 46 - Guia Fadel junto à parede diante da qual foi retratada a única foto de Bamba, em Diourbel



Fonte: Foto da autora (2017)

Após essa primeira parte do dia, fomos almoçar na casa de Fadel, um pouco distante do centro de Diourbel, no que pareceu ser um bairro novo da cidade, com casas ainda em construção. Quando chegamos, Fadel foi fazer sua oração, e eu fiquei sentada aguardando.

Fui chamada para o almoço, que era *tiebu jam* (arroz com peixe). Quem preparou o local (toalha no chão) e trouxe a bacia com a comida foi uma jovem. Como ela não me foi apresentada, não pude identificar se era esposa de Fadel ou se era sua parente. Deram-me uma colher, e nós três fizemos a refeição juntos. Ela separava os melhores pedaços de peixe para mim. Após o almoço, tomamos suco de latinha gelado.

Fadel colocou-se à disposição para responder aos meus questionamentos. Ele falou sobre alguns aspectos do Muridismo, principalmente sobre como é a infância de uma criança que nasce em família religiosa. “*Um bom muride não vai causar problemas, porque ele aprende muitas coisas na infância*”⁸³ (DIÁRIO DE CAMPO, 21 mar. 2017, Fadel).

Depois dessa conversa, saímos da casa de Fadel e caminhamos pela rua de areia até a via principal (o sol nesse dia estava escaldante). Pegamos um táxi e fomos até a *dahara* Serigne Moustafa Gueye – cujo nome é o mesmo de seu diretor –, uma das mais antigas e tradicionais do País.⁸⁴

Fui recebida pelo líder, que respondeu aos meus questionamentos, com tradução de Fadel do *wolof* para o português. Depois da entrevista, ele me disse que eu era uma pessoa muito boa, que eu era uma *talibe* (discípula, seguidora) de Serigne Touba, cuja alma foi escolhida na época de Adão. Nessa hora eu me emocionei e não contive o choro, talvez já sensível por todos aqueles dias intensos de mergulho dentro do Muridismo.

⁸³ Ver capítulo 4.

⁸⁴ Ver capítulo 4.

Foto 47 - Serigne Moustafa Gueye em momento de bênção a Fadel e a mim



Fonte: Acervo da autora (2017)

Todo aquele cenário me encantou muito, com aquelas crianças sentadas no chão de areia decorando o Alcorão. Eu queria registrar tudo, fazer muitas fotos, mas Fadel me disse que eu tinha que ir embora, que eles não costumam abrir a escola para esse tipo de atividade.

Combinei com Cher que eu voltaria a Touba. Em frente à *dahara* estava para partir um carro para lá tão logo ficasse lotado. Era tipo uma Caravam, em que o espaço do porta-malas também foi aproveitado com assentos. Assim, além do motorista, havia sete pessoas, com um lugar vago ainda. Despedi-me de Fadel, agradecendo tudo que havia feito por mim. Desci numa espécie de rodoviária em Touba, esperando Cher que viria me buscar de táxi. Acho que fiquei uns 15 minutos esperando, e nesse tempo, as pessoas ao redor ficavam me olhando e crianças apontando o dedo para mim. Todos os taxistas paravam para me oferecer transporte.

Quando Cher chegou, fomos até a casa de Serigne Bara Mbacke buscar a minha mala e agradecer pelo período de hospedagem. Como havia percebido que em todos os contatos com líderes Cher deixava uma doação em dinheiro, também o fiz, pedindo para ele entregar a Serigne Bara Mbacke por mim (afinal, não podia ter contato físico com ele). Nesse caminho, o pôr do sol estava lindo, talvez um dos mais bonitos que já vi, pois o céu estava alaranjado, imponente com a paisagem em tons pastel e quentes da savana.

Chegamos à casa da mãe do Cher, onde tomamos café Touba com *binhé*. Mais tarde, jantamos *vermicelli* (massa cabelo de anjo com carne). Fomos eu, ele e uma de suas irmãs dar uma volta nas redondezas. À noite caiu bastante a temperatura, ficando agradável para se estar fora de casa. As pessoas deixam as portas abertas, e muitas ficam conversando em frente às suas residências.

De repente, enquanto caminhávamos, escutamos o som de um *kurel*. Fomos seguindo a música até encontrar uma casa em que alguns jovens estavam ensaiando. “*Esse não é um kurel de dahara, é um kurel de bairro*”, falou Cher (DIÁRIO DE CAMPO, 21 mar. 2017, Cher). Entramos no local e Cher se apresentou. Acompanhamos um pouco dos cantos, e Cher aproveitou e deu algumas dicas sobre a interpretação do canto que estava sendo executado.

Voltamos para a casa da mãe de Cher onde passei a última noite em Touba. Cher agendou um carro para eu ir até Dakar, onde faria a última parte da viagem no Senegal. Despedi-me de todos e agradei muito o carinho e a hospedagem. A mãe de Cher, a senhora Astou Fall, disse que eu não precisava agradecer, que ela estava muito feliz em me receber. “*De tantos lugares no mundo, você escolheu estar aqui, então temos que te tratar muito bem*” (DIÁRIO DE CAMPO, 21 mar. 2017, Astou Fall). Essa frase simbolizou para mim o que os senegaleses chamam de *teranga*, que é uma palavra em *wolof* sem tradução literal para o português. Significa a arte de bem receber as pessoas, de fazer com que elas se sintam bem e felizes.

O nono dia no Senegal, 22 de março de 2017, foi marcado pela minha despedida de Touba, uma cidade que tanto me ensinou sobre o Muridismo. O carro para me levar a Dakar estava agendado para as 4 horas 15 minutos da manhã. Cher levantou àquela hora para me acompanhar na saída. Eu viajei no sistema em que o motorista vai pegando pessoas, agendadas ou não, até lotar o carro. Cher explicou que o motorista era de confiança, e que havia combinado com ele de me dar um café no caminho e de me deixar na república em Dakar.

E foi o que realmente aconteceu. A princípio, tinha mais um rapaz agendado para ir junto, mas todos os outros ocupantes da viagem, três rapazes, foram sendo pegos no caminho. O pessoal fica esperando na beira da estrada, os motoristas dos veículos buzina e vão parando, quando é feita a negociação do valor até que se chegue a um acordo do preço ou não.

Quando já havia amanhecido, o motorista pegou um café Touba pra mim na beira da estrada. Com ajuda do mapa do meu celular, deixou-me na república. Depois de descansar um pouco, decidi aproveitar o dia para fazer um passeio turístico pelo Lago Rosa, local bastante conhecido, principalmente porque foi ponto de chegada, por muito tempo, da prova automobilística Paris-Dakar. Comecei a perguntar para taxistas quanto eles cobravam até lá (cerca de 45 quilômetros de distância de Dakar). Não consegui por menos que 25 mil francos CFA (Cher quando soube, disse que foi uma fortuna).

Combinei com o taxista de ele ficar me esperando lá para me trazer de volta. Esse lago tem uma coloração rosa, devido a grande quantidade de sal na água, produzindo algas que dão

esse tom. Lá contratei um barquinho para dar uma volta. Quem guiava esse barquinho era um senegalês logo identificado por mim como *Baye Falll*. Ele tinha cabelos compridos com *dread* e estava fumando. Conversamos um pouco sobre vários assuntos, como a proximidade e semelhanças do Brasil com a África.

Foto 48 - Lago Rosa



Fonte: Foto da autora (2017)

Retornei para a república e fui descansar. Mais tarde saí para comprar comida numa loja de conveniência próxima. Comprei iogurte com cuscuz, um salgado e suco, e me recolhi novamente na república.

No décimo dia no Senegal, dia 23 de março de 2017, retornei à Universidade, pois havia marcado um encontro com o professor Papa Sakho para as 10 horas. O professor me recebeu em sua sala, conversamos um pouco em inglês, e ele me passou por e-mail links de sites de projetos de pesquisa sobre migrações e assuntos afins. Também me levou até o departamento de Sociologia, onde conheci o professor Tidiane Ndaye, que me passou alguns nomes de pesquisadores senegaleses que estudam Muridismo.

Meu plano era ir até a livraria da Universidade comprar livros de pesquisadores locais, mas fui entendendo que praticamente não existe publicação de livros acadêmicos. Perguntei a várias pessoas onde era a livraria, e me indicaram um local no térreo de um prédio, que parecia um sebo, onde eram vendidas obras diversas dispostas sobre mesas. Lá comprei alguns livros, principalmente de literatura, pois outros não eram de meu interesse. O professor

Papa me emprestou um livro, para fazer fotocópia, com mais de 300 páginas, que falava sobre a criação de Touba e sobre Muridismo.

Cher me buscou na Universidade, acompanhado de um motorista contratado, uma de suas irmãs e um amigo, que ele já havia me apresentado rapidamente em Sandaga, chamado Fallou Gueye (esse amigo trabalha com impressão de *khassida* na China para baratear o custo)⁸⁵. Cher queria muito que eu conhecesse lugares como as praias do Sul, para poder relatar sobre isso no Brasil. A imagem que o ocidente tem do Senegal é algo que preocupa os senegaleses, pois a mídia, geralmente, acentua somente aspectos negativos.

Viajamos até a praia de Toubab Djalaw e Saly Portugal, distantes cerca de 55 e 80 quilômetros, respectivamente. Eram praias lindíssimas, com muitos turistas de pele clara. Vi até uma senhora de *topless* em Saly Portugal, onde saímos caminhando pela beira da praia. Eu, Cher e sua irmã retiramos os calçados e fomos molhando os pés na água. Já Fallou Gueye se manteve todo coberto como veio na viagem: vestimentas religiosas compridas, touca e manta, mesmo diante de muito calor, o que revelou o quanto era religioso.

Foto 49 - Praia Saly Portugal



Fonte: Foto da autora (2017)

Compramos para comer, ainda na praia, uns bolinhos fritos e refrigerante. Quando chegamos à república já estava tarde, e eu precisava arrumar as malas para ir embora na madrugada do dia seguinte. Assim, nos despedimos todos.

Estava chegando a hora de deixar o Senegal. O voo com escala em Portugal estava

⁸⁵ Ver capítulo 4.

marcado para as 3 horas da madrugada, do 24 de março de 2017, o décimo primeiro no País. Cher me acompanhou de táxi até o aeroporto. Lá eles não deixam entrar pessoas que não possuem bilhete aéreo, mas Cher, para me ajudar, disse que eu não sabia falar outro idioma senão o português, então ele precisava entrar comigo. Despachamos as malas (uma delas era de coisas que eu estava trazendo para o Cher). Despedi-me do meu principal guia e fui para a sala de embarque. Lá avistei um senegalês que havia morado em Caxias do Sul, e que me contou que havia passado uns meses no Senegal, mas agora estava retornando para o Brasil, dessa vez para São Paulo.

Depois desses dias intensos, assim findou meu trabalho de campo em solo senegalês. Foi uma viagem muito cansativa, por ser curta e pela agenda intensa que me propus a cumprir. Além da carga de informações, quilômetros rodados, eu, em muitos momentos, senti-me preocupada em não fazer nada errado (como, por exemplo, em relação à minha vestimenta), não ser invasiva, enfim, em conseguir o máximo de informações possíveis sem faltar com educação, principalmente, para valorizar o apoio que tive de Cher e Fadel nessa viagem. Mesmo que breve, foi um tempo de travessias e entendimentos, sem o qual seria apresentada neste estudo uma interpretação muito mais pobre das relações entre escrita, leitura, vocalidade e performance dos cantos religiosos murides.

4 O UNIVERSO VOCAL E PERFORMÁTICO DAS *KHASSIDAS*

O desejo da voz viva habita toda poesia, exilada na escrita.

Paul Zumthor (1997, p. 168)

À *khassida* é atribuída uma importância suprema pelos murides. Representa um poder de Cheikh Ahmadou Bamba perpetuado no tempo por meio da escrita. Serigne Touba foi um líder com alta formação erudita, um grande conhecedor dos ensinamentos islâmicos e das ciências da religião, com uma vida dedicada também a externar seu conhecimento e sua fé por meio das *khassidas*.

Nos capítulos anteriores, apresentei alguns aspectos da poesia de Serigne Touba, deixando para este capítulo, em especial, uma maior caracterização e contextualização em relação à poética vocal, destacando sua ligação com a escrita e com a leitura e interpretando seus significados por meio da vocalidade e da performance.⁸⁶

4.1 OS PRIMÓRDIOS DAS *KHASSIDAS*

Primeiramente, para falar de *khassida*, é preciso contextualizá-la na história, voltando ao período pré-islâmico. De acordo com Hourani (1994, p. 27), por volta dos séculos VI e VII, havia, no território do Oriente Próximo, o poder e a influência de diferentes impérios, como o Bizantino, o Sassânida e o Romano. Na Península Arábica, os pastores árabes nômades do norte e do centro vinham-se mudando para o território do que é hoje o chamado Crescente Fértil. Consigo trouxeram o seu *ethos* e suas formas de organização social. Também se abriram a influências de ideias e crenças imperiais. Uma das unidades políticas estáveis da época era a localidade onde vivia a população lakhmidas, que tinha como capital Hira, um centro cristão. Por vias dos estados do Iêmen e pelas rotas comerciais, começaram a ingressar na Arábia conhecimentos externos à sua cultura. “Eram artesão judeus, mercadores e cultivadores dos oásis do Hedjaz na Arábia Ocidental, e monges convertidos cristãos na Arábia Central” (HOURANI, 1994, p. 27).

Sobre esse período, Hourani (1994, p. 27) fala do desenvolvimento de uma identidade cultural comum entre as tribos pastoris, demonstrada, também, pelo surgimento de uma linguagem poética comum a partir dos dialetos árabes.

⁸⁶ Como Apêndice 1 deste volume, apresento alguns *links* do *Youtube* para o leitor que não conhece as práticas de *kurel khassida* poder compreender melhor as questões de vocalidade e performance dos cantos.

Era uma linguagem formal, com refinamentos de gramática e vocabulário, que evoluiu aos poucos, talvez pela elaboração de um dialeto particular, ou talvez pela junção de vários. Era usada por poetas de diferentes grupos tribais ou aldeias de oásis. A poesia deles pode ter-se desenvolvido a partir do uso da linguagem rítmica, elevada e rimada, das encantações ou sortilégios, mas a que chegou até nós não é de modo algum primitiva. É produto de uma longa tradição cumulativa, em que não apenas as reuniões tribais e feiras de aldeias, mas as cortes das dinastias árabes na periferia dos grandes impérios desempenharam um papel, em particular a de Hira, no Eufrates, aberta a influências cristãs e mazdaítas (HOURANI, 1994, p. 30).

Essas eram manifestações poéticas elaboradas, que tinham como forma mais valorizada a ode, ou *khassida* (Hourani grafia *qasida*) (HOURANI, 1994, p. 30). Segundo Hanania (2010, p. 51), a *khassida* constitui-se na articulação de quadros que remetem a um assunto central, apresentando partes que se concatenam, obedecendo a padrão formal rígido. “[...] Sem pretender uma síntese, busca alcançar o *objetivo*, o *propósito* (sentido literal de *qasida*). No dizer dos próprios árabes, cada verso da *qasida* encerra um sentido completo, alinhando-se com os outros, como se fosse ‘uma das contas de um colar de pérolas’”.

Hourani descreve as *khassidas* pré-islâmicas como um poema de até cem versos, que se apresentava numa das várias métricas aceitas, desenvolvendo uma única rima ao longo de todo ele. “Cada verso consistia de dois hemistíquios⁸⁷: a rima vinha em ambos no primeiro verso, mas em seguida, só no segundo hemistíquio” (HOURANI, 1994, p. 30).

A *khassida* se apresenta como uma série de dísticos ou *bayt* (casa), que encerra, em geral, um sentido completo, ocorrendo, assim, uma justaposição e não uma fusão deles ao longo do poema. As duas partes do *bayt* seguem a mesma métrica e correspondem cada uma a um verso nas outras línguas, ao passo que arabistas ocidentais concebem o dístico como um único verso e dois hemistíquios. “Trata-se de uma poesia monorrima, pois a rima é homófona da última sílaba do dístico, mantendo-se a mesma em toda a composição, podendo ainda rimar entre si os dois versos (ou hemistíquios) do *bayt*” (KHAWAM, 1967 apud HANANIA, 2010, p. 55).

Este eco [...] que volta a intervalos regulares, longe de ser um fator de monotonia, contribui para conservar um caráter encantatório à poesia árabe. Atende a uma expectativa do ouvido, marca o fim de um período rítmico, como a batuta de um chefe de orquestra invisível. Provoca um balanço do corpo, seguindo as combinações numéricas do sentido interno. Convoca um gesto de aprovação e marca o passo para uma dança real ou imaginária (KHAWAM, 1967 apud HANANIA, 2010, p. 55-56).

A Hanania (2010, p. 56) aponta a importância da métrica, junto com a rima, para a poesia árabe. A autora elenca os estudos de René Khawam (1917-1994), arabista e tradutor da

⁸⁷ Hemistíquio: cada uma das metades (iguais ou desiguais) em que a cesura (pausa) divide o verso.

língua árabe ao francês, que apresenta como se deu a sua descoberta da métrica árabe e de suas dezesseis modalidades. Cada uma delas é composta de sílabas longas ou breves que se sucedem em grupos de combinações variadas:

Foi ouvindo o retinir do martelo sobre a bigorna, na rua dos Pisoadores em Basra, que ele teve a ideia de fixar as quantidades de cada tipo de verso. Outros falam de gotas d'água caindo de uma goteira sobre uma superfície sonora. Os camaleiros improvisavam seus versos a partir do balanço de sua montaria e cantavam uma melopeia para escandir sua marcha. Seja como for, é preciso notar aqui, a conexão do ritmo poético com o ritmo do trabalho do homem, sensível à harmonia da natureza. O canto certamente contribuiu para enriquecer esse ritmo (KHAWAM, 1967 apud HANANIA, 2010, p. 56).

Diante dessas características, é possível perceber a importância que a forma, a métrica e o som das palavras, por meio das rimas, possuem para a poesia árabe. Nesse sentido, Haiana (2010, p. 56) destaca que, na língua árabe, a imagem vem acima da ideia.

É este, talvez, o âmago da observação que faz Ibn Khaldun⁸⁸, o grande pensador árabe do séc. XIV: “A arte de discorrer em verso não se aplica aos pensamentos, mas às palavras: estas constituem seu objetivo principal, enquanto os pensamentos são simples acessórios” (WIET, 1966 apud HANANIA, 2010, p. 56).

Naquela época, a poesia não era escrita, embora pudesse ser, já que as mais antigas inscrições no sul da Arábia, em escrita aramaica, remontam ao século IV, sistema que evoluiu para uma escrita árabe. Os poemas eram compostos para recitação em público pelo seu próprio autor ou por um declamador (*rawi*). Por ser uma transmissão oral, era preciso que o sentido fosse transmitido num único verso, uma unidade de palavras que pudesse ter seu sentido captado pelos ouvintes, sendo as apresentações únicas e diferentes uma das outras (HOURANI, 1994, p. 30).

Esses poemas podiam ter a inserção de conteúdo improvisado, o que fez com que, muito provavelmente, não se tenham versões hoje dos originais daquela época. O que se apresenta atualmente são versões produzidas mais tarde por filólogos ou críticos literários, à luz das normas linguísticas da sua própria época (HOURANI, 1994, p. 30).

No final do século VII, surgiu uma nova ordem política, que envolveu a península Arábica, as terras sassânicas e as províncias sírias e egípcias do Império Bizantino, desenhando novas fronteiras e uma nova ordem formada por grupos dominantes da Arábia Ocidental, sobretudo de Meca (HOURANI, 1994, p. 32).

Nesse cenário, o governo árabe dominante identificava uma nova ordem advinda de uma revelação dada por Deus a Maomé, conforme já apontado no capítulo 2, um cidadão de

⁸⁸ Ibn Khaldun (1332-1406).

Meca, sob a forma de um livro santo, o Alcorão. Hourani (1994, p. 67) diz que foi o advento do Islã que alterou o modo como as pessoas viam a língua árabe. “O Corão foi o primeiro livro escrito em árabe, e os muçulmanos acreditavam que esta era a língua em que fora revelado” (HOURANI, 1994, p. 67). O livro sagrado era expresso na linguagem elevada em que se compunha a poesia dos primeiros tempos.

Para os que aceitavam o Alcorão como a Palavra de Deus, era imprescindível entender a sua língua. Para essas pessoas, a poesia antiga não era somente a expressão artística dos árabes, mas a norma correta da linguagem. Assim, o árabe tornava-se o meio de expressão não só para os que chegavam da península Arábica às várias regiões do Império, mas para os de outras origens que aceitavam o Islã ou que pelo menos precisavam da língua para o convívio social, em particular para os funcionários que serviam os governos. O centro da atividade literária foi transferido das aldeias nos oásis e acampamentos tribais para as novas cidades: Basra e Kufa, primeiramente, e depois para a nova capital imperial, Bagdá (HOURANI, 1994, p. 67).

O meio literário modificou-se e expandiu-se, incluindo principalmente a nova elite urbana. “Embora a prática de composição e declamação orais da poesia possa ter continuado, começaram a escrever-se papiros e pergaminhos” (HOURANI, 1994, p. 67). Nesse período, na última parte do século IX, ocorreu a chegada do papel vindo da China, sendo que em meados do século X já havia quase substituído por completo o papiro.

Diante desses acontecimentos, foi natural a difusão da língua árabe e a necessidade de compreendê-la. “As ciências [árabes] da linguagem foram criadas em grande parte por pessoas para as quais o árabe era uma língua adquirida” (HOURANI, 1994, p. 67), e que, portanto, necessitavam pensar sobre ela, desde sua lexicografia até sua gramática.

Nesse contexto, as *khassidas* começaram a modificar-se:

Surgiu um novo estilo, o *badi'*, caracterizado pelo uso da linguagem elaborada e figuras de retórica: usava-se vocabulário precioso, punham-se as palavras em antíteses umas com as outras, e tudo era expresso segundo o rígido esquema de métricas e rimas característico da poesia anterior (HOURANI, 1994, p. 68).

Os temas eram variados como na poesia árabe antiga, abrangendo desde o amor erótico, a polêmicas religiosas e louvores às tribos de origem. Esse também foi um período do surgimento de obras escritas em prosa, sendo que até então, somente o Alcorão tinha sido escrito nesse estilo (HOURANI, 1994, p. 70).

Em relação à poesia de cunho religioso, os primeiros seguidores do Islã procuravam uma forma de relação divina que fosse “[...] além da ordem e da obediência: uma relação em

que o homem obedecia à Vontade de Deus por amor a Ele e pelo desejo de aproximar-se D'Ele, e ao fazer isso tomava consciência de um amor retribuído estendido por Deus ao homem” (HOURANI, 1994, p. 165). Era um desejo de aproximação de Deus, e os que aceitavam essa ideia e a tentavam colocar em prática vieram a ser conhecidos como sufistas. Esse caminho de aproximação possuía alguns estágios, entre eles, o arrependimento dos pecados.

Esse era um caminho que afetava tanto as emoções dos crentes como suas mentes e almas, tendo suas expressões religiosas manifestadas por meio de metáfora ou imagem.

Em árabe e nas outras línguas literárias do Islã, desenvolveu-se aos poucos um sistema de imagística poética pelo qual os poetas tentavam evocar os estados de graça que podiam acompanhar o caminho para o conhecimento de Deus, e a experiência de unidade que era a sua meta (HOURANI, 1994, p. 165).

Hourani (1994, p. 207) cita Ghazali, teólogo islâmico do século XI, para exemplificar o poder na música sobre o coração humano.

Não há entrada para o coração senão pela antecâmara dos ouvidos. Os tons musicais, medidos e agradáveis, revelam o que está no coração e tornam evidentes suas belezas e defeitos [...] sempre que a alma da música e do canto alcança o coração, desperta nele o que nele prepondera” (HOURANI, 1994, p. 207).

O autor, no entanto, chama a atenção para a necessidade apontada de se regulamentar o uso dessa poderosa força. Não há a proibição da música e da poesia, mas devem ser medidas as circunstâncias. São permissíveis, por exemplo, quando despertam a vontade de peregrinação. Porém, não são permitidos usos de flautas ou instrumentos de corda (HOURANI, 1994, p. 207).

4.2 A IMPORTÂNCIA DA PALAVRA ESCRITA PARA O ISLÃ E PARA O MURIDISMO

Primeiramente, é importante destacar a importância da palavra para todas as religiões, tanto as de tradição oral como escrita. Em relação à história das religiões monoteístas, três delas recebem a denominação de religiões do livro: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo (SALLES; SANTOS, 2010, p. 360). A razão dessa denominação é que da tradição dessas religiões emana uma fé que advém de textos sagrados nos quais estão registrados o instrumental linguístico fundamental da experiência religiosa.⁸⁹ Essas três religiões trazem na

⁸⁹ Sobre religião e tradição escrita, especialmente em relação ao espiritismo, ver estudos de Lewgoy (2000; 2004).

figura de Abraão uma raiz comum, conforme descrevem seus textos fundadores, sendo por isso consideradas religiões abraâmicas. Além disso, são crenças em um Deus, criador e salvador, que é único (SALLES; SANTOS, 2010, p. 360).

Diferentemente do judaísmo, por meio da *Torah* (tradição judaica), e o cristianismo, por meio da *Bíblia* (tradição cristã), religiões que foram sendo construídas ao longo de séculos, o Alcorão foi uma revelação de *Allah* transposta para um texto, por meio do anjo Gabriel ao profeta Maomé (SALLES; SANTOS, 2010, p. 360).

No que tange uma fraternidade muçulmana como o Muridismo – que possui como escritura sagrada o Alcorão –, o centro da crença religiosa também está no que foi ditado/revelado. O Alcorão é “a palavra textual de Deus”, que, além de ser um livro religioso, é uma obra-prima da literatura árabe (CHALLITA, 2014, p. 1).

A revelação dos primeiros versículos do Alcorão, de acordo com a tradição muçulmana, ocorreu no ano 610, com o seguinte conteúdo⁹⁰ (CHALLITA, 2014, p. 14).:

*“Recita em nome de teu Senhor que criou,
Criou o homem de sangue coagulado.
Recita. E teu Senhor é o mais generoso,
Que ensinou com a pena⁹¹,
Ensinou ao homem o que não sabia.”* (ALCORÃO, 2014, p. 479)

Na tradução de Helmi Nasr (ALCORÃO, 2005), os mesmos versos são assim descritos:

*“Lê, em nome de teu Senhor, que criou,
Que criou o ser humano de uma aderência.
Lê, e teu Senhor é O mais Generoso,
Que ensinou a escrever com o cálamo⁹²,
Ensinou ao ser humano o que ele não sabia.”* (ALCORÃO, 2005, p. 1044-1045)

Nasr (2005), que além de traduzir o Alcorão também apresentou comentários para cada *surata*, explica que, nesse trecho, Deus, além de ser capaz de criar o ser humano por meio da gota seminal (aderência), é capaz “[...] de ensinar-lhe a escrita, com que adquirirá ele ciência, para transmiti-la aos demais. Deus é fonte de todo o saber humano: ensina ao homem o que ele não sabe” (NASR, 2005, p. 1044).

De acordo com Gellner (1981, p. 1), Deus, por meio do Alcorão, ditou uma ordem

⁹⁰ *Surata* 96.

⁹¹ Grifo meu.

⁹² Grifos meus.

social formada por um conjunto de regras que independem da vontade do homem. Esse modelo foi disponibilizado por escrito: “This model is available in writing; it is equally and symmetrically available to all literate men, and to all those willing to heed literate men. These rules are to be implemented throughout social life”⁹³ (GELLNER, 1981, p. 1). Sendo um modelo escrito, é indispensável ao seguidor da fé muçulmana saber ler o que está escrito no Alcorão.

Cheikh Ahmadou Bamba possuía um grande respeito pelo Alcorão, conforme relatam seus seguidores. Exemplo disso pude verificar durante a visita à biblioteca Daaray Kamil, em Touba. Numa de suas salas, há um espaço reservado para pertences de Bamba, com destaque para uma cama que pertenceu ao líder, e sobre ela, exatamente como ele fazia, estão exemplares seus do livro sagrado. “*Serigne Touba dizia que os livros de Alcorão eram mais importantes que ele, por isso mereciam repousar confortáveis sobre sua cama. Já ele, podia dormir no chão. Serigne Touba cuidava muito bem dos livros de Alcorão, conversava com eles, passava perfume neles*” (DIÁRIO DE CAMPO, 15 mar 2017, entrevista com Serigne Malick Diattara).

Foto 50 - Livros de Alcorão de Bamba, sobre sua cama, em sala especial na Biblioteca Daaray Kamil, em Touba



Fonte: Foto da autora (2017)

Essa sala reflete o zelo que os murides relatam que Serigne Touba tinha pela sagrada escritura do *Alcorão*, dando um caráter de personalidade aos textos. Tanto que precisavam

⁹³ Tradução da autora: “Este modelo está disponível por escrito; é igualmente e simetricamente disponível para todos os homens letrados e para todos aqueles que desejam atender aos homens alfabetizados. Essas regras devem ser implementadas em toda a vida social”.

repousar, estar perfumados e bem cuidados dentro de capas enfeitadas.

O zelo de Bamba pelo Alcorão e o zelo dos murides pelo Alcorão e pelas *khassidas* suscitam uma relação de veneração com a escrita, e consequentemente com a leitura, que podem ser pensadas sob a ótica de Certeau (1994). Mesmo que as discussões do autor estejam voltadas para reflexões acerca do ocidente moderno, seus apontamentos podem servir também para entender as escrituras. Para Certeau (1994, p. 225), a escrita é uma “atividade concreta que consiste, sobre um espaço próprio, a página, um texto que tem poder sobre a exterioridade da qual foi previamente isolado”.

Nesse processo, há três elementos decisivos. O primeiro é a folha em branco, como lugar de produção do sujeito. “Trata-se de um lugar desenfeitiçado do mundo. [...] Oferece-se uma operação parcial, mas controlável”. Funciona como “um *lugar* de escritura, do domínio (e isolamento) de um sujeito diante do *objeto*” (CERTEAU, 1994, p. 225).

A construção do texto é o segundo elemento, em que “fragmentos ou materiais linguísticos são tratados (usados, poder-se-ia dizer) neste espaço, segundo métodos explicáveis e de modo a produzir uma ordem”. O movimento da escrita leva em conta a sua própria operação, ligando gestos e mente, que [...] “vai traçando na página trajetórias que desenham palavras, frases, enfim, um sistema [escriturístico].” A página em branco é uma prática itinerante, progressiva e regulamentada, que compõe a trajetória de um mundo que não é recebido, mas fabricado. “O modelo de uma razão produtora escreve-se sobre o não-lugar da folha de papel (CERTEAU, 1994, p. 225).

Já o terceiro elemento envolve a exterioridade, de maneira distinta das práticas sociais efetivas. Para Certeau (1994, p. 226), o “jogo escriturístico, produção de um sistema, espaço de formalização, tem como ‘sentido’ remeter à realidade de que se distinguiu *em vista de mudá-la*”, objetivando uma eficácia social. A escritura tem como função, “ou fazer que uma informação recebida da tradição ou de fora se encontre aí coligida, classificada, imbricada num sistema e, assim, transformada; ou fazer que as regras e os modelos elaborados neste lugar excepcional permitam agir sobre o meio e transformá-lo” (CERTEAU, 1994, p. 226). Dessa forma, “as coisas que entram na página são sinais de ‘uma passividade’ do sujeito em face de uma tradição; aquelas que saem dela são as marcas do seu poder de fabricar objetos”. Assim, produção escrita alia “o poder de *acumular* o passado e de *conformar* a seus modelos a alteridade do universo” (CERTEAU, 1994, p. 226).

Os três elementos demonstram que quem domina a escritura conquista um poder. Esse poder escriturístico é responsável por definir o código da promoção socioeconômica e dominar, controlar ou selecionar, segundo suas normas, aqueles que não possuem esse

domínio da linguagem. Assim, a escritura se torna um princípio de hierarquização social, funcionando como uma lei (CERTEAU, 1994, p. 230).

O sistema escriturístico do qual fala Certeau, pode servir para entender a relação dos murides com as *khassidas*: “o público é moldado pelo escrito (verbal ou icônico), torna-se semelhante ao que recebe, enfim, deixa-se *imprimir* pelo texto e como o texto lhe é imposto” (CERTEAU, 1994, p. 261). Esse molde, essa impressão são nítidos, conforme será apresentado a seguir, principalmente em relação à vocalidade e performance envolvidas nos cantos religiosos.

Certeau (1994) aponta as distinções entre leitura como um ato léxico e como um ato escriturístico. Nesse âmbito,

ler o sentido e decifrar as letras correspondem a duas atividades diversas, mesmo que se cruzem. Noutras palavras, somente uma memória cultural adquirida de ouvido, por tradição oral, permite e enriquece aos poucos as estratégias de interrogação semântica cujas expectativas a decifração de um escrito afina, precisa ou corrige. [...] Tudo se passa portanto como se a construção de significações, que tem por forma uma expectativa (esperar por algo) ou uma antecipação (fazer hipóteses) ligada a uma transmissão oral” (CERTEAU, 1994, p. 263-264).

O autor afirma que ler significa peregrinar por um texto imposto, tendo a leitura o poder de modificar o objeto.

O texto “torna-se texto apenas somente na relação à exterioridade do leitor, por um jogo de implicações e de astúcias entre duas espécies de ‘expectativa’ combinadas: a que organiza um espaço *legível* (uma literalidade) e a que organiza uma *démarche* necessária para a *efetuação* da obra (uma leitura)” (CERTEAU, 1994, p. 266).

Nesse ponto, Certeau (1994) reflete essas questões por meio de um trecho do poeta e escritor Jorge Luis Borges: “Uma literatura difere de outra, ulterior ou anterior, menos pelo texto do que pela maneira de ser lida” (BORGES, 2007, p. 183). Aqui, é possível adiantar a relação entre a leitura, vocalidade e performance envolvidas nas *khassidas*, conteúdo que integra o subcapítulo 4.4.

4.2.1 Cheikh Ahmadou Bamba: o escritor das 7 toneladas

Os senegaleses, ao relatarem a história de Cheikh Ahmadou Bamba, exaltam a capacidade de escrita “sobre-humana” que o líder possuía, culminando no que eles não cansam de falar: as sete toneladas de poemas de louvor a Deus e ao profeta Maomé. “*Ele ficava sem dormir dias e noites, não precisava nem comer. Escrevia sem parar*” (DIÁRIO DE

CAMPO, 10 mar. 2015, entrevista com Cher).

A ideia de sete toneladas revela o “peso” que a comunidade muride dá à quantidade de textos escritos pelo líder. Ocorre destacar que o número sete, para o esoterismo islâmico possui grande representação: simboliza a perfeição depois de um ciclo concluído. Além disso, são sete as portas do Paraíso e o número sete também indica o senso de mudança e renovação (DIAZ, 2017).

Foto 51 - Originais escritos por Bamba, na Biblioteca Daaray Kamil, em Touba



Fonte: Foto da autora (2017)

Na biblioteca Daaray Kamil, em Touba, estão dispostos em prateleiras os manuscritos de Serigne Touba, cujos volumes são encapados com papel pardo e catalogados. Esse é um local bastante sagrado da biblioteca, sendo zelado por um curador chamado Baye Cheikh Diagne, cujo pai também fazia a mesma função. Durante todo o horário de funcionamento da biblioteca ele fica ali, sentado em um tapete, zelando pelas obras de seu líder.

4.2.2 A difusão e o consumo de *khassida*

A experiência etnográfica no Senegal levou a um melhor entendimento dos motivos pelos quais os senegaleses murides na diáspora apresentam tamanha adoração por Serigne Touba e seus escritos. Durante a viagem, verifiquei a presença da foto e do nome do líder bem como das *khassidas* impressas por toda a parte, principalmente no interior do País. Não era preciso andar muito para encontrar um lugar que comercializasse *khassidas*, como o pequeno

negócio de Serigne Mbacke Gueye, irmão do Cher, em Touba (foto abaixo).

Foto 52 - Comercialização de *khassidas* em Touba



Fonte: Foto da autora (2017)

Não tive acesso a números de publicações de *khassidas*, mas é possível apontar que o consumo é enorme. Aliás, o trabalho na área gráfica é uma das atividades laborais de maior tradição no Senegal. O pai do Cher, meu anfitrião durante a viagem, é um dos mais conhecidos no País, pois há décadas trabalha nesse ramo. O nome da gráfica, Cheikh Ahmadou Bamba, revela a devoção do proprietário (DIÁRIO DE CAMPO, 15 mar. 2017).

Foto 53 - Cher diante da gráfica de seu pai em Touba



Fonte: Foto da autora (2017)

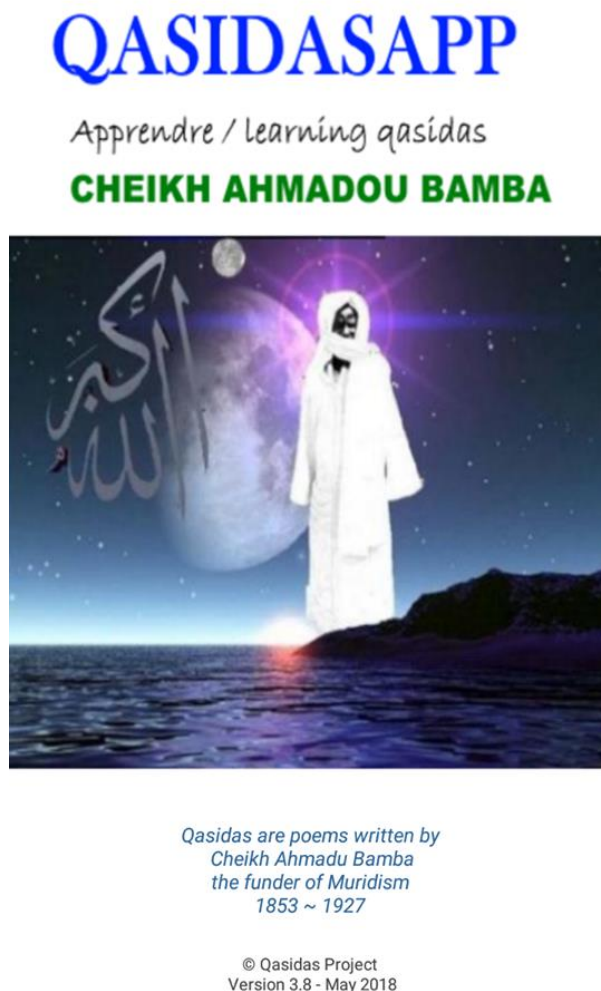
Cher herdou do pai os conhecimentos gráficos, sendo que no Brasil também trabalha nessa área. Durante a viagem ao Senegal, quando participamos do encontro com o califa geral dos murides, Serigne Sidy Makhtar Mbacké, ele estava ansioso para encontrá-lo, já que queria pedir permissão para publicar *khassida*, no Brasil, em um novo tipo de material, mais resistente e inovador. Cher me explicou que o conteúdo das *khassidas* está “liberado” (sem direitos autorais) para reprodução, mas inovações são bem-vindas se tiverem a bênção do líder. Para a alegria de Cher, que mostrou um exemplar para o califa do novo material, sua proposta foi aprovada e elogiada.

Devido ao grande consumo, há empreendedores que estão imprimindo *khassidas* na China, como é o caso do amigo do Cher, Fallou Gueye. Conversei brevemente com ele sobre o assunto, que me revelou que, por mês, imprime no país asiático entre duas a três mil exemplares de *khassidas*, de onze modelos diferentes, e que o custo é cerca de 25% menor em comparação com a impressão no Senegal (DIÁRIO DE CAMPO, 23 mar. 2017). Realmente, diante de um cenário de intensa e contínua compra de *khassidas*, a redução de custos torna-se algo interessante para quem trabalha no ramo.

Outro fator a ser levado em consideração na atualidade, é o consumo de *khassidas* em formato digital. Uma busca no *Google Play* aponta dezenas de aplicativos que disponibilizam os poemas de Bamba, principalmente difundidos por meio do canto. Por exemplo, o aplicativo

“*QasidasApp*”, lançado em março de 2014, conta com mais de 100 mil *downloads*⁹⁴.

Imagem 5 - Aplicativo de *khassida* *QasidasApp*



Fonte: Reprodução *QasidasApp* (2018)

No Senegal, percebi a difusão de *kurel khassida* nos rádios dos táxis, tocando em estabelecimentos comerciais, e, com bastante frequência, sendo utilizado como toque de celular dos jovens murides. O *Youtube* também se mostra como um canal digital de grande disseminação dos poemas cantados de Cheikh Ahmadou Bamba. Uma procura pelo termo *khassida* na plataforma demonstrou mais de 73 mil vídeos postados⁹⁵.

⁹⁴ Consulta realizada em 01 de junho de 2018.

⁹⁵ Consulta realizada em 01 de junho de 2018.

4.3 As *khassidas* e o Muridismo: uma demonstração de fé que nasce na infância

Com cerca de cinco anos, as crianças senegalesas passam a frequentar a escola corânica, chamadas de *dahara*, onde ocorre a alfabetização em árabe e uma espécie de catequese do Muridismo. Conforme relatado no capítulo 3, visitei duas dessas escolas Senegal: em Touba, a cidade sagrada fundada pelo líder religioso Bamba; e Diourbel, outra cidade importante para a confraria onde o líder viveu por 15 anos.

Nessas escolas, ocorre a alfabetização em árabe. A permanência maior ou menor na escola – três a sete anos, geralmente – vai depender do desejo da família da criança. Somente após esse período na escola corânica é que as crianças ingressam na escola regular francesa.

Mesmo que a criança comece a escola francesa alguns anos após o período normal da escola regular, a base da escola corânica vai fazer ela alcançar ou até mesmo a superar as crianças que não tiveram a mesma vivência da formação religiosa. [...] No meu país, no Senegal, muita gente decora o Alcorão. [...] Tem pessoas que conseguem escrever o Alcorão inteiro sem olhar. Mas aí eles ficavam sete anos na escola, sem sair. Dormiam na escola, os pais esquecem que tinham filhos. As escolas árabes de Alcorão são assim. O teu pai, a tua mãe te esquece lá, sete anos na escola. Volta bem diferente, [...] volta com a cabeça aberta. Depois tu pode fazer muitos cursos. [...] Por exemplo, eu posso ter um amigo, da mesma idade, nós (ambos) temos sete anos. Ele foi pra escola francesa, eu fui aprender Alcorão primeiro. Eu posso tá lá três anos, depois eu volto (para a escola regular). E quando eu volto, eu posso ficar na frente dele. A maioria sempre acontece isso, porque a mente abre mais também⁹⁶ (DIÁRIO DE CAMPO, 1 jul. 2015, Cher).

Quanto maior o tempo na escola corânica, mais entendimento da língua árabe e dos preceitos religiosos terá o aprendiz. O primeiro nível é a alfabetização em árabe, o que permite a decodificação das escrituras. Crianças que permanecem mais tempo passam para um nível mais profundo do aprendizado da língua, que consiste no entendimento do significado dos textos do Alcorão e das *khassidas*. A esses processos de aprendizagem, somam-se o ensino de fundamentos de ciências da religião.

Nas duas escolas visitadas no Senegal, percebi uma estrutura muito simples, sem quadro negro e outros materiais didáticos. As crianças não possuem carteiras e cadeiras, sentam em tapetes no chão de areia. A manutenção das escolas se dá por contribuições das famílias das crianças e por doações espontâneas de fiéis.

⁹⁶ Este trecho integra uma palestra concedida por Cher durante uma aula da disciplina Leitura, Cultura e Literatura Oral, do Programa de Doutorado em Letras Associação Ampla UCS-UniRitter, ministrada pelo professor Rafael José dos Santos. Todos os trechos apresentados na tese com data de 1 julho de 2015 são oriundos dessa entrevista.

Foto 54 - Dahara Abdou Dieng, em Touba



Fonte: Foto da autora (2017)

Na primeira escola visitada, chamada Abdou Dieng, em Touba, o professor mostrou a base que utiliza para a alfabetização das crianças: oito folhas brancas tamanho A4 com o alfabeto e as sílabas em árabe manuscritos em preto.

Foto 55 - Professor Abdou Dieng exibindo material de ensino do arabe



Fonte: Foto da autora (2017)

Observou-se que o ensino se dá por via oral e com acesso a trechos ou livros inteiros do Alcorão, a maioria bem desgastados pelo uso. A prática da escrita se dá principalmente em tábuas, nas quais é possível escrever e apagar, sendo assim reutilizáveis. “*Ele sabe o Alcorão de cor*” (DIÁRIO DE CAMPO, Abdou Dieng, 15 mar. 2017, Cher), sinalizou Cher sobre as habilidades do filho do professor.

Foto 56 - Prática de escrita do Alcorão em *dahara* de Touba



Fonte: Foto da autora (2017)

Nessa primeira escola, cujas aulas ocorrem em uma única sala, estudam cerca de 110 crianças, das quais 25 dormem no local. O professor explicou que as aulas iniciam-se bem cedo, e as crianças levantam-se por volta das 6 horas. “*Esse é o melhor horário para aprender. As pessoas mais inteligentes levantam-se a essa hora*” (DIÁRIO DE CAMPO, Abdou Dieng, 15 mar. 2017). O ensino segue até a parte da tarde, cinco dias por semana.

Ficou evidente que o objetivo principal da escola é a leitura do livro sagrado: “*Primeiro as crianças aprendem recitar o Alcorão, depois aprendem árabe. O Alcorão é o fundamento das crianças e de todos nós. Quem aprende o Alcorão, aprende a lei*”, explicou o professor. Assim como as crianças aprendem a ler o Alcorão, aprendem a ler as *khassidas*. “*Do mesmo modo que o corpo precisa de alimento, a mente precisa de estudo. Alcorão, khassida e oração alimentam a alma*” (DIÁRIO DE CAMPO, 15 mar. 2017, Abdou Dieng).

Assistimos a recitação cantada de um menino que interpretou um trecho do Alcorão e, também, a apresentação de *kurel khassida* com um grupo de alunos.

Foto 57 - Kurel khassida infantil na Dahara Abdou Dieng, em Touba



Fonte: Foto da autora (2017)

A segunda escola visitada, cujo nome é Serigne Moustafa Gueye, na cidade de Diourbel, é considerada uma das mais tradicionais do Senegal. Mesmo que apresentando a simplicidade da primeira escola mencionada, é bem maior, com quatro espaços delimitados por níveis das crianças. Logo ao entrar, foi perceptível o alto rumor de mais de uma centena de crianças lendo e recitando, individualmente, o Alcorão. Muitas delas o faziam com o acompanhamento de um balançar do corpo para frente e para trás. O diretor, que empresta seu nome à escola e é um líder religioso descendente de Bamba, falou sobre o seu funcionamento, que é baseado na tradição da religião. *“O nosso objetivo é perpetuar a obra conforme Serigne Touba fazia. Nada mudou na sua maneira de ensinar até os dias de hoje”* (DIÁRIO DE CAMPO, 21 mar. 2017, Serigne Moustafa Gueye).

Entre os aspectos destacados por ele, está a questão de que as crianças que estudam ali precisam pedir, na vizinhança, comida para seu almoço. *“As crianças não mendigam na rua, elas aprendem a pedir nas casas, o que auxilia na formação do seu caráter, fortalecendo-as para a superação de dificuldades da vida”* (DIÁRIO DE CAMPO, 21 mar. 2017, Serigne Moustafa Gueye).

Nesse sentido, é possível identificar que o período passado na escola corânica é, inclusive, de sacrifícios por parte das crianças. Um sacrifício que será recompensado por Deus conforme a crença dos praticantes. Ao ser questionado sobre esses sacrifícios das crianças nas escolas corânicas, o meu guia durante a visita à escola falou: *“Para um pai e uma mãe, a maior felicidade é um filho decorar o Alcorão. Assim, os pais irão direto ao paraíso”* (DIÁRIO DE CAMPO, 21 mar. 2017, Fadel).

Explicando-me com mais detalhes sobre as escolas corânicas, disse: “As daharas preparam para a vida: andar sem sapato, pedir esmolas para comer. Por isso também o senegalês tem maior facilidade em enfrentar as dificuldades quando vai morar em outro país. Ele é diferente perante os outros imigrantes” (DIÁRIO DE CAMPO, 21 mar. 2017, Fadel). Isso, inclusive, facilita a sobrevivência por meio do trabalho no comércio. “Os senegaleses portam o baol baol, o espírito de negociante, de se colocar com humildade perante as pessoas” (DIÁRIO DE CAMPO, 21 mar. 2017, Fadel). De fato, tudo isso relatado por Fadel é perceptível quando conheço a história dos imigrantes senegaleses que vivem no Brasil.

Fadel explicou que existem dois tipos de ensinamentos nas *daharas*: há a *dahara* corânica e a *dahara terbia*, que são os ensinamentos para a vida, cuja fonte baseia-se na filosofia dos *Baye Fall* (humildade e servidão, por exemplo). Ou seja, a *dahara* oferece uma formação integral, dentro dos preceitos islâmicos.

A experiência etnográfica nas escolas corânicas revelou que a identidade envolvendo a escrita árabe, tanto para a leitura do Alcorão como para a leitura de *khassidas*, se dá desde muito cedo na vida das crianças senegalesas. Além da vivência de aprendizagem do árabe, intimamente ligada está a aprendizagem de diversos aspectos que marcarão a vida futura dos senegaleses.

Percebe-se, também, o estímulo precoce das crianças em relação ao seu desenvolvimento enquanto cantores de *khassida*. Há, inclusive, um concurso nacional anual de *kurel kassida* em que são escolhidos os melhores cantores infantis do Senegal. Pude conhecer esse grupo de cantores a convite de Serigne Khadim, que é o responsável pela organização do concurso (DIÁRIO DE CAMPO, 17 mar. 2017).

Foto 58 - Kurel khassida infantil campeão nacional do Senegal



Fonte: Foto da autora (2017)

A apresentação das crianças foi primorosa, demonstrando a grande qualidade vocal do grupo. Cher me explicou que, como estímulo, essas crianças ganham prêmios desse *marabu*, como videogames, celulares e viagens. Ele disse que um dos meninos tem um irmão que é um dos melhores cantores do Senegal, revelando também que o desenvolvimento do dom é incentivado em casa, e que existe dentro de algumas famílias a tradição de ter membros que se destacam como cantores.

Em situação de diáspora, os imigrantes procuram manter suas práticas religiosas, sempre com a presença das crianças. Não tenho conhecimento sobre *daharas* instaladas aqui no Brasil, mas percebo a participação das crianças filhas de imigrantes nas atividades religiosas.

Foto 59 - Bebê muride imitando gesto dos cantores na praça central de Caxias do Sul



Fonte: Foto da autora (2017)

Essa foto, registrada em um encontro religioso na Praça Dante Alighieri, em Caxias do Sul, exemplifica essa inserção. O bebê está vestido com um pequeno *bayelahat*, e seu gesto mostra a imitação dos adultos do *kurel khassida*, que, ao interpretarem os cantos, colocam as mãos nos ouvidos como forma de concentração e de melhor se ouvirem.

4.4 KHAASSIDAS PARA ALÉM DO TEXTO ESCRITO

“Havia o homem, o camelô, sua parlapatice, porque ele vendia as canções, apregoava e passava o chapéu; as folhas volantes em bagunça num guarda-chuva emborcado na beira da calçada. Havia o grupo, o riso das meninas, sobretudo no fim da tarde, na hora em que as vendedoras saíam de suas lojas, a rua em volta, os barulhos do mundo e, por cima, o céu de Paris que, no começo do inverno, sob as nuvens de neve, se tornava violeta. Mais ou menos tudo isto fazia parte da canção. Era a canção.” (ZUMTHOR, 2007, p. 28-29).

A epígrafe descreve, poeticamente, uma passagem da infância de Paul Zumthor em Paris, com a riqueza de detalhes de suas percepções frente a um cenário desencadeado pela canção. Mais do que fazer parte do universo da canção, tudo aquilo era a própria canção. Com esse relato, Zumthor quer demonstrar que a poesia oral é menos o que consta nas palavras (talvez quase nada) e mais o que todo o seu contexto representa. Não é possível dissociar a poesia oral da sua performance, dos “barulhos do mundo” que a cercam.

Com essa perspectiva, proponho interpretar a poesia oral de Zumthor como uma poética vocal dos cantos religiosos murides. Falo em “poética” querendo envolver um universo artístico que ultrapassa o poema; e em “vocal” com o intuito de dar visibilidade à voz enquanto componente performático.

Tomo como base, especialmente, duas obras de Paul Zumthor: *Introdução à poesia oral* (1997) e *Performance, recepção e leitura* (2007). Zumthor (1915-1995), linguista suíço, foi um importante medievalista, crítico literário e historiador da literatura. O conjunto da sua obra é considerado um divisor de águas para os estudos medievais e da poética oral, pois procurou, conforme descreveu a tradutora de suas obras no Brasil, Jerusa Pires Ferreira, dissolver dicotomias obsoletas, criando uma “[...] plataforma de atuação em que a voz, o corpo, a presença desempenham um forte papel” (ZUMTHOR, 2007, p. 125). Dessa forma, ampliou-se a noção de texto literário, incluindo, em suas análises, teorias estéticas contemporâneas ligadas à comunicação e à cultura, “[...] deixando-nos a percepção de que o texto se tece na trama das relações humanas” (ZUMTHOR, 2007, p. 125).

No entanto, neste trabalho, o qual integra um grupo de pesquisa coordenado pelo professor orientador Rafael José dos Santos, junto a colegas mestrands e doutorandos centramo-nos em Zumthor (1997, 2007), autor que aponta uma multiplicidade de aspectos que

envolvem a poesia oral, como a escrita, a leitura, a oralidade, e especialmente aquilo que ele denomina vocalidade junto à performance.

As leituras das obras de Zumthor, costuradas à prática etnográfica, influenciaram na metodologia do trabalho, construindo-se, assim, uma evolução contínua na forma de interpretar as questões relacionadas à tese. O amadurecimento e melhor entendimento das teorias do autor, com o passar dos anos desta pesquisa, acalentaram certa aflição inicial de estar tratando de textos de poesias escritas em árabe. Várias pessoas, ao saber do tema da minha investigação, questionavam se eu iria traduzir essas poesias. Quando eu escutei os cantos religiosos pela primeira vez, no *Grand Magal* de Touba em dezembro de 2013, não me importava o que estavam dizendo os senegaleses, mas sim o entendimento do universo daquele acontecimento, a “aura” daqueles cantos.

4.4.1 *Khassidas versus leitura e escrita*

Durante as celebrações que acompanhei na *dahira*, em Caxias do Sul, e nos eventos religiosos, sempre foi perceptível o forte envolvimento dos praticantes do Muridismo com a leitura, tanto de textos do Alcorão como de poemas de Cheikh Ahmadou Bamba. Esses textos são impressos em árabe, geralmente, em folhas separadas ou em pequenos livros, havendo uma troca desse material entre os praticantes. Alguns murides auxiliam na distribuição e na troca dos impressos, que também são comercializados nas *dahiras* e nos eventos religiosos como o *Grand Magal* de Touba.

Foto 60 - Senegaleses murides em leitura de textos corânicos



Fonte: Foto da autora (2013)

Percebe-se, nesses eventos religiosos, uma leitura silenciosa e compenetrada, algumas vezes com leve balanço do corpo para frente e para trás. Independentemente do que esteja acontecendo ao redor, como a ocorrência simultânea de *kurel khassida*, é uma leitura contínua. Nessa perspectiva, sobre a leitura, Zumthor (2007) diz que ela integra um desejo de performance, que envolve postura, ritmo respiratório, imaginação etc. “Esse esforço espontâneo, em vista da reconstituição da unidade, é inseparável da procura do prazer” (ZUMTHOR, 2007, p. 63). Para os murides, o prazer da leitura está ligado à oração, à conexão com o sagrado, com o sublime.

A escrita é algo que subsiste, tem capacidade de futuro, dada pela estabilidade da grafia e sua maneabilidade, sendo possível retornar ao texto sempre que necessário (ZUMTHOR, 1997, p. 132). Nesse sentido, é possível se pensar a constância e a permanência que as *khassidas* escritas por Bamba apresentam com o passar do tempo. Além disso, não só pelo tempo, mas também pelo espaço visto que encontram-se junto aos senegaleses murides em situações de diáspora.

Toda leitura é um encontro e confronto pessoal, que evoca um diálogo com a escrita, numa operação dialógica:

[...] meu corpo reage à materialidade do objeto, minha voz se mistura, virtualmente, à sua. Daí o "prazer do texto"; desse texto ao qual eu confiro, por um instante, o dom de todos os poderes que chamo eu. O dom, o prazer transcendem necessariamente a ordem informativa do discurso [...] (ZUMTHOR, 2007, p. 63).

Sob essa ótica, o prazer do ato da leitura transcende aquilo que está representado graficamente. Para os murides, o que está grafado na escrita árabe das *khassidas* representa muito mais do que o seu significado. Inclusive, para alguns imigrantes, ao serem questionados sobre o significado dos poemas, mais especificamente a tradução desses poemas, acabavam dizendo “*nem eu sei direito*”. Em relação aos trechos do *Alcorão* que são lidos durante as cerimônias religiosas, individualmente em silêncio: “*a mesma coisa*” (sobre a falta de conhecimento do significado literal) diziam.⁹⁷

No início deste trabalho, essa situação causou-me certo estranhamento, mas após o

⁹⁷ De forma análoga, Santos (2015) apresenta estudo sobre textos representativos de diferentes gêneros do *corpus* literário sagrado do candomblé sob a perspectiva da vocalidade e da performance, tomando como referencial os estudos da poesia oral de Zumthor. O autor descreve que, não obstante o fato de muitos destes textos já terem sido registrados por escrito, eles só alcançam sua eficácia simbólica nos contextos rituais nos quais a voz falada ou cantada institui uma performance poética específica. Ainda, nesse sentido, é possível verificar outros exemplos, como os mantras, que possuem seus versos repetidos sem a necessidade de uma tradução literal para quem os entoia; e, ainda, a própria indústria musical em língua inglesa, cujas canções, ao menos em um primeiro momento, não apresentam uma inteligibilidade de sua letra, não deixando, no entanto, de serem apreciadas mesmo por quem não domina o idioma.

percurso realizado foi possível compreender o que está por trás desse não saber. Ocorre que muitos senegaleses sabem decodificar o árabe, mas não propriamente a literalidade do sentido.

O nível de aprendizado da língua árabe entre os praticantes murides varia bastante, dependendo dos anos de frequência na escola corânica, se houve ou não continuação do ensino regular em escola árabe (geralmente as crianças e adolescentes frequentam a escola francesa). Como os idiomas mais falados no país são *wolof*, francês e outras línguas locais, o árabe acaba sendo uma língua praticada com mais frequência dentro da religião. De fato, fui percebendo que, no geral, a comunicação em árabe entre a comunidade senegalesa, fora dos momentos dedicados à religião, limita-se a poucas expressões, como o cumprimento *salaam aleikum* (que a paz esteja com você) e *inshallah* (se Deus quiser). Entre eles, no dia a dia, predomina a comunicação em *wolof*⁹⁸.

Essa mesma constatação em relação ao nível de entendimento do que é lido foi apontada por Romero (2017), por meio de sua experiência etnográfica com a comunidade muride em São Paulo:

[...] Os entrevistados não sabem informar seus significados [das *khassidas*] linguísticos. Ao mesmo tempo em que eles apontam que suas recitações em árabe não necessariamente envolvem a compreensão desse sistema linguístico, sinalizam para uma mística complexa que performatizam nos seus rituais religiosos e cotidianos, especialmente no âmbito das *dahiras* (ROMERO, 2017, p. 285-286).

Assim, a escrita de Bamba está envolvida em uma mística *performatizada*. Nesse sentido, entendo que a sacralidade das *khassidas* esteja na atualização e na manutenção, por meio da leitura, das intenções de Bamba no momento da escrita, assim como os muçulmanos do mundo inteiro agem em relação ao Alcorão e o que foi revelado/ditado por *Allah* a Maomé.

Essas minhas percepções suscitaram uma conversa específica sobre esse tema com Cher, que me explicou, de forma didática: “*Por exemplo, esta caneta* (com uma caneta na mão), *eu posso traduzir como ‘lápiz’, ou como ‘algo que escreve’*. *Eu nunca não vou saber o sentido correto que deve ser traduzido, então é melhor não traduzir*” (DIÁRIO DE CAMPO, 10 mar. 2016, Cher). O que ele quis dizer é que somente *Allah* é o detentor do real significado das palavras sagradas. *É melhor ter as khassidas e ficar olhando pra elas do que ler ou ouvir a pronuncia errada*” (DIÁRIO DE CAMPO, 16 mar. 2017, Cher). Entre os murides detentores de maior conhecimento do árabe, geralmente, são os que ocupam posição de maior destaque dentro da religião, como cargos diretivos dentro das *dahiras*.

⁹⁸ Ao menos em relação à comunidade imigrante muride de Caxias do Sul.

Sobre esse aspecto, Zumthor (1997) aponta que a palavra tem um tom global, sem a necessidade de uma significação distinta, tendo seu significado preenchido pelo ouvinte. “Os julgamentos, de valor, que essa palavra suscita, se fundamentam nas qualidades da voz, na técnica vocal do recitante ou do cantor, tanto ou mais que no conteúdo da mensagem, confirmando o que se sabe” (ZUMTHOR, 1997, p. 171).

Conforme já mencionado anteriormente, sabe-se que, para todo muçulmano, e consequentemente para todo muride, a palavra sagrada deve ser proferida em árabe, a língua na qual o Alcorão foi revelado. Nas edições publicadas do Alcorão em língua diferente do árabe encontram-se explicações de que a tradução foi feita para muçulmanos não conhecedores da língua árabe com o intuito de facilitar a sua compreensão, já que o Profeta ordenou: “Transmitam, por mim, mesmo que seja um só versículo” (NASR, 2005, s/p). No entanto, conforme descrito no prefácio da obra *Tradução do sentido do nobre Alcorão para a língua portuguesa*:

Estamos conscientes de que a tradução do sentido Nobre do Alcorão – seja qual for a precisão – é quase sempre inadequada para realçar o magnífico sentido do texto alcorânico, inimitável, de modo que os sentidos dados na tradução constituem o reflexo do nível alcançado pelo tradutor na compreensão do Livro Nobre de Allah. Isto é, a tradução pode conter falhas ou lapsos como todo o ato humano (NASR, 2005, s/p).

Diante dos meus pedidos de *khassidas* traduzidas para Cher, ele me dizia que não tinha nenhuma traduzida em mãos e que para fazê-lo levaria tempo. No entanto, acabou me passando este poema (em 2015), em italiano, o qual aqui reproduzo traduzido por mim ao português. Esta foi a primeira *khassida* traduzida a qual tive acesso:

*Ter saúde neste mundo é ter paz neste mundo
Ter um herdeiro quer dizer repousar neste mundo
Ter uma mulher, quer dizer ter alguém para fazer companhia neste mundo
A compaixão neste mundo é ter um filho/a
O conhecimento neste mundo é conhecer a Allah
Mostre à tua família as tuas habilidades [ajudando-os como pode]*

Allah

*Perdoa aqueles que lhe pedem perdão
Dá a vitória àqueles que sabem resistir*

*Dá baraka àqueles que têm uma boa conduta
Aumenta os dons daqueles que os agradecem*

Quando estive no Senegal, visitei uma livraria religiosa que vende artigos como *Alcorão*, *khassidas* em diversos formatos, tapetes para oração, perfumes – que são utilizados em artefatos religiosos – e livros gerais sobre Muridismo.

Foto 61 - Livraria de publicações e artefatos murides em Touba

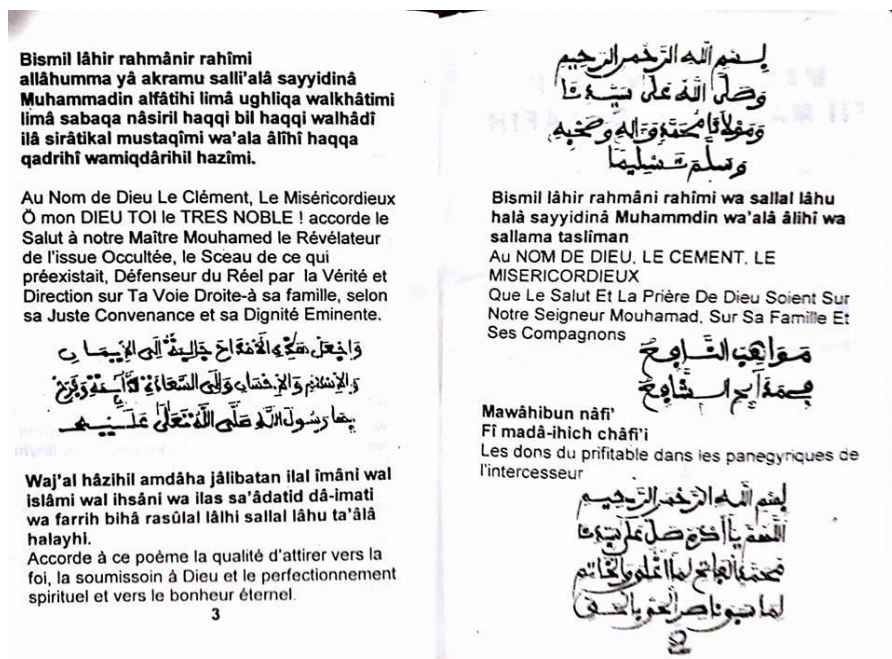


Fonte: Foto da autora (2017)

Nessa livraria encontrei diferentes tipos de exemplares de *khassidas*. Ao perguntar sobre exemplares em outros idiomas, o vendedor apresentou algumas edições bilíngues, em árabe e francês, além alguns exemplares de *khassidas* em árabe com a pronúncia da fonética em alfabeto ocidental. “*Isso é para quem não aprendeu árabe poder pronunciar certo*” (DIÁRIO DE CAMPO, 16 mar. 2017, Cher). Adquirit todos os tipos de *khassidas* que estavam disponíveis nessa tipologia na livraria, totalizando oito exemplares. Em nenhum outro lugar consegui esse tipo de publicação impressa, confirmando a resistência em relação à transposição das *khassidas* para outros idiomas. Também comprei um exemplar de *khassida* somente em árabe.

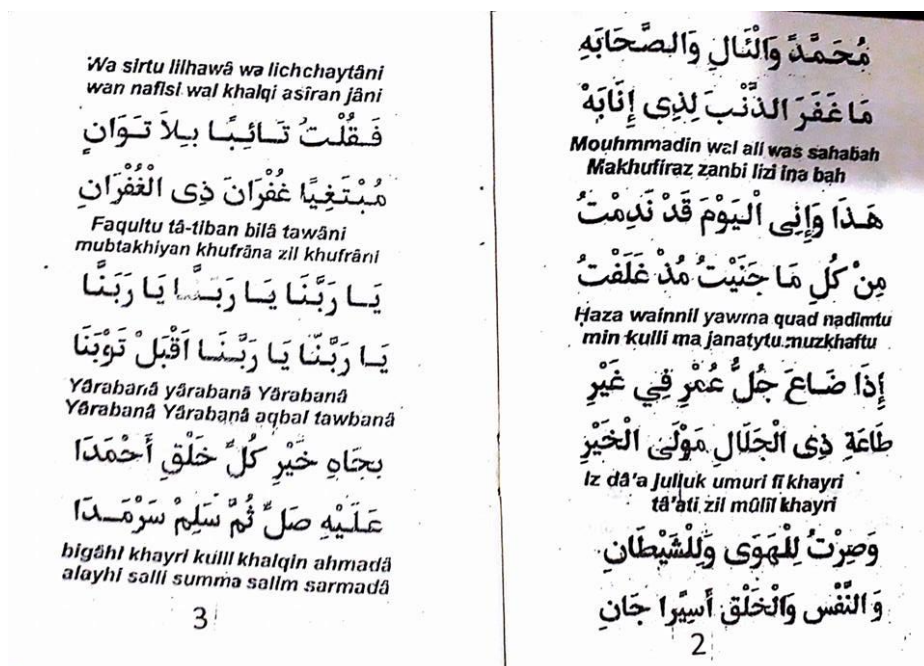
Foto 62 - Exemplares de *khassidas* com tradução em francês e ou fonética do árabe

Fonte: Foto da autora (2018)

Imagem 6 - Exemplar de publicação de *khassida* em árabe e fonética do árabe em alfabeto ocidental e francês

Fonte: Reprodução (2018)

Imagem 7 - Exemplar de publicação de khassida em árabe e fonética do árabe em alfabeto ocidental



Fonte: Reprodução (2018)

Imagem 8 - Publicação de khassida em árabe



Fonte: Reprodução (2018)

Dos poemas traduzidos na internet⁹⁹, encontram-se alguns no Youtube, como o

⁹⁹ Neste site, encontram-se traduzidas para o francês 36 khassidas: <<http://khassaidesenfrancais.com/>>.

representado no *frame* abaixo, cujo conteúdo possui legendas em árabe e francês:

Imagem 9 - *Khassida* traduzida de Cheikh Ahmadou Bamba no Youtube



Fonte: Reprodução Islam Tele (2012)

Esta *khassida*, denominada *Midâdî*, foi escrita durante o exílio de Bamba na Mauritânia. O conteúdo desta primeira estrofe do canto, “*Mon encre et me plumes / Reviennent à CELUI Qui a éloigné / Les flots, comme IL a Chassé Satan, / Ainsi que l’angoisse et l’ignorance*” (“Meu tinteiro e minha pena vêm Daquele que distanciou a escuridão, o Satã, a angústia e a ignorância”), trata da importância da sacralidade do texto escrito para que o líder Cheikh Ahmadou Bamba.

É interessante destacar que neste poema, assim como no primeiro trecho revelado a Maomé (apresentado no item 4.2), ocorre alusão ao poder da escrita dentro do *Alcorão* e também nas *khassidas*. Percebem-se um mesmo campo semântico entre as palavras “lê”, “escrever”, “cálamo” e “pena” – das traduções do *Alcorão* –; e “tinteiro” e “pena” – do poema de Bamba. O fechamento das estrofes nas duas situações – “ensinou ao homem o que não sabia” e “distanciou a escuridão, o diabo, a angústia e a ignorância” – remete ao poder das escrituras.

Em relação à escritura do *Alcorão* e das *khassidas*, recebi as seguintes explicações por vias metafóricas: “O *Alcorão* para nós são os ingredientes e a mão de obra para fazer o pão. Já as *khassidas* são o pão pronto” (DIÁRIO DE CAMPO, 10 mar. 2016, Cher).

A diferença entre Alcorão e Khassida é que o Alcorão é como se fosse o petróleo. Para extrair o petróleo é preciso o trabalho de engenheiros, técnicos, para transformá-lo, por exemplo, em combustível. Como o Alcorão é difícil, Serigne Touba pegou um pouco do petróleo do Alcorão, acrescentou mais coisas pra gente

entender bem o Alcorão. Ele explicou tudo. Serigne Touba é o engenheiro do Alcorão (DIÁRIO DE CAMPO, 15 mar. 2017, Abdou Dieng).

Dessa forma, é possível entender que Cheikh Ahmadou Bamba foi responsável por, de certa forma, “traduzir” o Alcorão por meio de seus poemas, fazendo com que o acesso ao conhecimento sagrado fosse facilitado. Nesse sentido, sua função parece ser de mediação entre o texto original (Alcorão) e o praticante muride.

Em relação à sonoridade das *khassidas*, alguns murides preferem não utilizar o termo “música”, porque música envolveria instrumentos musicais como violão e de sopro. As melodias foram surgindo ao longo dos anos, não necessariamente na época de Bamba. Alguns murides falam que seria uma “music of the *Muridiyya*”¹⁰⁰ Este é um assunto em que há divergência de opiniões dentro da confraria (DANG, 2013, p. 83-84). No entanto, o que sempre permanece é o respeito à palavra escrita.

4.4.2 *Khassida* e vocalidade

Tratando-se especificamente dos poemas de Bamba, que são lidos com o intuito principalmente de serem cantados, é interessante apontar a perspectiva de Zumthor em relação ao texto escrito e à oralidade. “A oralidade não se define por subtração de certos caracteres da escrita, da mesma forma que esta não se reduz a uma transposição daquela” (ZUMTHOR, 1997, p. 36-37).

Nesse sentido, Zumthor faz uma crítica às teorias de McLuhan, dizendo que a comunicação não se reduz ao seu conteúdo manifesto, mas comporta um conteúdo latente, constituído pelo *medium* que o transmite, que vai além (ZUMTHOR, 1997, p. 36-37).

Esse *medium*, por exemplo, está relacionado à espacialidade envolta entre escrita e oralidade:

A voz se estende num espaço, cujas dimensões se medem pelo seu alcance acústico, aumentada ou não por meios mecânicos, que ela não pode ultrapassar. A escrita evidentemente é também espacial, mas de uma outra maneira. Seu espaço é a superfície de um texto: geometria sem espessura, dimensão pura [...], enquanto a repetitividade indefinida da mensagem, em sua identidade intangível, lhe dá a garantia de vencer o tempo. O resultado é a maneabilidade perfeita do texto: eu o leio, releio, divido, junto, desço ou subo à vontade o seu percurso. Ele se apresenta, na pedra ou na folha de papel, como um todo e é assim perceptível. Quaisquer que sejam as falhas, as dissimulações [...] que a mensagem comporte, uma percepção global torna-se desse modo possível: em tendência, sintética, logo abstrata (ZUMTHOR, 1997, p. 42).

¹⁰⁰ Tradução da autora: “música do Muridismo”.

Para Zumthor (1997, p. 42), a mensagem oral se presta a uma audição pública; já a escrita, ao contrário, está para a percepção solitária. A função da oralidade está no meio de um grupo sociocultural limitado, e a necessidade de comunicação que a distende não visa a universalidade. A escrita, no entanto, voltada aos seus leitores individuais, está presa na abstração, movimentando-se a nível geral, ou seja, universal.

Nessa perspectiva, é possível dizer que as práticas de canto das poesias religiosas murides atendem a esse grupo religioso em específico, com uma significação singular, dividida simbolicamente entre seus membros. Os cantos podem emocionar “quem vem de fora”, mas jamais terão a mesma função que têm para os murides.

A poesia oral e a poesia escrita, conforme Zumthor (1997, p. 143), apresentam linguagem idêntica, porém a distribuição dos empregos e as estratégias de expressão não são as mesmas. São apresentadas as mesmas linguagens gramaticais, regras sintáticas e vocabulário de base. Ocorre que as estratégias de expressão não são as mesmas, já que a oralidade comporta suas próprias tendências, as quais somos levados a presumir como universais, sendo possível atingir a universalidade por meio da atualização oral da poesia escrita. Em relação às *khassidas*, essa universalidade pode ser percebida por meio das emoções reverberadas pelos cantos, expressas, por exemplo, por meio do choro, das expressões faciais e, até mesmo, do transe.

É oportuno pensar, em relação à poética vocal muride, que seus praticantes atingem o sagrado por meio das *khassidas*. Sob essa visão de escrita, leitura e oralidade evidencia-se a amplitude que ganha a palavra sagrada no momento em que atualiza-se em poética vocal cantada durante as práticas religiosas.

Conforme relatado no capítulo sobre a etnografia envolvida na tese, a minha primeira experiência envolvendo evento religioso muride foi marcada por certo deslumbramento em relação à prática de cantos. Na ocasião, a sonoridade que preenchia o salão era diferente de tudo o que eu já havia presenciado. Parafraseando Zumthor (1997, p. 10), era a voz fazendo cantar toda a matéria. Desde esse primeiro momento, foi possível identificar a imponência da voz nas vivências religiosas daqueles imigrantes. É algo que supera a linguagem sonora, a palavra, realizada foneticamente na emissão da voz.

A voz está presente no inconsciente do ser humano de forma arquetípica, sendo a linguagem impensável sem a sua existência (ZUMTHOR, 1997, p. 12). A voz suscita o primitivo que habita em nós, é uma forma primeira de relação com o mundo, algo que está presente em nós antes mesmo de nascermos, no útero materno. Ou seja, é constitutivo da nossa existência.

Cada sílaba é sopro, ritmado pelo batimento do sangue; e a energia deste sopro, com o otimismo da matéria, converte a questão em anúncio, a memória em profecia, dissimula as marcas do que se perdeu e que afeta irremediavelmente a linguagem e o tempo. Por isso a voz é palavra sem palavras, depurada, fio vocal que fragilmente nos liga ao Único (ZUMTHOR, 1997, p. 13-14).

A voz remete a algo que vem da memória da nossa infância, que foi puramente oral até o dia da separação, o dia do nosso segundo nascimento, quando nos enviaram à escola e nos apresentaram à escrita. O efeito da voz não está presente somente nela mesma, mas também na qualidade de emanção do corpo, que a representa de forma plena (ZUMTHOR, 1997, p. 26).

Assim, a voz ultrapassa o corpo, tendo o poder de ligar duas existências, pois o som vocalizado vai de interior a interior. A voz

[...] interpela o sujeito, o constitui e nele imprime a cifra da alteridade. Para aquele que produz o som, ela rompe a clausura, libera de um limite que por aí revela, instauradora de uma ordem própria: desde que é vocalizado, todo o objeto ganha para um sujeito, ao menos parcialmente, estatuto de símbolo. O ouvinte escuta, no silêncio de si mesmo, esta voz que vem de outra parte, ela a deixa ressoar em ondas, recolhe suas modificações, toda “argumentação” suspensa. Esta atenção se torna, no tempo de uma escuta, seu lugar, fora da língua, fora do corpo (ZUMTHOR, 1997, p. 17).

Sob essa visão, os cantos religiosos murides podem ser pensados como um elo sonoro entre iguais, que contribui para a manutenção da identidade religiosa por meio dos ecos físicos e emocionais dos cantos de *khassidas*. Os cantos repercutem no corpo com efeitos na alma dos fieis.

Zumthor trata a voz como um paradoxo, como um acontecimento do mundo sonoro, físico, mas que vai além da captação sensorial: traz informações sobre a pessoa, por meio do corpo que a produziu. “A enunciação da palavra ganha em si mesma valor de ato simbólico: graças à voz ela é exibição e dom, agressão, conquista e esperança de consumação do outro; interioridade manifesta, livre da necessidade de invadir fisicamente o objeto de seu desejo” (ZUMTHOR, 1997, p. 15). Nesse sentido, o som vocalizado liga o interior de quem o produz e interior de quem escuta. A vocalidade da poesia oral muride, nessa perspectiva, evoca o divino, o sagrado de cada um, fazendo ressoar no corpo as palavras.

Em relação às tradições religiosas, a voz tem um poder fundamental e uma função primitiva, que ultrapassa o que está escrito ou narrado: “voz ao sopro da qual se realizam as fórmulas mágicas e que, no transe, leva para fora de si o iniciado, tomado pelo seu deus.” Essa voz se exalta em glossolalia, que ultrapassa a linguagem (ZUMTHOR, 1997, p. 15). Isto é, a importância da voz provém de sua função de sacralidade, mais do que pelo seu conteúdo

narrado. Nessa perspectiva, toda a articulação da palavra se dá metaforicamente.

A poesia oral traz o que a existência coletiva comporta de mais repetitivo a nível profundo, o que explica uma redundância particular e pouca variedade de temas em seu conteúdo (ZUMTHOR, 1997, p. 48). É o que ocorre com os cantos religiosos, com suas temáticas recorrentes. Trantando-se do Muridismo, especialmente dos cantos escritos por Cheikh Ahmadou Bamba, os temas limitam-se a louvores e agradecimentos ao profeta Maomé e a *Allah*.

Em relação à escolha das *khassidas* a serem entoadas nas práticas e eventos religiosos, não existe uma ordem pré-definida, com anterioridade e posterioridade de determinado poema. O que pode ocorrer é que existem melodias de algumas *khassidas* que exigem menor esforço vocal, e que, por isso, geralmente são entoadas no início, sendo que as que apresentam complexidade vocal mais apurada têm melhor execução se cantadas com aquecimento vocal prévio.¹⁰¹

Referindo-se aos cantos murides como poesia oral oriunda de território africano, é interessante destacar algumas especificidades elencadas por Zumthor advindas dessa territorialidade. Para o autor, as culturas africanas são culturas do verbo, ou seja, com ricas tradições orais que presam o ritmo da voz viva, sendo que em algumas regiões do Leste e do Centro do Continente, o único modo de arte é a poesia e o canto. “O verbo, força vital, vapor do corpo, liquidez carnal e espiritual, no qual toda atividade repousa, se espalha no mundo ao qual dá vida. Na palavra tem origem o poder do chefe e da política, do camponês e da semente” (ZUMTHOR, 1997, p. 65-66). É a voz que cria o que diz, é ela própria poesia. A palavra, nesse sentido, tem algo de primitivo, um instinto vital que dá brilho à poesia oral (ZUMTHOR, 1997, p. 136-137).

Nessa perspectiva, torna-se relevante reforçar que Cheikh Ahmadou Bamba dava fundamental importância à palavra, no sentido de sua sacralidade. Suas mensagens se perpetuam até os dias atuais por meio da leitura das *khassidas* e de suas interpretações vocalizadas de seus seguidores. Isso ficou evidente durante a etnografia realizada no Senegal, em que as *khassidas* estão por toda a parte no universo muride, ultrapassando os muros das dahiras e mesquitas.

Nas culturas africanas, aponta Zumthor, a palavra não é o objetivo final. “A poesia, apelo mágico, formula a súplica coletiva que o homem dirige às coisas: que elas se mostrem

¹⁰¹ Cher elenca algumas das *khassidas* que considera mais populares, que são entoadas com maior frequência: *Dieuzboul khouloub*, *Mawahibou Nafih*, *Moukhademattoul Amdah*, *Midaadi*, *Wakhani*, *Yassourou*, *Madal Khabirou*, *Lissanou Choukry*, *Mafatihoul Djinane* e *Ihdidjami* (DIÁRIO DE CAMPO, 15 mai. 2018).

em sua totalidade; que se deixem engrenhar pelo verbo; que sejam criadas presentes!” (ZUMTHOR, 1997, p. 136). Para o autor, o poeta tem o poder de comandar o tempo falando ao passado do futuro.

Na África, a poesia está mais centrada na transmissão de sons e ritmos, a forma magnética do poema, sendo que o ritmo é sentido e não pode ser traduzido em língua. Essas características fazem com que o poema oral tenha o poder de desvelar paixões coletivas, em que diversos sentimentos são investidos no poema coletivizado. O tema explícito do poema torna-se indiferente e o seu sentido absorvido pelo contexto, que é dado pela vocalidade e pela performance das práticas (ZUMTHOR, 1997).

Nas práticas murides, a vocalidade expressa nos cantos e a sinergia com o ambiente fazem com que, não raro, que fiéis entrem em transe. “*A pessoa se emociona, joga dinheiro, celular... tem pessoas que vão começar a chorar, até mulher. [...] Tem pessoas que ficam só quieto assim (mostra cabeça baixa, braços juntos ao corpo), eles tão em transe, depois para*”¹⁰² (DIÁRIO DE CAMPO, 1 jul. 2015, Cher). Eu presenciei a ocorrência de transe em praticamente todos os grandes eventos religiosos. Alguns gritam, batem a cabeça na parede, choram e quase sempre desmaiam. Esses murides que entram em transe sempre são amparados por outros praticantes, que jogam água em seus rostos, os seguram, os abraçam e os tranquilizam.

Assim, as palavras expressas em forma de canto nas práticas murides carregam em si uma carga simbólica que vai além das linhas impressas em árabe e o seu significado. O que está em jogo é todo processo que envolve a voz, ou seja, a corporeidade da voz, a qual Zumthor denomina de vocalidade. No caso da poesia muride, entre outros aspectos, esse processo resulta em diferenças em modulações, volumes e timbres, por exemplo.

Na modalidade *Kurel*, é nítida a “teatralidade” da voz expressa pelos cantores. Uma audição atenta consegue perceber os graves, os agudos, as oitavas que sobem e descem, além do som anasalado. Cada peça do conjunto funciona de forma harmoniosa, ecoando no ambiente uma simbiose de emoções.

Dang (2013, p. 88) descreve com detalhes as características vocais dos cantos de *khassidas*:

¹⁰² Este trecho integra uma entrevista concedida pelo imigrante Cher durante uma aula da disciplina Leitura, Cultura e Literatura Oral, do Programa de Doutorado em Letras - Associação Ampla UCS-UniRitter, ministrada pelo professor Rafael José dos Santos, também orientador desta tese. Assim, os trechos utilizados na tese com data de 1 de julho de 2015 são todos parte dessa mesma entrevista.

The voice of qasaid is an unusually piercing voice; a wide voice – with a range of nearly two octaves, able to soar and to descend; a broad voice – of exceptional timbral flexibility, capable of conjuring a diverse palette of tonal colors. The singing is expressive and improvisatory, relying on modally inflected melodies, intricate ornamentation, cycles of tension and release, shifts in register and dynamics, and selective use of nasality, hoarseness, and reinforced falsetto – all markers of Sufi and Islamic influence. In addition to this music heritage of Islam and Sufism, the voice in qasaid is often heroic in style, tense in quality and forceful in delivery – from the top of the lungs declaiming strongly pulsed, quase-metrical, lengthy phrases.¹⁰³

Cher mostrou um vídeo no *Youtube* em que um grupo começa cantando baixo e, aos poucos, vai subindo de tom. *“Daí vão subir até quase não conseguir chegar lá (mostra com a mão bem alto). Assim se tu vê eles cantando desse jeito aqui tu até fica com dó (aponta para o vídeo, agora em um momento do canto bastante agudo), porque eles não têm mais nem força, porque eles botam tudo o que puder, tudo, tudo”* (DIÁRIO DE CAMPO, 1 jul. 2015, Cher). Essa parte do canto em que se alcançam agudos muitos altos são características fundamentais desse tipo de prática. É um momento em que fica difícil, inclusive, conversar paralelamente no mesmo ambiente.

Os grupos de canto, tanto no Senegal quanto na diáspora, encontram-se para ensaios regulares, tendo seus membros mais ou menos definidos e constantes. Grupos mais bem ensaiados ganham prestígio entre os praticantes. No Rio Grande do Sul, a comunidade muride elogia, frequentemente, o grupo da cidade de Nova Araçá. No Senegal, alguns grupos de cantos se destacam, recebendo, inclusive uma numeração: grupo número um, grupo número dois etc., conforme a classificação de importância.

Em outro vídeo exibido por Cher, aparece um cantor de poemas religiosos muito famoso por suas habilidades no Senegal. *Isso aqui é muito difícil imitar esse cara, porque ele tem muita força, muito fundo* (aponta para a parte inferior do abdômen). [...] *Ele pode fazer uma frase muito longa sem [...] respirar. Porque a maioria faz, respira a cada segundo, cada palavra, mas ele junta tudo sem respirar”* (DIÁRIO DE CAMPO, 1 jul. 2015, Cher).

Sobre esse esforço dos cantores, Cher inclusive brinca, dizendo que o grupo precisa se alimentar muito para enfrentar as apresentações. *“As pessoas dizem ‘esse grupo não come junto com esse grupo’, porque eles comem muito, eles vão comer tudo. Porque canto precisa*

¹⁰³ Tradução da autora: “A voz das *khassidas* é uma voz incomumente penetrante; uma voz larga - com um alcance de duas oitavas, capaz de ascender e descer; uma voz ampla - de excepcional flexibilidade timbral, capaz de conjurar uma paleta diversificada de cores tonais. O canto é expressivo e improvisado, contando com melodias modalmente flexionadas, ornamentos intrincados, ciclos de tensão e liberação, mudanças no registrador e na dinâmica, e uso seletivo de nasalidade, rouquidão e falsete reforçado - todos marcadores de influência sufi e islâmica. Além dessa herança musical do Islamismo e do Sufismo, a voz nas *khassidas* é muitas vezes de estilo heroico, tensa na qualidade e enérgica na entrega - do alto dos pulmões declamando frases fortemente pulsadas, quase métricas, longas”.

ter muita força, abdominal sabe, porque tu vai fazer assim (mostrando gesto de inspirar e encher o pulmão), então tem que ter muita força” (DIÁRIO DE CAMPO, 1 jul. 2015, Cher).

Em relação é essa força envolvida na voz, destaco uma das cenas que mais me chamou a atenção durante a viagem ao Senegal foi de um grupo que cantava em frente ao mar, em Dakar. Na verdade não era bem um canto, eram gritos. Eles colocavam toda a força na voz, com os olhos fechados e mãos nos ouvidos. *“Isso eles fazem para calejar a voz, pra ficar com a voz mais forte e melhor”* (DIÁRIO DE CAMPO, Cher, 9 mar 2017, Cher).

Foto 63 - Cantores treinando a voz junto ao mar, em Dakar



Fonte: Foto da autora (2017)

A preocupação com a voz é constante entre os cantores de *khassida*. No Senegal, pude participar de um ensaio de *kurel*, e no dia da minha visita o grupo estava escutando os cantos em um rádio que tocava mp3, de cujo áudio os cantores ouviam em partes e as repetiam. O maestro Serigne Mbacke Medina fazia as devidas correções para cada membro.

Foto 64 - Ensaio *kurel khassida* em *dahira* no centro de Dakar



Fonte: Foto da autora (2017)

O maestro concedeu-me uma breve entrevista intermediada e traduzida do *wolof* ao português por Cher. Ele disse que para ser um bom cantor de *khassida* é preciso “*ser muçulmano, ser muride, saber ler, estar limpo, ter a voz bonita (saber cantar ‘em cima’ e ‘embaixo’). Quem escuta tem que ouvir perfeito*” (DIÁRIO DE CAMPO, 20 mar. 2017, Serigne Mbacke Medina). Nota-se que ele evidencia o conhecimento da leitura em árabe – não mencionando a sua interpretação. Lendo bem, haverá uma “escuta perfeita” pelos ouvintes. “*O mais importante é a letra, não o ritmo*” (DIÁRIO DE CAMPO, 20 mar. 2017, Serigne Mbacke Medina).

Perguntado sobre o que sente ao cantar, Serigne Mbacke Medina afirmou que “*o sentimento não tem como explicar, é muita emoção. É mais gostoso que tudo. Quem escuta, tem que sentir o mesmo gosto de quem canta*”. As *khassidas* possuem o poder de multiplicar os escritos de Bamba: “*Quem escuta, quem lê, quem canta é a mesma coisa. Bamba disse que as khassidas são como pássaros: quem canta são as asas e quem escuta são as penas. Um pássaro tem que ter asas e penas*” (DIÁRIO DE CAMPO, 20 mar. 2017, Serigne Mbacke Medina). Dessa forma, fica evidente a importância da manutenção do que foi escrito sem acréscimos, inovações e muito menos desvios por ordem de má leitura.

Percebe-se, com esse cenário, que os cantos murides são de grande expressividade vocal, fazendo com que, nos termos de Zumthor, o sujeito tenha a voz desalojada do seu corpo, sem rompê-lo, no entanto. “Ela significa o lugar de um sujeito que não se reduz à localização pessoal” (ZUMTHOR, 2007, p. 83). Ou seja, pela voz o sujeito habita fora de si. “Considero com efeito a voz, não somente nela mesma, mas (ainda mais) em sua qualidade de emanção do corpo e que, sonoramente, o representa de forma plena” (ZUMTHOR, 1997, p.

26). Nessa perspectiva, a voz, extensão do corpo, é também performance.

4.4.3 *Khassida* e performance

Além da voz, outros aspectos integram o rico conjunto que acompanha a poesia oral: o corpo, as sensações e o ambiente são exemplos de elementos fundamentais que integram a performance das manifestações. Zumthor (2007, p. 77) afirma que a performance integra uma semântica que abarca o mundo por meio do corpo: “[...] o corpo é ao mesmo tempo o ponto de partida, o ponto de origem e o referente do discurso. O corpo dá a medida e as dimensões do mundo”. A cada atualização da poesia oral, há uma nova performance, um modo vivo de comunicação poética (ZUMTHOR, 2007, p. 33). É no corpo e pelo corpo que a performance da poesia oral ganha significado.

Nesse sentido, estamos no mundo pelo corpo assim como o mundo também habita o nosso corpo. “É pelo corpo que o sentido é aí percebido. O mundo tal como existe fora de mim não é em si mesmo intocável, ele é sempre, de maneira primordial, da ordem do sensível: do visível, do audível, do tangível” (ZUMTHOR, 2007, p. 78). Sob esse ponto de vista, refletir sobre a poesia oral muride é refletir sobre tudo que a circunda, ou que, na verdade, a integra: a decoração do ambiente, o cheio da comida que sempre se faz presente nos encontros regiliosos, a movimentação dos praticantes voluntários na organização, enfim, toda a aura que acompanha as manifestações.

Zumthor (1997, p. 155) aponta que a performance é o principal fator constitutivo da poesia oral, “[...] só é compreensível e analisável do ponto de vista de uma fenomenologia da recepção”. Não é somente o conhecimento que se faz pelo corpo. Para o autor, ocorre o conhecimento “do” corpo, em que o contexto de acumulação de conhecimentos é da ordem da sensação, e não da racionalidade, constituindo um fundo de saber que serve de base para todo o resto (ZUMTHOR, 2007, p. 78).¹⁰⁴

O texto da poesia oral produz reações no corpo, o faz vibrar. “O corpo é o peso sentido na experiência que faço dos textos. Meu corpo é a materialização daquilo que me é próprio, realidade vivida e que determina minha relação com o mundo” (ZUMTHOR, 2007, p. 21). Dessa forma, somos no mundo pelo nosso corpo, assim como os senegaleses murides vivem a religião também pelo corpo: desde a introspecção da leitura silenciosa dos textos sagrados à emanção efusiva do *kurel khassida*.

¹⁰⁴ Neste ponto, Zumthor (2007) destaca a obra *Fenomenologia da Percepção*, de Merleau-Ponty.

As vozes dos cantores¹⁰⁵ emanam não somente das cordas vocais, mais de todo o corpo. A maioria dos cantores utilizam as mãos tapando levemente os ouvidos, segurando os lóbulos das orelhas ou mesmo em alguma outra parte da cabeça.

Isso eles fazem assim na hora de aumentar o volume, daí ajuda [...], porque cada canto tem nível, né, tipo nível um, nível dois, nível três... Aí é fácil saber que nível que tem que ir. Daí se tu fizer assim (coloca a mão direita no ouvido) tu se concentra mais” [...] Se tu olhar (apontando para o vídeo que estava nos mostrando no Youtube), quando tu faz assim (mão no ouvido), tu pode fazer um som bonito, mas quando tu faz assim, tu vai te ouvir também” (DIÁRIO DE CAMPO, 1 jul. 2015, Cher).

Quando o poema é cantado em grupo, existem algumas decisões que são tomadas na hora da sua execução, com combinações gestuais feitas no momento.

Às vezes tu vê pessoas que se juntam pra cantar (faz gesto com a mão no alto, acima da cabeça), elas não vão nem tentar. [...] Quando chega nesse lugar eles fazem uns sinais: fazer assim (com o indicador direito bem no alto), ou faz assim (mão sinalizando no meio do corpo), quando faz assim tá no médio; então quando eles fazem assim (mão fazendo sinais em baixo), é pra baixo; e assim (balançando a mão como um pêndulo). [...] Muitos movimentos. Daí quando tu vê esse dedo assim pra cima, aí já começa alto. Tem uns cantos que, por exemplo, quando chegar nessa frase é obrigatório você levantar. Tem outros que não, tu levanta quando tu quiser. (DIÁRIO DE CAMPO, 1 jul. 2015, Cher).

Essa questão é bastante variável. É possível aumentar o tom, depois retornar para o tom mais baixo. O que é recorrente é a troca de tonalidade vocal dentro do mesmo poema. “Às vezes tu quer mostrar essa frase mais importante, daí tu coloca a nota mais pra cima, entendeu? Ou tu faz umas voltas, faz três vezes, tu troca ali o canto. Tem vários ritmos” (DIÁRIO DE CAMPO, 1 jul. 2015, Cher). Não há uma regra fixa sobre em qual das partes deve ocorrer mudanças na execução, mas, geralmente, ocorre quando se quer exaltar uma das partes do poema.

¹⁰⁵ Como afirma Dang (2013), e eu pude observar no percurso etnográfico, a voz das *khassidas* é uma voz categoricamente masculina. Existem algumas exceções de corais femininos, mas que não são comuns em locais de circulação pública.

Foto 65 - Kurel khassida



Fonte: Foto da autora (2016)

Todo esse processo, principalmente o aumento de tom, que se torna cada vez mais agudo com o passar dos versos, envolve grande esforço físico. “*Parece dói até o corpo, sabe. Ele se segura para ter mais força, sabe* (apontando para o vídeo que estava mostrando no Youtube)” (DIÁRIO DE CAMPO, 1 jul. 2015, Cher):

Sobre a corporeidade e as *khassidas*, Romedo (2017, p. 288) diz que:

No *kourel*, o corpo não é um dado a priori. Como superfície de inscrição do Islã mouride ele é construído ou fabricado para ressignificar os vínculos e o encontro com os ensinamentos do Cheik. O *kourel* possibilita processos de subjetividade e de identidade; ele é uma parte fundamental na estrutura social da *dahira* e nas lógicas performáticas dos mourides.

Em algumas cerimônias, é comum que um grupo fique cantando de cinco a sete horas sem parar. Tamanha dedicação faz com que muitos cantores utilizem uma faixa amarrada na região lombar. “*Sabe aquele cinto da academia, que as pessoas que levantam peso, eles fazem assim pra ter mais força? Eles fazem assim também*” (DIÁRIO DE CAMPO, 1 jul. 2015, Cher).

Zumthor (1997, p. 133) afirma que cada performance é única, não pode ser repetida, não tem rascunho. O poeta assume a instantaneidade durante seu discurso.

Daí a necessidade de uma eloquência particular, de uma facilidade de dicção e de frase, de um poder de sugestão: de uma predominância geral de ritmos. O ouvinte segue o fio, nenhum retorno é possível: a mensagem deve atingir seu objetivo (seja qual for o efeito desejado) de imediato. No quadro traçado por tais limitações, a língua, mais que na liberdade da escrita e qualquer que seja a visada que oriente seu emprego, tende ao imediatismo, a uma transparência, menos do sentido que de seu ser próprio de linguagem, fora de toda ordenação escritável (ZUMTHOR, 1997, p.

133).

O autor cita como exemplo as cantoras africanas que interpretam poemas em funerais, que não tem a capacidade de interpretá-los fora dessas ocasiões. Nessa perspectiva, a performance envolve o tempo, o lugar e os participantes. “A manifestação da poesia pela voz postula um acordo coletivo (e sua contrapartida, a censura), sem o que a performance não poderia se concretizar inteiramente” (ZUMTHOR, 1997, p. 156).

Sob esse aspecto, performance está relacionada à competência:

Além de um saber-fazer e de um saber-dizer, a performance manifesta um saber-ser no tempo e no espaço. O que quer que, por meios linguísticos, o texto dito ou cantado evoque, a performance lhe impõe um referente global que é a ordem do corpo. É pelo corpo que nós somos tempo e lugar: a voz o proclama emanção do nosso ser. [...] A performance é também instância de simbolização: de integração de nossa relatividade corporal na harmonia cósmica significada pela voz. De integração da multiplicidade das trocas semânticas na unicidade da presença (ZUMTHOR, 1997, p. 157).

Assim, a performance “envolve a ação de emissão e recepção que põe em presença os atores e, em jogo, os *meios* (voz, gesto, mediação) em uma *circunstância*, que envolve tempo e lugar” (ZUMTHOR, 1997, p. 157). Dessa forma, nas práticas murides os cantores e sua expressividade, os ouvintes, os cantos, os microfones, os amplificadores etc nos eventos religiosos, integram um cenário especial. Nesse cenário, a poesia oral é concebida como “[...] parte sonora de um conjunto significante, onde entram cores, odores, formas móveis e imóveis, animadas e inertes [...], que, além da parte auditiva, compreende um conjunto sensorial formado por visão, olfato e tato” (ZUMTHOR, 1997, p. 164).

Esse conjunto de elementos significantes dos quais fala Zumthor fica evidente nas práticas murides. Em qualquer manifestação religiosa, mesmo que a semanal realizada na *dahira*, há a presença de alimentos, nem que seja somente café. Em festas religiosas realizadas na *dahira* ou em grandes eventos como o *Magal* ou a *Journée Khassida*, há a preparação de alimentos, como farto almoço. Dessa maneira, o alimento integra-se, também, à prática religiosa. Independentemente da quantidade de pessoas presentes nos eventos, sejam senegaleses ou brasileiros convidados, sempre haverá comida para todos. “*Se vierem 500 personas (sic) aqui hoje à tarde e não tiver mais comida, vamos dar um jeito de arrumar comida para essas 500 personas*” (DIÁRIO DE CAMPO, 26 nov. 2013, Bili). Assim, entre uma exibição e outra de cantos, ou mesmo durante elas, são servidos pratos típicos senegaleses como *binhè* (bolinho doce frito), *thiebou dieunn* (arroz com peixe), *thiebou yapp* (arroz com carne), entre outros alimentos. Eles fazem questão de que todos os brasileiros

convidados experimentem tudo e, inclusive, diminuem a quantidade de pimenta para adaptar os pratos ao nosso paladar.

Esse odor do alimento mistura-se a diversos outros, como o cheiro de suor devido a grande concentração de pessoas no mesmo ambiente, durante bastante tempo, cantando, circulando, comendo ou trabalhando. Assim, para tornar o ambiente mais agradável, é comum algumas pessoas circularem entre os participantes com um frasco em mãos espirrando perfume.

Tanto as paredes da *dahira* como dos ambientes onde são realizados os eventos religiosos, são expostos muitos cartazes com fotos de Cheikh Ahmadou Bamba e dos *marabus* (líderes religiosos, seus descendentes). Geralmente, há uma banca para a venda de impressos de poemas religiosos e trechos do Alcorão.

Percepções semelhantes foram descritas por Holm (2016) em sua experiência etnográfica com uma comunidade muride em Estocolmo, na Suécia. As fotos de Bamba e dos *marabus*, as vestimentas, o café também compunham o ambiente descrito pelo autor. “Because of the singing, the decorations and the smells, the room had a completely different feel than what one expected when on the outside”¹⁰⁶ (HOLM, 2016, p. 15). Holm fala que, por meio dessa estética, os fiéis “fazem o espaço muride”, sentindo-se menos em Estocolmo e mais em Touba ou Dakar (HOLM, 2016, p. 18).

Romero (2017) afirma que é possível reconhecer nos cantores diferentes possibilidades de “espacialidade” e experiências de estar no mundo. “Cada cantor expressa uma simbologia de imagens, palavras, entonações e crenças que nos ajudam a entender como eles constroem vínculos de parentesco, como se representam em termos de identidade e como são reconhecidos pelos outros” (ROMERO, 2017, p. 289).

O espaço no qual são realizadas as práticas murides é um espaço cênico. Para Zumthor, a performance também envolve o espaço, compondo uma teatralidade: “a performance não apenas se liga ao corpo mas, por ele, ao espaço. Esse laço se valoriza por uma noção, a de teatralidade [...]” (ZUMTHOR, 2007, p. 38). “A condição necessária à emergência de uma teatralidade performancial é a identificação, pelo espectador-ouvinte, de um outro espaço; a percepção de uma alteridade espacial marcando o texto. Isto implica alguma ruptura com o “real” ambiente [...]” (ZUMTHOR, 2007, p. 41). Nas práticas murides, é possível dizer que essa ruptura permite o acesso ao divino, ao sagrado.

Aqui entra a parte metafísica da religião, o que faz que eu retome também neste

¹⁰⁶ Tradução da autora: “Por causa do canto, da decoração e dos cheiros, a sala apresentava uma sensação completamente diferente do que se esperava do lado de fora”.

capítulo o sufismo. “*Dentro da religião muçulmanda, no Alcorão tem algumas partes que falam que somos a imagem de Deus, que o ser humano tem imagem de Deus. Isso mostra dois tipos de vida que temos que viver a religião: a interior e a exterior*” (DIÁRIO DE CAMPO, 19 jan. 2016, Demba). E nesse sentido, ele aponta como o sufismo faz parte do Muridismo:

O sufismo seria uma disciplina dentro da religião muçulmana, que significa viver a religião em si mesmo, por dentro da pessoa mesmo. Seria uma ligação que existe, que não é concreta, é uma ligação metafísica. A pessoa que vive a religião vive em si mesmo. Comparando dentro do Muridismo, vivemos a religião por dentro de nós, é o amor, uma disciplina que tem. Uma aceitação, que deixa as pessoas alegres. A gente vive a religião pela parte de dentro. O Alcorão diz que a parte de dentro é mais importante que a parte de fora. Quando nós cantamos, tipo os Baye Fall, tu vê que as pessoas entram em transe, choram, gritam, caem no chão, então isso mostra que o Muridismo manifesta o sufismo, é uma coisa de ligação da alma das pessoas (DIÁRIO DE CAMPO, 19 jan. 2016, Demba).

Assim sendo, a performance dos cantos religiosos leva os seus praticantes a transcederem ao sagrado, transportando-se simbolicamente para a um lugar comum pertencente a todos os que acreditam nos preceitos murides, promovendo a manutenção da memória coletiva religiosa dos imigrantes senegaleses e da consciência cultural do grupo.

Essas expressões de fé longe da terra natal denotam o que Christine Dang (2013) aponta como uma espécie de bilhete de retorno à casa, por meio de uma “sonic pilgrimage”¹⁰⁷, um “acoustic homecoming”¹⁰⁸, um “metaphysical return to their beloved spiritual home”¹⁰⁹ (DANG, 2013, p. 69). Aí se encontra o verdadeiro simbolismo da poética vocal muride. Todo seguidor de Cheikh Ahmadou Bamba quer fazer parte disso, quer expressar sua fé, quer mostrar para amigos e parentes como, mesmo distante, mantém seus preceitos religiosos, conforme é perceptível, por exemplo, na maioria das redes sociais dos imigrantes. Estar inserido nesse contexto é, de alguma forma, poder se conectar a Touba, com o Senegal, e, talvez, sentir-se um pouco mais confortável na difícil missão migratória.

¹⁰⁷ Tradução da autora: “peregrinação sônica”.

¹⁰⁸ Tradução da autora: “acústico retorno à casa”.

¹⁰⁹ Tradução da autora: “retorno metafísico ao amado lar espiritual”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Era Ramadã dias antes de concluir o texto final desta pesquisa. Procurei o meu principal interlocutor, Cher, para tirar dúvidas sobre alguns aspectos pontuais da pesquisa de campo. Diante dos dias atribulados, tirei uma folga na faculdade onde trabalho. Era fim de tarde e preocupei-me em preparar um desjejum para ele, com água, café (café Touba, pois eu tinha em casa o *djar* para passar junto com o pó do café) e um salgado. Cher, no meio da sua rotina de trabalhos, arrumou um tempo para atender a minha solicitação, chegando à minha casa cinco minutos antes do horário marcado para o sol se pôr, às 17h35min. Repassei rapidamente o sumário da tese, com alguma explanação sobre o conteúdo de cada item. Observamos algumas fotos inseridas na tese, algumas ainda de 2014, no início deste percurso.

Um senegalês fazendo Ramadã em Caxias do Sul! Inicio as considerações finais desta tese com esse breve relato, também como uma autorreflexão de tudo o que aprendi nos últimos cinco anos em que tive contato com a comunidade senegalesa muride. Lembrei-me dos primeiros contatos, do primeiro *Grand Magal* de Touba que participei em 2013. Uma simbiose de informações de idiomas... e uma sonoridade descomunal: as *khassidas*!

“Se você ficasse estudando todos esses anos só sobre *khassidas*, ainda ia ter muita coisa pra aprender” (DIÁRIO DE CAMPO, 5 jun. 2018, Cher). Sim, concordo com o meu interlocutor. Respondendo a pergunta que abriu o capítulo 1 deste trabalho, sobre quantas particularidades estão por trás de uma crença religiosa, agora eu compreendo, mais do que nunca, que talvez seja impossível responder por completo.

Geertz (2004) diz que a riqueza do estudo sobre as religiões está no significado de suas particularidades. Durante essa caminhada acadêmica, procurei entender o universo desses poemas cantados, seriam “sete toneladas”, escritos pelo líder religioso e político Cheikh Ahmadou Bamba, com sua “capacidade sobre-humana”, no século XIX. Para isso, foi preciso desvendar peculiaridades de assuntos correlacionados, como as características do islamismo, a expansão do islamismo na África e no Senegal, o papel das confrarias sufis, entre outros elementos ligados ao Muridismo.

Tudo isso dentro de um contexto contemporâneo de diáspora migratória internacional, em que os senegaleses deixam suas famílias e amigos em busca de trabalho para sustentar os que ficaram e realizar seus sonhos, tendo Caxias do Sul como um dos lugares de destino nos últimos anos no Brasil.

Penso que elencar essas questões seja de relevância para o cenário acadêmico, na medida em que se dá destaque a temas ainda um pouco obscuros no cenário ocidental atual,

que muitas vezes apresenta opiniões massificadas, de entendimentos generalistas, como é o caso que ocorre com a difusão de informações sobre a fé muçulmana, muitas vezes de caráter depreciativo.

Destaco a importância da etnografia para este estudo, aporte sem o qual não seria possível penetrar nas particularidades que a temática proposta suscitou. Somado à etnografia, evidencio o papel que fui desenvolvendo junto à comunidade senegalesa muride enquanto militante e voluntária da causa migratória, diante de um cenário local que muitas vezes se mostra cruel aos de fora, especialmente os imigrantes africanos.

Nesta pesquisa, tratei de uma estrutura poética árabe de origem pré-islâmica, carregada de performance desde a sua origem há pelo menos 15 séculos, com sua métrica de versos que pode ter sido ditada pela marcha dos camelos. Uma escritura fixada na história, mas com efeitos que permanecem no tempo. No século XXI, essa poética ecoa na *dahira* de Caxias do Sul, bem como em tantos outros lugares do mundo, como demonstram Dang (2013), Holm (2016) e Romero (2017). O *kurel khassida* tem esse poder de, com seus leitores-cantores dos poemas de Serigne Touba, perpetuar uma sacralidade.

Interpretei esse eco das *khassidas* principalmente sob as ideias de Paul Zumthor (1997; 2007), com sua visão que extrapola dicotomias ultrapassadas, dando destaque para a voz e para o corpo no cenário da poesia oral, aqui neste estudo denominada poética vocal. Trata-se de uma poética ancorada na escrita árabe, tão cara para todo muçulmano e todo muride, representando a palavra textual do próprio *Allah* (CHALLITA, 2014), tal como no Alcorão.

Em 2013, parti de um estudo da sonoridade das *khassidas*, principalmente por seu caráter vocal e performático, porém, sempre lembrando que tudo faz sentido se pensado enquanto um registro textual sagrado, que é amplamente difundido no Senegal e no mundo todo, seja de maneira impressa ou em plataforma digital. Um texto que acompanha o muride desde os primeiros anos da infância, quando a família delega à escola corânica os primeiros passos da sua formação, com o ensino do árabe, que permite a leitura das *khassidas* e do Alcorão, e dos preceitos religiosos.

O *kurel khassida*, com seus exímios cantores de vozes extraordinárias, emana uma vocalização que se desaloja do corpo, ultrapassando-o (ZUMTHOR, 2007). Tudo isso, não sem esforço (que também é físico): o cinto amarrado no abdômen, o suor, as mãos que seguram as orelhas como que comprimindo em si a energia disseminada pela voz.

A performance vocal do *kurel*, com suas particularidades que envolvem elementos como a dobras de oitavas nas notas musicais – atingindo o máximo agudo possível –, proporciona a amplificação da *khassida*, muitas vezes culminando com o êxtase que leva ao

transe, uma das demonstrações da vivência da fé por meio do corpo, externa e internamente, revelando a mística sufi do Muridismo.

A vocalidade do *kurel khassida*, com suas diferentes nuances, tem o poder de transportar o muride ao divino. O som vocal atinge quem canta e quem escuta, multiplicando o *baraka* transmitido pelos poemas de Bamba. No cenário da diáspora, isso parece ganhar ainda mais relevância, no sentido de que o divino tem o simbolismo da sacralidade de Touba muito presente. Assim, na impossibilidade de estar presente no território sagrado muride, as *khassidas* são uma forma de realização desse encontro. Como afirma Dang (2013), os poemas de Bamba permitem uma peregrinação sônica a Touba e a tudo o que isso representa para o muride.

O encontro entre religião e migração, de acordo com Bava (2003), expressa a circulação, a interação, o encontro mais do que a perda (marcada pela partida da terra natal), e, finalmente, a recomposição, em vez da aculturação. Assim, os ritos religiosos murides integram um transnacionalismo religioso, que tem nas *khassidas* uma oportunidade de recomposição de uma identidade religiosa muride.

Sendo Deus verbo, a leitura do Alcorão, e consequentemente das *khassidas* (por intermédio da “tradução” de Serigne Touba), pode ser entendida como a verbalização divina. Ou seja, um verbo que se atualiza enquanto ação vocal de transmissão de um *baraka* sônico aos murides, configurando um círculo que se perpetua daquilo que vai além da escrita, mas que nunca a abandona.

Diante do exposto, acredito que foi possível elucidar um pouco do sentido das escrituras sagradas de Cheikh Ahmadou Bamba para os murides, por meio de uma interpretação da leitura e do canto das *khassidas*, com destaque para a função simbólica que essa poética vocal assume por meio da vocalidade e da performance nelas envolvidas.

Acredito ter cumprido os objetivos propostos para esta pesquisa, sem, de forma alguma, esgotar o assunto. Novos desafios se abrem com a realização deste estudo, abrindo perspectivas futuras, como, por exemplo, para entender com maior profundidade a sistemática de difusão das *khassidas* impressas e, principalmente, digitais, como é o caso da grande utilização de aplicativos móveis pelos murides.

REFERÊNCIAS

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. **Fotoetnografia da Biblioteca Jardim**. Porto Alegre: Editora da UFRGS: Tomo Editorial, 2004.

_____. **Fotoetnografia**: um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho. Porto Alegre: Tomo Editorial: Palmarinca, 1997.

ALCORÃO. Português – árabe. **Tradução do sentido do Nobre Alcorão**. Trad. NASR, Helmi. Meca: Liga Islâmica Mundial, 2005.

_____. Português. Trad. Mansour Challita. 7. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

AMBROSINI, M. **Un'altra globalizzazione**: la sfida delle migrazioni internazionali. Bologna: Il Mulino, 2008.

ANSD. AGENCE NATIONALE DE LA STATISTIQUE ET DE LA DEMOGRAPHIE. **Le Produit Interieur Brut (PIB) Trimestriel (Base 1999)**: Quatrième trimestre 2017. Republique du Senegal, Ministere de L'Economie , des Finances et pu Plan: Dakar, 2018a. Disponível em:
<http://www.ansd.sn/ressources/publications/PIB_T4_2017_dv%2005%20AVRIL.pdf>. Acesso em: 11 abr. 2018.

_____. **Situation Economique et Sociale du Senegal en 2013**. Republique du Senegal, Ministere de L'Economie, des Finances et pu Plan: Dakar, 2016. Disponível em:
<<http://www.ansd.sn/ressources/ses/chapitres/19-comptes-economiques-SESN2013.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

_____. **Situation Economique et Sociale du Senegal en 2015**. Republique du Senegal, Ministere de L'Economie , des Finances et pu Plan: Dakar, 2018b. Disponível em:
<http://www.ansd.sn/ressources/ses/SES-2015_def-fev2018.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2018.

BABOU, Cheik Anta. **Fighting the Greater Jihad**: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913. Athens: Ohio University Press, 2007.

BAENINGER, Rosana. O Brasil na rota das migrações internacionais recentes. **Jornal da Unicamp**. Edição 226 - 25 a 31 de agosto de 2003. Disponível em:
<http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp_hoje/ju/agosto2003/ju226pg2b.html>. Acesso em 20 jan. 2018.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

BAVA, Sophie. De la “baraka aux affaires”: ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides. **Revue européenne des migrations internationales**, Poitiers, França, v. 19, n. 2, p. 69-84, jan. 2003. Disponível em:
<<https://journals.openedition.org/remi/454#text>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

BAVA; Sophie, GUEYE, Cheikh. Le grand magal de Touba: exil prophétique, migration et

pèlerinage au sein du mouridisme. **Social Compass**, v. 48, n. 3, p. 421–438, 2001. Disponível em:

<https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/44201179/Bava__Touba.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1526161974&Signature=haPg6%2BPNExKD7S2E3JSII9sUms%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DLe_grand_magal_de_Touba_exil_prophetique.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2018.

BEAUCHEMIN, Cris et al. New patterns of migration between Senegal and Europe. From Senegal and Back (1975-2008): Trends and Routes of Migrants in Times of Restrictions.

MAFE Working Paper 21. Disponível em

<<https://mafeproject.site.ined.fr/fichier/rte/29/WP%2021.pdf>>. Acesso em: 13 jan. 2018.

BONDAZ, J. Un fantôme sur iPhone. Apparition miraculeuse et imagerie mouride au temps du numerique. **Communication & Languages**, v. 2012, n. 174, p. 3-17, jan. 2013.

BORGES, Jorge Luis. **Outras inquisições**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BRASIL. Senado Federal. **Lei 13.445, de 24 de maio de 2017**. Brasília, 2017. Disponível em:

<<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2017/lei-13445-24-maio-2017-784925-publicacaooriginal-152812-pl.html>>. Acesso em: 18 abr. 2018.

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, set./dez. 2015. Disponível em:

<<http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/view/1099/502>>. Acesso em: 06 abr. 2018.

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

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1980-85852016000100091&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 abr. 2018.

CARLING, Jørgen et al. Migration aspirations in Senegal: Who wants to leave and why does it matter? In: **EUMAGINE Project**. European Policy Brief. February 2010–January 2013. Brussels: European Commission, 2013.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis, RJ: 1994.

CHALLITA, Mansour. In: O ALCORÃO. Português. Trad. Mansour Challita. 7. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

CLIFFORD, James; GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

CONARE. Comitê Nacional para os Refugiados. **Sistema de refúgio brasileiro: desafios e perspectivas**. 2016. Disponível em: <<https://pt.slideshare.net/justicagovbr/sistema-de-refugio>>

brasileiro-balano-at-abril-de-2016>. Acesso em 20 abr. 2018.

DANG, Christine Thu Nhi. Pilgrimage Through Poetry: Sung Journeys Within the Murid Spiritual Diaspora. **Islamic Africa**, v. 4, n. 1, Spring, 2013. Disponível em: <file:///C:/Users/Juliana/Downloads/Muridismo%20poemas%20Bamba%20Isl%C3%A3%20Africa.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2016.

FALL, Papa Demba. La dynamique migratoire ouest africaine entre ruptures et continuités . In: African Migration Workshop - International Migration Institute, Oxford University and the Centre for Migration Studies, University of Ghana, 1., 2007, University of Ghana. **Anais...** Ghana: [s.n.], 2007. p. 1-25. v. 1. Disponível em: <http://www.dea.univr.it/documenti/OccorrenzaIns/matdid/matdid550083.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2017.

DAFFÉ, Gaye; DIOP, Momar Coumba. Senegal: Institutional Aspects of Trade and Industry Policy,” in SOLUDO, Charles; OGBU, Osita; CHANG, Há-Joon. **The Politics of Trade and Industrial Policy in Africa**. Forced Consensus, IDRC – Africa World Press, 2004. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=uQWlBctmYh0C&oi=fnd&pg=PA271&dq=Senegal:+Institutional+Aspects+of+Trade+and+Industry+Policy&ots=n3znMkTpdI&sig=5Lf_Dq7gT6RpEEa7HlSNroYxcxg#v=onepage&q=Senegal%3A%20Institutional%20Aspects%20of%20Trade%20and%20Industry%20Policy&f=false>. Acesso em: 24 abr. 2018.

DAFFÉ, Gaye. Les transferts d’argent des migrants sénégalais: entre gains de bien-être et risques de dépendance. In: **GLOBELICS**: 7ème Conférence Internationale, 6-8 out. 2009. Dakar, 2009. Disponível em: <https://smartech.gatech.edu/bitstream/handle/1853/35669/GayeDaffe.pdf>. Acesso em: 11 abr. 2018.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

DIAZ, Oriana Concha. **Islã, migração e tecnologias digitais**: reflexões sobre a Muridiyya transnacional a partir de Caxias do Sul (RS). Dissertação (Mestrado) – UFRN, Natal, 2017.

FALL, Papa Demba. **Sénégal**: Migration, marché du travail et développement. l’Institut international d’études sociales (document de travail sur la Sénégal). Projet de recherche Faire des migrations un facteur de développement: une étude sur l’Afrique du Nord et l’Afrique de l’Ouest. International Labour Organization (ILO-ONU). Genève, Suisse: 2010.

FASI, Mohammed El; HRBEK, Ivan. O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano. In: FASI, Mohammed El (Org.). **História geral da África**: África do Século VII ao XI. V. III. Brasília: UNESCO, 2010.

FINCO, Fabiano. Pronunciamento de vereador de Caxias do Sul contra a vinda de migrantes causa polêmica. **Jornal Pioneiro**, Caxias do Sul, 19 mar. 2014. Disponível em: <http://pioneiro.clicrbs.com.br/rs/politica/noticia/2014/03/pronunciamento-de-vereador-de-caxias-do-sul-contr-a-vinda-de-migrantes-causa-polemica-4450522.html>. Acesso em: 28 jul. 2016.

FOCUS MIGRATION. **Country Profile**: Senegal. Hamburg Institute of International

Economics (HWWI). German Federal Agency for Civic Education. Hamburg, 2007. Disponível em: <http://focus-migration.hwwi.de/typo3_upload/groups/3/focus_Migration_Publikationen/Laenderprofile/C_P_10_Senegal.pdf>. Acesso em: 17 abr. 2018.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. 13. reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. **Observando o Islã**: desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GELLNER, Ernest. **Muslim society**. New York: Cambridge University Press, 1981.

GIRON, Loraine Slomp. Fazendeiros e colonos: a difícil união. In: **Coletânea CCHA - Cultura e Saber – História**. Caxias do Sul, n.1, v. 1, dez. 1997.

GUEYE, Cheikh. Enjeux et rôle des nouvelles technologies de l’information et de la communication dans les mutations urbaines: le cas de Touba (Sénégal). **Technologie, entreprise et société**, UNRISD, n. 8, maio 2003.

GUEYE, Moda. **Réseaux et systèmes de communication dans la diaspora sénégalaise en France**. Université Michel de Montaigne Bordeaux 3 - Doctorat de géographie, 2010.

HANANIA, Aida Rámeza . A Jahiliya e a Cultura Árabe. **Revista Internacional d’Humanitats , Barcelona**, n. 18, p. 47-58, jan. 2010. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/14083000-A-jahiliya-e-a-cultura-arabe-1.html>>. Acesso em: 03 abr. 2018.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (Org.). **Migrações internacionais**: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015.

_____.; PANDOLFI, Bruna. Migrações internacionais: o caso dos senegaleses em Caxias do Sul. In: HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (Org.). **Migrações internacionais**: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015.

HINE, Christine. Virtual Methods and the Sociology of Cyber-Social- Scientific Knowledge. In: HINE, Christine. Virtual Methods. **Issues in Social Research on the Internet**. Oxford: Berg, 2005.

HOLM, Filip. **Sounds of Mouridism**: A study on the use of music and song in the Mouridiyya. Södertörn University, Study of Religion, School of History and Contemporary Studies. 2016. Disponível em: <<http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:948827/FULLTEXT01.pdf>>. Acesso em: 05 dez. 2017.

HOURLANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

IBGE. **Censo 2010**: evolução populacional. 2012. Disponível em: <<http://ibge.gov.br/cidadesat/painel/populacao.php?lang=&codmun=430510&search=rio-grande-do-sul%7Ccaxias-do-sul%7Cinfograficos:-evolucao-populacional-e-piramide-etaria>>. Acesso em 28 jul. 2016.

ISLAM TELE. **Midadi [Part 1]:** Qassaid (poeme) de Cheikh Ahmadou Bamba. *Youtube*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KUcnp-x2zwc>>. Acesso em: 3 jan. 2017.

JUNG, Philipp. Migration, Remittances and Development: A case study of Senegalese labour migrants on the island Boa Vista, Cape Verde, **Cadernos de Estudos Africanos**, n. 29, p. 77-101, 2015. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/cea/1800>>. Acesso em: 27 abr. 2018.

KANE, Ousmane. Sénégal. In: **Dimensions transnationales de l’islam africain et mutations contemporaines du Sahel**. Etude 08/328 – DAS/Ministère de la Défense. Les Afriques dans le monde, mar. 2011.

KOZINETTS, Robert. On netnography: initial reflections on consumer research investigations of ciberculture. **Advances in Consumer Research**. v. 25. Provo, UT: Association for Consumer Research, 1998. Disponível em: <<http://www.acrwebsite.org/volumes/display.asp?id=8180>>. Acesso em: 10 mar 2018.

_____. **Netnografia:** realizando pesquisa etnográfica online. Porto Alegre: Penso, 2014.

LEWGOY, Bernardo. Etnografia da leitura num grupo de estudos espírita. **Horiz. antropol., Porto Alegre**, v. 10, n. 22, p. 255-282, dez. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832004000200011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 mar. 2018.

_____. **Os espíritos e as letras:** um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) — FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MINCHOLA, Luís Augusto Bittencourt. Sallamallekun Brasil: o fluxo migratório senegalês e sua acolhida. In: REDIN, Giuliana; MINCHOLA, Luís Augusto Bittencourt (Org.). **Imigrantes no Brasil:** Proteção de Direitos Humanos e Perspectivas Político-Jurídicas. Curitiba: Juruá, 2015.

MONTEIRO, Cristiano Sobroza; ROSSA, Juliana. **Materialidades na imigração:** senegaleses em Caxias do Sul/RS. Pesquisa, produção, roteiro e edição de Cristiano Sobroza Monteiro e Juliana Rossa. Vídeo. 14’39”. Caxias do Sul, 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pKFqtVUNwvk>>. Acesso em: 29 jul. 2016.

NARS, Helmi. In: ALCORÃO. Português – árabe. **Tradução do sentido do Nobre Alcorão**. Trad. NASR, Helmi. Meca: Liga Islâmica Mundial, 2005.

OLIVA, Anderson Ribeiro. **Lições sobre a África:** diálogos entre as representações dos africanos no imaginário Ocidental e o ensino da história da África no Mundo Atlântico (1990 - 2005). 2007. 415 f. Tese (Doutorado em História)—Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

OLIVEIRA, Antônio Tadeu Ribeiro de. Nova lei brasileira de migração: avanços, desafios e ameaças. **Rev. bras. estud. popul.**, São Paulo, v. 34, n. 1, p. 171-179, Abr. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-30982017000100171&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 28 abr. 2018.

PEZERIL, Charlotte. Histoire d'une stigmatisation paradoxale, entre islam, colonisation et «auto-étiquetage». Les Baay Faal du Sénégal», **Cahiers d'études africaines** [En ligne], 192, p. 791-814, 2008. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/etudesafriaines/15513>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. **Lei nº 9.474**. 22 de julho de 1997. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9474.htm>. Acesso em: 29 jul. 2016.

REDIN, Giuliana; MINCHOLA, Luís Augusto Bittencourt. Imigrantes senegaleses no Brasil: tratamento jurídico e desafios para a garantia de direitos. In: HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (Org.). **Migrações internacionais**. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015.

RETAILLÉ, Denis. L'espace nomade. **Revue de géographie de Lyon**, Lyon, v. 73, n. 1, p. 71-82, 1998. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/AsPDF/geoca_0035-113x_1998_num_73_1_4804.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2016.

RICCIO, Bruno. Transnational Mouridism and the Afro-Muslim Critique of Italy. **Journal of Ethnic and Migration Studies**. v. 30. p. 929-944. 2006. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1369183042000245624?needAccess=true>>. Acesso em: 13 jan. 2018.

ROALD, Anne Sofie. **New Muslims in the European Context**: the experience of Scandinavian converts. Leiden, Netherlands: Brill, 2004.

ROMERO, Fanny Longa. Islã, parentesco e ritual da irmandade religiosa Mouridiyya: percursos da etnografia no contexto da imigração de africanos senegaleses no Brasil. In: TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele Kleidermacher (Org.) **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina**: múltiplos olhares. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

ROSSA, Juliana. Faces do Senegal: Jornalista caxiense visitou o país africano e relata suas impressões sobre o lugar. **Jornal Pioneiro**, Caxias do Sul, 15 abr. 2017. Almanaque, p. 8-13.

_____. Poética vocal religiosa de imigrantes senegaleses mourides em Caxias do Sul-RS. In: TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele. (Org.) **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina**: múltiplos olhares. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

_____. **Representações de regionalidades e identidades em blogs de brasileiros residentes na Itália**. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Letras, Cultura e Regionalidade, 2010.

SALIS, Ester; NAVARRA, Cecilia. Una Comunità di Associazioni: rassegna della letteratura sull'associazionismo senegalese in Italia. **Forum Internazionale ed Europeo di Ricerche sull'Immigrazione**, 2010. Disponível em: <<http://fieri.it/wp-content/uploads/2013/05/Paper->

Una_Comunita_di_Associazioni-Rassegna_della_letteratura_associazionismo_senegalese_in_Italia.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2015.

SALLES, Walter; SANTOS, Johnny Artur dos. O “mundo do texto” e a Construção da identidade religiosa no islamismo. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 358-377, set./dez. 2010.

SALZBRUNN, Monika. The Occupation of Public Space Through Religious and Political Events: How Senegalese Migrants became a Part of Harlem, New York. **Journal of Religion in Africa**. v. 32, n. 2, p. 468-492, 2004.

SAMBE, Bakary. Ahmadou Bamba Mbacke, fundador da mouridiyya. **Janus Anuário**. OBSERVARE – Observatório de Relações Exteriores da Universidade Autónoma de Lisboa. 2007a. Disponível em: <https://www.janusonline.pt/arquivo/2007/2007_4_5_6.html>. Acesso em: 19 jan. 2018.

_____. Senegal: un islam local em épocas de globalización religiosa. **Janus Anuário**. OBSERVARE – Observatório de Relações Exteriores da Universidade Autónoma de Lisboa. 2007b. Disponível em: <<http://nuso.org/articulo/senegal-un-islam-local-en-epocas-de-globalizacion-religiosa/#footnote-1>>. Acesso em: 19 jan. 2018.

SAKHO, Pape et al. A emigração internacional senegalesa: das casas no campo às cidades litorâneas. HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (Org.). **Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil**. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015.

SANTOS, Rafael José dos. "E Ogum chamou as cobras": oralidade e vocalidade na poética dos orixás. **Nonada: Letras em Revista**, Porto Alegre, v. 2, n. 23, p. 132-145, 2014. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/html/5124/512451669010/>>. Acesso em: 03 jan. 2018.

SCHECHNER, Richard. **Between theater and anthropology**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

SOARES, Weber. **Da metáfora à substância: redes sociais, redes migratórias e migração nacional e internacional em Valadares e Ipatinga**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional Faculdade de Ciências Econômicas, 2002.

TALL, Serigne Mansour; TANDIAN, Aly. Cadre général de la migration internationale sénégalaise: historicité, actualité et prospective. In: Euro-Mediterranean Consortium for Applied Research on International Migration (CARIM), 2011, **Notes d'analyse et de synthèse**. Notes d'analyse et de synthèse... p. 1-12. v. 2011. Disponível em: <<http://cadmus.eui.eu/handle/1814/18480?show=full>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

TEDESCO, João Carlos. (2016). “Com a faca no pescoço”: trabalho, mercado e religião. A certificação halal e os imigrantes nos frigoríficos de aves no sul do país. **Revista Signos**. Lajeado, ano 37, n. 2, p. 157-177, 2016. Disponível em <<http://www.univates.br/revistas/index.php/signos/article/view/1084>>. Acesso em: 14 jan. 2018.

_____; KLEIDERMACHER, Gisele. (org.) **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

_____; MELLO, Pedro Alcides Trindade de. Senegaleses no Centro-Norte do Rio Grande do Sul. **Imigração laboral e dinâmica social**. Porto Alegre: Letra&Vida, 2015b.

_____; _____. Deslocamentos populacionais e suas dinâmicas socioeconômicas nas sociedades em desenvolvimento: o caso dos senegaleses em Passo Fundo. In: HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (Org.). **Migrações internacionais**. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015a. TEDLOCK, Dennis. A Tradição Analógica e o surgimento de uma antropologia dialógica. **Anuário antropológico**, UNB, 1985.

THIAM, El Hadji Ibrahima Sakho. **Les aspects du mouridisme au Senegal**. 2010. 219 p. Tese (Doutorado em Ciências Políticas) – Faculdade de Ciências Sociais, Universite De Siegen, Siegen, 2010.

TURNER, Victor. **From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play**. New York: PAJ Publications, 1982.

_____. **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications, 1987.

UEBEL, Roberto Rodolfo Geord. Senegaleses no Rio Grande do Sul: panorama e perfil do novo fluxo migratório “África-Sul do Brasil”. In: TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele Kleidermacher (Org.) **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

UNDP. UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME. **Human Development Reports**. Human Development Data (1990-2015), 2016. Disponível em: <<http://hdr.undp.org/en/data>>. Acesso em: 14 abr. 2018.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. **Performance, recepção, leitura**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

GLOSSÁRIO

ÁRABE

- Alcorão (corão): o livro guia dos muçulmanos, recitado pelo anjo Gabriel ao profeta Maomé; “o Verbo de Deus”
- Allah: Deus
- al-souf: termo que compõe a etimologia da palavra sufismo, que significa lã
- badi’: estilo de khassida, após a utilização da escrita, caracterizado pelo uso da linguagem elaborada e figuras de retórica
- baol baol: o espírito de negociante, de se colocar com humildade perante as pessoas
- baraka: dom dividido, bênção
- bayelahat: túnica comprida, utilizada pelos murides
- bayt: casa; denominação dos dísticos nos versos de Khassida
- cheikh: líder religioso de grande prestígio
- hadjdj ou hajj: quinto pilar da fé muçulmana, que é a peregrinação anual obrigatória à Meca, salvo o muçulmano não possuir condições financeira e saúde para tal.
- Hizbou Tarqiya (Hizbou Tarqiyyah): significa partido para a elevação espiritual; neoconfraria muride
- inshallah: se Deus quiser
- jihad: guerra santa muçulmana contra os infiéis e inimigos do Islã
- khanaqah: lugar de estudos sufi
- khassida (khassaid, khassaïdes, qasida, xasida): poesia árabe de origem pré-islâmica; poemas escritos por Bamba
- La illallaillah: só existe um único Deus; frase entoada nos canticos do segmento *Baye Fall*
- makhtoum: bolsa pequena de couro utilizada pelos murides
- muridiyya (mouridismo, murisdismo): confraria muçulmana sufi praticada no Senegal
- marabu (marabout ou marabuto): líder religioso, descendente de Bamba
- qâdiriyya (qâdiriyya, qadiri tarîqah): confraria muçulmana sufi
- rawi: declamador de khassida no período pré-islâmico
- safa ou sawf: termos que compõem a etimologia da palavra sufismo, que significam pureza, limpidez
- salaam aleikum: que a paz esteja com você

- salât: segundo pilar da fé muçulmana, que representa o dever de cada muçulmano de realizar a prece ritual cinco vezes ao dia
- shahada ou shahâda: primeiro pilar da fé muçulmana, que representa o testemunho: “Não há outro Deus senão Alá e Maomé é o profeta de Alá” (La ilah ila Allah wa Muhammad rasul Allah)
- saum: terceiro pilar da fé muçulmana, que preconiza o jejum e a privação dos prazeres materiais (alimento, bebida, relações sexuais etc.) desde a aurora até o por do sol, durante o nono mês do ano lunar, chamado Ramadã
- sharia: as leis islâmicas baseadas no Alcorão
- silsila: sucessores do líder, linhagem santa
- sūra, plural: sūrāt, ou suratas: capítulo(s) do Alcorão
- talibe (singular: taalib, plural taalibe): discípulo, seguidor
- taalim: educação exotérica
- taifa: principado muçulmano
- tarhiyya: educação esotérica
- targirya: ascensão, elevação da alma
- tasawwuf: palavra equivalente a “misticismo” em português Misticismo, da qual deriva a palavra ocidentalizada sufismo, que possivelmente é derivada das túnicas de lã
- tariqa (turuq no singular): “via”, ou “caminho”; confrarias sufistas mística do Islã.
- tijâniyya: confraria muçulmana sufi
- wali Allah: amigo de Deus
- zakât ou zakat: quarto pilar da fé muçulmana, que significa a esmola obrigatória. Consiste em doar aos pobres e necessitados uma parte dos bens.

WOLOF

- Baye Fall (baay faal): segmento muride ligado ao líder Cheikh Ibrahima Fall
- binhè: bolinho doce típico do Senegal
- dahara: escola corânica
- dahira: associação religiosa que reúne membros da mesma irmandade muçulmana, como os murides. Nesse local ocorrem os cultos religiosos
- dibiteri: churrasco
- djar: uma semente de árvore de mesmo nome do Senegal, que moída é um dos ingredientes do café Touba

- domodá: bolinho de peixe com arroz, legumes, molho e farinha
- kurel (kourel): coral
- magal: festa, celebração, momento de render graças
- mbaxal: um tipo de risoto de arroz com temperos e feijão de grão grande
- ndiakhass: um pouco de tudo, de todas as cores (roupa colorida do segmento muride Baye Fall)
- rajass (radiass): modalidade individual de canto (à capela)
- serigne: “cheikh” (em árabe)/ “sheikh” (português): líder religioso de grande prestígio
- tengade: chapéu de palha típico senegalês
- teranga: a arte de bem receber, de fazer alguém se sentir bem
- terbia (dahara terbia): ensinamentos para a vida, além dos aspectos religiosos
- tiebu jam: arroz com peixe
- tubab: pessoa “branca”
- wolof: etnia de maior representatividade no Senegal; também designa idioma local
- zikrl: canto Baye Fall

APÊNDICE

Apêndice 1 – Alguns links de *kurel khassida* no Youtube

- 1) Espagne 2008 : Kurel Khassida (Part 1):
<https://www.youtube.com/watch?v=QvPyex4l7EM>
- 2) Khassida Midadi (Kurel): <https://www.youtube.com/watch?v=wVuTCJ2fN8A>
- 3) Khassida : Hizbut Tarqiyyah Youth Choir (Kurel Tout Tank Yi):
https://www.youtube.com/watch?v=3ximfeI_flQ
- 4) Kurel 1 Majmuhu Nourayni Louga Journee Khassida Massalikoul Djinane 2018:
Khassida Madal Mouna: <https://www.youtube.com/watch?v=dH1obugqwVI>
- 5) Minnal Haqqi Kurel Touba: https://www.youtube.com/watch?v=lkOll_pa0Bg

ANEXO

Anexo 1 – Reportagem Especial Jornal Pioneiro (15 e 16 de abril de 2017).

CAXIAS DO SUL
SÁBADO E DOMINGO
15 E 16 DE ABRIL DE 2017
ANO 69
Nº 12.844
R\$ 3,50
EM SÃO PAULO, R\$ 4

Pioneiro

aoteulado

4ª CRE

Na região, faltam cem professores na rede estadual

Aulas começaram em fevereiro, mas solução emergencial deve chegar só em maio. Especialista alerta que lacuna recorrente agrava a desigualdade social. Páginas 12 e 13

GAUCHÃO 2017

Caxias de Winck desafia o Internacional

RONI RIGON



Atuação Os números do treinador no Caxias hoje e como jogador colorado nas décadas de 1980 e 1990

Páginas 17 a 21

SERRA

Transferência de apenados esbarra em cadeias lotadas

Páginas 14 e 15

CAXIAS DO SUL

Cinco cruzamentos que são campeões de acidentes

Páginas 10 e 11

CHICO GUERRA

Líder de governo se isola na Câmara e é alvo de críticas

Página 7

Um olhar
caxiense sobre o
Senegal

Juliana Rossa narra as impressões sobre o país de onde partem muitos imigrantes. Na cidade sagrada de Touba, ela encontrou fiéis (foto) a caminho do templo

ALMANAQUE

ALMANAQUE

15/16 ABR 17. Nº 748

Pioneiro

Faces do **Senegal**

Jornalista caxiense visitou o
país africano e relata suas
impressões sobre o lugar



Forte religiosidade, mulheres com a cabeça coberta e muita hospitalidade são características do país

Senegal,

POR JULIANA ROSSA

o país da teranga

Caxiense visitou o país africano e faz um relato sobre as impressões do lugar do qual partem tantos imigrantes que vivem ou viveram em Caxias do Sul

É inegável que Caxias do Sul ficou mais plural com a chegada, nos últimos anos, de fluxos migratórios advindos em grande parte da África, mais especificamente do Senegal. A cidade que ocupa lugar de destaque na economia gaúcha tornou-se ponto de referência para esses imigrantes à procura de trabalho. Não é possível definir a quantidade de senegaleses que já cruzaram por Caxias do Sul, mas estima-se que esse número supere os 4 mil imigrantes, e que, atualmente, cerca de 700 vivam na cidade.

Além da oferta de trabalho, outro fator contribui para que Caxias do Sul seja conhecida como a “capital senegalesa no Brasil”. Uma rede de apoio liderada pelo Centro de Atendimento ao Migrante (CAM), envolvendo, entre outras entidades, alguns órgãos públicos, auxilia na confecção de documentos e busca oferecer acolhida aos senegaleses. É inegável, também, a liderança do presidente da Associação dos Senegaleses de Caxias do Sul Abdoul Ndiaye, o Billy, uma referência para todos os imigrantes contemporâneos, independentemente da nacionalidade.

É notório, no entanto, que a chegada dos senegaleses por aqui causou (e ainda causa) estranheza e, infelizmente, episódios de preconceito nesta terra que tem ainda muito forte a identificação com a imigração italiana que colonizou a região a partir da segunda metade do século 19.

Esse novo cenário em Caxias do Sul chamou minha atenção, não somente pela curiosidade pessoal e jornalística, mas também como uma possibilidade de

conhecer mais sobre as expressões culturais africanas na “terra dos italianos”, o que acabou se transformando num projeto de pesquisa para o curso doutorado que eu estava ingressando. Foi então que no final de 2013 comecei a mergulhar no universo dessa nova comunidade que se formava. De lá para cá, muitos dias foram dedicados ao convívio, à conversa, à tentativa de entendimento dessa realidade e seu contexto. O foco dessa investigação, após essa minha aproximação, passou a ser as práticas religiosas desses imigrantes, já que identifiquei, em suas práticas cotidianas, um envolvimento muito forte com suas crenças. Na época, descobri que a maioria dos imigrantes senegaleses era mouride, ou seja, adepta do mouridismo, uma fraternidade muçulmana fundada no Senegal pelo líder religioso Cheikh Ahmadou Bamba (1853-1927).

Esse líder escreveu muitos poemas de louvor a Allah (seriam mais de sete toneladas!), chamados khassidas. Esses poemas são entoados em corais ou individualmente pelos mourides. A poética vocal e a performance envolvida nesses cantos passaram a ser o recorte da minha tese de doutorado em Letras (UCS-UniRitter).

O percurso etnográfico dessa pesquisa – etnografia é uma metodologia de pesquisa da antropologia que ajuda a descrever o homem e a sua cultura – culminou com uma viagem de estudos de duas semanas ao Senegal, realizada no último mês. Parte das vivências dessa viagem dividido agora com vocês, afinal, muita gente deve se perguntar: por que recebemos tantos imigrantes do Senegal? Como é esse país?

Cidade cosmopolita

Dakar, a capital do Senegal, é uma cidade cosmopolita, se comparada às cidades do interior que conheci. É costeada pelo Oceano Atlântico, o que rende amplos espaços para a prática de exercícios e uma marina muito bonita. Possui uma importante universidade, a Université Cheikh Anta Diop de Dakar, com mais de 80 mil alunos, a qual tive a oportunidade de visitar e conversar com professores pesquisadores. Dessas primeiras impressões, pude verificar o que já haviam me contado e eu já tinha observado: a maioria da população está ligada a alguma atividade de comércio, porém, a informalidade é muito alta. Por exemplo, poucos negócios trabalham com nota fiscal.

Dessa realidade comercial, é possível fazer a ligação com os senegaleses que imigram para cá. Principalmente com a crise econômica atual, que causou alto índice de desemprego também entre os imigrantes, a venda de produtos torna-se uma alternativa natural.

A maioria da população não possui veículo próprio, sendo o transporte coletivo uma das principais alternativas. Nota-se uma frota de táxis muito grande. Esses veículos não possuem taxímetro, e o preço da corrida é negociado entre o motorista e o passageiro. Nos últimos dias da viagem, eu já estava aprendendo a negociar. Uma corrida entre a Universidade de Dakar e o bairro onde eu havia alugado um quarto, de 3 mil acabou saindo por 1 mil francos CFA.

Sobre o transporte, o que chamou a atenção também foi a grande quantidade de equídeos que são utilizados para levar cargas e pessoas, em carroças e charretes, principalmente no interior do país. Em Touba são centenas do que eu carinhosamente chamei de “burro-táxi” (ao ver as fotos, meu pai me disse que eram jegues), que são utilizados para os deslocamentos dentro da cidade.

Por duas oportunidades, fui e voltei à cidade de Touba, distante cerca de 200 quilômetros de Dakar. O percurso é marcado por uma vegetação de savana, com grama seca e algumas árvores dispersas. O campo dá um tom amarelado à paisagem,

também marcada por pastores e seus rebanhos formados, principalmente, de cabras e carneiros. A seca, aliás, é um problema sério para o país, que tem tradição agrícola e pastoril. São dias intermináveis de sol e altas temperaturas. As chuvas concentram-se de junho a outubro, sendo que durante o resto do ano ela é inexistente.

Durante o caminho rumo ao interior do país, fiquei encantada com a robustez das árvores de baobá, com seus troncos gigantes e galhos finos sem folhas. Descobri que é uma árvore que armazena água, e que dá um fruto saboroso, levemente amargo, do qual gostei muito do suco e do picolé que provei. Por falar nisso, fiquei impressionada com os sucos do Senegal. Além do de baobá, provei suco de hibisco vermelho e branco, de gengibre, entre outros sucos de frutas locais.

A alimentação no Senegal é à base de arroz, peixe e legumes. Durante os dias da viagem, provei diversos pratos, alguns já conhecidos por mim pelo contato com os imigrantes senegaleses aqui em Caxias do Sul. Posso dizer que sou fã da culinária do Senegal, com um único porém: a grande quantidade de pimenta, demasiada para o meu paladar.

O café da manhã, geralmente, eu tomava na rua, em bancas de madeira nas quais eram servidos sanduíches: pão estilo baguete com a possibilidade de diferentes recheios, entre eles, macarrão, atum, feijão e omelete. Estes dois últimos foram os que eu mais comi e apreciei.

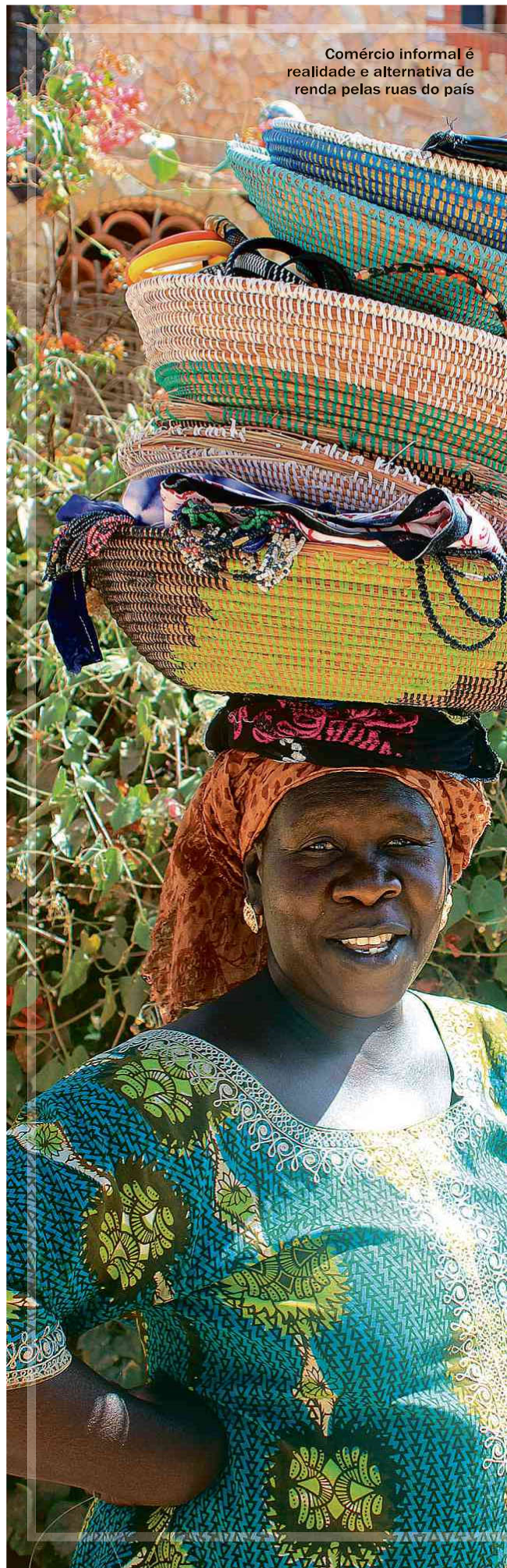
Ah, e não podia faltar o acompanhamento do “café Touba”, que recebe a mistura de grãos moídos de uma vagem chamada selim, que dá um toque apimentado à bebida. Para mim esse café dava uma dose a mais de energia, e eu o tomava com frequência também em outros horários do dia, já que me ofereciam quase sempre durante as visitas que realizei.

Outro ponto que chamou a minha atenção é que, mesmo que o país tenha limitações econômicas, praticamente não existem episódios de assalto ou outras formas de violência. Lá é possível caminhar tranquilamente pelas ruas à noite.

FOTOS JULIANA ROSSA, ESPECIAL



País tem limitações econômicas e de infraestrutura, mas não há casos de insegurança



Comércio informal é realidade e alternativa de renda pelas ruas do país

Um país multifacetado

Mais de 6,4 mil quilômetros em linha reta separam Caxias do Sul de Dakar. Tamanha distância é desproporcional ao nível de conhecimento que a maioria dos brasileiros possui sobre o país e sobre o continente africano (guerras e fome são exemplos que habitam o imaginário do senso comum). As minhas pesquisas e o convívio com os senegaleses daqui fizeram com que eu desconstruísse algumas informações pré-concebidas antes de conhecer o Senegal. Mas nada substitui a experiência de pisar no seu solo arenoso e ver a realidade com meus olhos.

O Senegal é um país múltiplo, formado por diversos grupos étnicos, com predomínio da etnia wolof. Não é possível fazer generalizações sobre o país, assim como não é possível fazer generalizações sobre o Brasil.

O meu voo, que partiu de Porto Alegre e fez escala em Lisboa, desembarcou em Dakar durante a madrugada do dia 13 de março. No aeroporto, aguardava-me meu amigo Cheikh Mbacke Gueye, o Cher, que vive em Caxias do Sul e estava em férias no Senegal. Poder contar com um guia local ajudou muito na organização da viagem, já que uma das barreiras para mim foi o idioma. Falar italiano e inglês auxiliou um pouco a comunicação em geral, mas o meu francês limitado e conhecimento quase nulo de wolof impediam uma troca linguística fluente.

Na verdade, o Senegal é uma torre de Babel. O francês é o idioma oficial, mas, no dia a dia, a maioria da população comunica-se no idioma wolof. Há ainda os diferentes idiomas regionais falados entre as minorias étnicas, além do árabe – cuja escrita e fala estão ligadas às práticas religiosas. As escolas regulares do Senegal também oferecem o ensino de idiomas como inglês, espanhol e, até mesmo, português. Além disso, como muitos senegaleses já viveram em outros países, existe uma circulação linguística interessante.

Na manhã seguinte à minha chegada a Dakar, fui conhecer o mercado central, chamado Sandaga. Nessa região, é possível encontrar de tudo, desde artesanato, alimentos, roupas, utensílios para casa, entre outros. Eu fiquei ansiosa para saber o preço de alguns itens que eu gostaria de levar para casa. Foi quando descobri a habilidade de negociação dos senegaleses. Muitas coisas não têm um preço fixo, tudo pode ser negociado. Se o vendedor diz que algo custa 4 mil francos CFA, o comprador oferece 1 mil e o preço final fica no meio termo, dependendo da capacidade de negociação. No meu caso, era perceptível um aumento do valor por eu ser tubab (pessoa branca, em wolof).

Dificuldades de infraestrutura

Ao contrário do que muitas pessoas imaginam, no Senegal não existe situação de pobreza extrema, de pessoas que passam fome, talvez muito pelo sistema de sociedade senegaleses, de auxílio mútuo entre parentes, amigos e vizinhos.

O que se percebe é a falta de estrutura, por exemplo, em serviços públicos. Nesse sentido, é possível apontar a falta de coleta e destinação correta do lixo. Principalmente nas cidades do interior, não se encontram lixeiras nas vias públicas. Também é preciso maior investimento em alternativas de recursos hídricos, com tratamento e distribuição de água potável.

A interrupção do abastecimento de água é recorrente. De fato, em um dos dias em que eu estava em Dakar, a água para o banho precisou ser improvisada em galões.

O Senegal ocupa a 170ª posição no ranking mundial do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), tem uma taxa de mortalidade infantil alta, 7,7%, e baixa expectativa de vida, 64,8 anos.

O que atrasa o desenvolvimento do país é a falta de indústrias, de serviços, ou seja, de trabalho, motivo que acaba forçando a saída de jovens senegaleses para outros países, para ajudarem no sustento das famílias.



Maioria das famílias come no mesmo prato, muitas vezes utilizando as mãos

Receber bem é especialidade

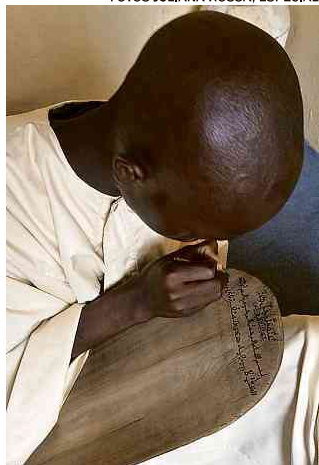
Receber bem as visitas é uma especialidade dos senegaleses. A mãe do meu anfitrião, o Cher, a senhora Astou Fall, cozinhou diversos pratos para mim nesses dias. Ela veio com a seguinte resposta quando eu disse para ela não se preocupar comigo em relação à comida (que propositalmente tinha menos pimenta para mim): “Você veio do Brasil, poderia estar em tantos lugares no mundo, mas está aqui conosco em Touba. Então, certamente que vamos te tratar muito bem”.

Os senegaleses, aliás, têm até uma palavra em wolof para isso: teranga, que significa algo como hospitalidade, saber bem receber uma visita. Posso dizer que eles têm teranga de sobra.

Certo dia, em Dakar, em visita a alguns amigos do Cher, que são do interior e trabalham na capital, um senhor chamado Assane Lo, 74 anos, estava almoçando mbaxal, um risoto com molho e grãos de feijão. Mesmo me conhecendo instantes antes, prontamente, ofereceu para que eu provasse no seu próprio prato a refeição. Ele insistiu para que eu comesse a metade, e, mesmo sem jeito, raspei o prato.

Numa noite, quando esperávamos o jantar na casa da mãe do Cher, uma vizinha apareceu com uma porção de thiéré (um prato à base de cuscuz, com molho de amendoim e tomate). Essa é uma prática comum entre vizinhos: se eu cozinhei algo gostoso, vou dividir. Outro fator diferente das nossas práticas daqui é a forma como eles fazem as refeições. A maioria das famílias come no mesmo prato, uma espécie de travessa grande, muitas vezes com as mãos (dependendo do tipo de comida, eles usam talheres). As refeições são feitas no chão, com as pessoas sentadas ao redor da comida. Achei uma linda forma de conviver e dividir o alimento.

Outro episódio que me marcou foi quando desci do ônibus em Diurbel e estava na calçada esperando por Fadel Dia (um senegalês professor de português que muito me ajudou). Uma senhora que vendia café e lanches embaixo de uma árvore, e que nunca tinha me visto, ofereceu a própria cadeira para eu sentar enquanto esperava. Diante da minha negação, tirou a almofada da cadeira e ofereceu, então, para que eu sentasse sobre ela no tapete.



Criança aprende árabe na escola



Galhos usados como escova dental



Burros são usados no precário transporte público

A autora

Juliana Rossa é jornalista, professora e doutoranda em Letras (UCS-UniRitter). Ela pesquisa a poética vocal e a performance dos cantos religiosos murides.

Uma nação unida pela religião

O propósito principal da minha viagem foi a investigação de questões ligadas à religião. Eu já sabia o que o mouridismo era muito forte no país, mas não imaginava que era tanto. Manifestações ligadas à religião estão por toda a parte, principalmente em Touba, cidade sagrada fundada por Bamba, e arredores, como na cidade de Diurbel, onde também viveu o líder religioso.

Nos negócios, nos carros, nas casas, em praticamente todos os lugares há alusão à religião, com fotos do líder Cheikh Ahmadou Bamba e de seus descendentes, os marabus. É comum também a exposição de khassidas, que servem como proteção. Os poemas religiosos cantados servem como toque de celular, são ouvidos nos táxis, enfim, são manifestações sempre presentes no cotidiano local.

Nessas regiões, a maioria dos homens veste-se com túnicas compridas. As mulheres não usam calças, mas saias ou vestidos compridos, e a maioria cobre a cabeça. Também não é usual a mulher cumprimentar o homem com aperto de mão, abraço e muito menos beijo, como fazemos por aqui quando nos apresentam alguém. Como estive com diversos líderes religiosos, visitei muitos lugares sagrados, eu também me vestia como as mulheres de lá.

Uma curiosidade: no Senegal, como em outros países muçulmanos, é comum o casamento com até quatro esposas, algo diferente para nós, habituados à monogamia.

É muito bonita a forma respeitosa com que os mourides expressam sua fé. Essa ligação com a religião vem desde muito cedo, pois a maioria das crianças, antes de frequentar a escola regular, frequenta a dahara, escola corânica em que ocorre a alfabetização em árabe, o aprendizado do Alcorão e dos poemas escritos por Bamba.

Numa dessas escolas que visitei, cujo líder é o marabu Serigne Moustafa Geye, recebi uma explicação, inclusive, que aju-



Importante para os mourides, Diurbel é uma das cidades onde viveu o líder Bamba

da a entender o porquê de os imigrantes senegaleses possuírem uma capacidade de adaptação diferenciada nos países para os quais emigram. Nessas daharas, a rotina de estudos das crianças começa às 5h da manhã e segue durante o dia. Muitas vezes, são as crianças que vão em busca das refeições na vizinhança, o que acaba por formar um caráter ao mesmo tempo humilde e forte, que se perpetua na vida adulta e auxilia a ultrapassar as adversidades.

FLUXOS MIGRATÓRIOS

Desde que comecei a conviver com a realidade dos imigrantes senegaleses, algo que fica bastante evidente é a fluidez com que se deslocam pelo globo. É comum, por exemplo, membros da mesma família viverem em países diferentes, o que também ajuda a justificar o porquê desses imigrantes falarem tantas línguas. Aqui no Brasil, o deslocamento interno é constante, principalmente nos últimos tempos, em decorrência da crise econô-

mica e da variação das oportunidades de trabalho.

No Senegal, a agricultura é a principal fonte da economia nacional devido à grande extensão de terra arável, como a chamada zona Bacia do Amendoim, que cobre do oeste ao centro do país, abrigando um terço do território e metade da população. No entanto, a agricultura está enfrentando dificuldades causadas pelo declínio cada vez mais acentuado das chuvas.

O comércio é uma possibilidade de trabalho, porém, o baixo poder aquisitivo da população faz com que a economia não gire satisfatoriamente.

– A gente consegue ganhar um dinheiro, mas não consegue guardar, evoluir – explicou-me Abdoulahat Mboup, 29 anos, um amigo de infância de Cher, que é comerciante em Dakar.

Questionado se ele gostaria de imigrar, ele respondeu que se pudesse, iria sim trabalhar em outro país. A imigração, assim, acaba sendo alternativa para o auxílio no sustento das famílias.



Deslocamentos são realidade

A partir da década de 1970, o Senegal, devido principalmente à seca, passou a presenciar um êxodo rural muito intenso, causando aumento da população em centros urbanos, especialmente em Dakar. Atualmente, cerca de 15% da população vive em local diferente do nascimento dentro do país.

Já a imigração para outros países é algo que começou a ocorrer nas últimas três décadas. Segundo números do últi-

mo censo do Senegal (2013), entre 2008 e 2012 o número de senegaleses que saiu do país alcançou 164.901 pessoas ou 1,2% da população. Os principais destinos são a Europa (44,5%), os países da África Ocidental e os países da África Central (11,5%). As Américas representam um número pequeno, 2,3%.

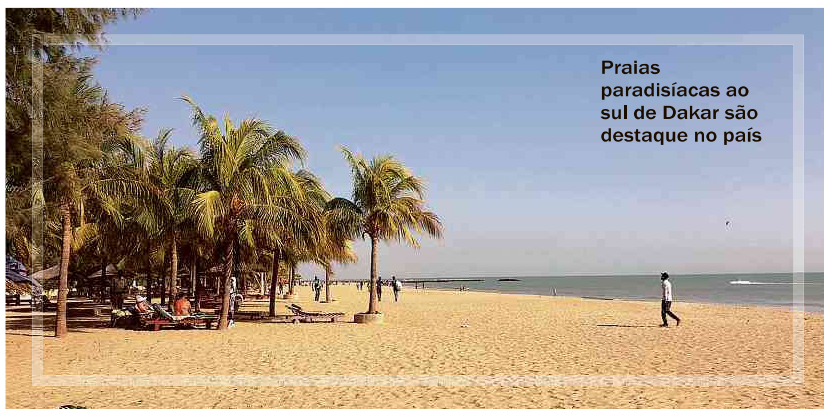
No Brasil, é difícil precisar o número de senegaleses que vivem no país, porque os deslocamentos são frequentes.

Lago Rosa tem
essa cor devido aos
micro-organismos
presentes na água

Monumento da
Renascença
Africana é
ponto turístico
em Dakar



Praias
paradisiacas ao
sul de Dakar são
destaque no país



O Senegal é um país que apresenta oportunidades turísticas. Mesmo com a agenda cheia, tirei um tempinho para conhecer alguns lugares.

Em Dakar, um passeio pela orla marítima enche os olhos. É possível apreciar os barcos de pesca coloridos, curtir os espaços para se exercitar, tomar uma água de coco, enfim, sentir a brisa do mar. Na capital, conheci o imenso monumento da Renascença Africana, que representa um casal e seu filho, com 52 metros de altura, inaugurada em 2010 em comemoração aos 50 anos da independência do Senegal da França.

Distante 40 quilômetros de Dakar, outro ponto que visitei foi o Lago Rosa. O nome é alusivo à sua cor, que é produzida

Opções para os turistas

por um micro-organismo que, em contato com a grande quantidade de sal presente na água, produz uma substância que dá o tom rosa ao lago. O local também é fonte de extração de sal.

No último dia de viagem, conheci duas praias paradisíacas partindo ao sul de Dakar: Toubab Dialo e Saly Portudal. Nesta última, tirei os sapatos e fiquei caminhando com os pés no Atlântico. Foi inevitável refletir sobre a conexão desse oceano com o nosso continente. Fiquei pensando em tantas coisas que nos unem (numa próxima oportunidade, quero conhecer a Ilha de Goreé, um dos maiores centros de comércio de escravos do continente africano)... E esses são apenas alguns dos atrativos do país.

Sobre o Senegal



- **LOCALIZAÇÃO:**
Extremo oeste da África Ocidental



- **ÁREA:**
196.712 Km²



- **POPULAÇÃO (2013):**
13.508.715 habitantes (com característica de alta fertilidade, sendo a média de 6,2 filhos na área rural e 4,1 filhos na área urbana, totalizando em 5,1 filhos na média geral; é uma população muito jovem, com média de idade de 22,7 anos)



- **EXPECTATIVA DE VIDA:**
média de 64,8 anos



- **ÍNDICE DE DESENVOLVIMENTO HUMANO (IDH):**
0,466 (170º lugar)



- **CLIMA:**
tropical ao sul e semidesértico ao norte



- **IDIOMA:**
francês (língua oficial) e idiomas locais, sendo o wolof o mais falado



- **MOEDA:**
Franco CFA (R\$ 1 vale cerca de 195 CFA)

*Fonte dos dados demográficos: Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie (ANSD) do Senegal