

TORNANDO-SE HOMEM AO MIGRAR: MASCULINIDADES SENEGALESAS EM PORTO ALEGRE (BRASIL) E ATLANTA (ESTADOS UNIDOS)

Filipe Seefeldt de César¹ 

Ruben George Oliven¹ 

¹Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
E-mails: fsdecesaro@gmail.com; ruben.oliven@gmail.com

Introdução

Entre famílias Wolof¹ e muçulmanas do Senegal, é costumeiro estimular filhos mais novos a migrar desde a adolescência para perto de autoridades em Ciências Islâmicas que possam contribuir com sua educação. A prática faz parte de uma tradição mais ampla denominada *lakh*as que, neste contexto linguístico, deriva do árabe “viajar para longe com o objetivo de estudar” (Babou 2007:216, tradução nossa). Tal ato é regularmente interpretado entre homens senegaleses em mobilidade internacional com uma ênfase cultural na experiência do migrante-provedor enquanto sinal de maturidade masculina e heteronormativa (Carnassale 2021). O presente artigo tem por objetivo descrever esse processo cultural conforme narrado e praticado por senegaleses muçulmanos residentes em Porto Alegre (Rio Grande do Sul, Brasil) e Atlanta (Georgia, Estados Unidos).

Há duas lacunas na literatura especializada sobre a migração senegalesa que ensejam este foco analítico. A primeira, de ordem mais geral, diz respeito à falta de diálogo entre estudos brasileiros, senegaleses e estadunidenses sobre a migração internacional de senegaleses. Mesmo em publicações destacadas e recentes na área de Ciências Sociais envolvendo o tema, são raros os casos de articulação teórica neste sentido (Perry 1997; Babou 2008; Kane 2011; Diop

2020; Babou 2021; Guilherme 2017; de César; Zanini 2018; Moreira 2019; Heil 2020). Este artigo estabelece diálogo com produções oriundas dos três conjuntos de pesquisa, apostando que suas diferentes posições espaço-temporais podem enriquecer o trabalho analítico.

Em segundo lugar, e mais especificamente, este artigo propõe que a relação entre migrantes senegaleses muçulmanos e o trabalho é insuficientemente compreendida caso nos limitemos a paradigmas analíticos de origem ocidental. Estes têm sido predominantes entre as publicações não senegalesas na área, desde os primeiros estudos feitos por africanistas franceses sobre a presença do Islã no Senegal colonizado de meados do século XX. Dois movimentos analíticos se destacam nesta trajetória de publicações: (i) tratar a relação entre líderes e discípulos de modo generalizante, reduzindo-a a uma dominação dos segundos pelos primeiros — um aceno à tese evolucionista do colonialismo europeu como uma missão civilizatória (Harrison 2019); (ii) propor o trabalho de Max Weber (1981 [1904]) sobre a relação entre racionalidade laboral e religião como abordagem analítica, e não como um ponto de partida tipológico ao detalhamento etnográfico e ao diálogo com produções mais recentes na área.

Em contrapartida a tais perspectivas, este artigo argumenta que a relação entre trabalho e religiosidade entre homens senegaleses muçulmanos e migrantes internacionais está intimamente ligada às suas concepções de masculinidade, como notável em sua relação com autoridades religiosas e em seus usos sociais do dinheiro. Esta tarefa é aqui perseguida a partir de pesquisa antropológica realizada com imigrantes senegaleses nas cidades de Porto Alegre e Atlanta (entre 2019 e 2023). O trabalho de campo, que envolveu observação participante, entrevistas semiestruturadas e conversas informais, foi desenvolvido no contexto de uma etnografia de contextos culturais da mobilidade internacional de senegaleses [de César 2023]).

Os interlocutores, em sua maioria homens de 25 a 35 anos de idade, possuíam baixa qualificação profissional e eram muçulmanos de um tipo específico.² Eram fiéis à Muridiyya, irmandade sufi³ fundada em meados do século XIX pelo professor, teólogo, poeta e líder espiritual Cheikh Ahmadou Bamba (1853-1927) (Babou 2007). As chamadas "*dahiras*", espaços de sociabilidade e religiosidade *murid* (aquilo/aquele(a) referente à Muridiyya), assumiram papel preponderante no trabalho de campo, pois eram os principais eixos de solidariedade das comunidades senegalesas em ambas as cidades.

O autor envolvido no trabalho de campo desenvolveu este interesse de pesquisa durante mestrado e doutorado, aproximando-se do tema desde sua primeira socialização com as narrativas familiares a respeito da migração e sua proximidade com o comércio do qual se ocupavam muitos de seus parentes. Para além desses índices de proximidade com o tema, vale destacar que o antropólogo percorria

o trabalho de campo enquanto homem, brasileiro, branco e de classe média, marcadores de diferença social fundamentais às análises produzidas ao longo deste artigo.

Argumentamos que o pertencimento religioso *murid* constituía, nas subjetividades narradas e praticadas pelos interlocutores, uma noção de masculinidade em que passar pela experiência da mobilidade internacional de forma bem-sucedida no mundo do trabalho é requisito para ser percebido — e se perceber — como um homem adulto independente e responsável com sua comunidade. Começamos pela descrição crítica do panorama de publicações já mencionado para, em seguida, debatê-lo etnograficamente.

Pontos teóricos de partida

Duas orientações teóricas historicamente influentes nas publicações em Ciências Sociais sobre o horizonte temático deste artigo são enfáticas para nossa discussão, ambas situadas no primeiro quarto do século XX. A primeira diz respeito ao evolucionismo cultural implicado nas interpretações coloniais francesas acerca da presença muçulmana no Senegal. Com o conceito de "Islã Negro", popularizado por Paul Marty (1917), buscou-se representar as expressões religiosas muçulmanas da África Subsaariana como inferiores às do Magrebe (André 1924; Monteil 1971; Touré 1990). Na percepção destes autores, a influência de elementos religiosos nativos a populações negras sobre o islamismo lá praticado representaria uma espécie de retrocesso na prática da fé muçulmana. Esta tese pode ser resumida nos seguintes elementos:

O primeiro é o do profundo desconhecimento das populações colonizadas animistas, enquanto o Islã, para os administradores formados na Argélia, seria supostamente conhecido. As práticas religiosas tradicionais aparecem interpretadas muito frequentemente como barbárie e raramente estudadas. O segundo princípio é a utilização do critério racial de classificação que atribui ao negro características detestáveis e faz da "raça negra" uma "raça" primitiva e inferior. De início, o negro convertido ao Islã é vítima da mesma visão racista que seu irmão negro e católico. O terceiro e último princípio trata do pragmatismo político que tende a querer isolar os muçulmanos africanos. Assim, depois das descrições e análises, todos esses autores consagram uma parte de suas obras à política que lhes convém levar a cabo em relação às populações muçulmanas da África Negra (Grandhomme 2009:182, tradução nossa).

Em trabalhos contemporâneos sobre migrantes internacionais fiéis à Muridiyya, irmandade muçulmana nativa do Senegal, é comum que esta perspectiva apareça implícita. A argumentação mais frequente, neste sentido, é a de que os marabutos,⁴ líderes religiosos nessa tradição, seriam um pilar de idolatria por parte de seus discípulos. Isto remete diretamente ao discurso colonial de que os últimos — justamente por serem negros — não teriam a agência da qual muçulmanos de pele clara disporiam em sua relação com figuras de autoridade. O resultado são análises que mantêm um foco exagerado sobre a circulação internacional de marabutos por cada comunidade de fiéis ao redor do mundo. Esta posição acaba por tangenciar as percepções, subjetividades e sociabilidades produzidas pelos próprios fiéis migrantes acerca desse processo, ocorrido em grande parte pelas típicas visitas dos marabutos às cerimônias religiosas organizadas em cada destino da diáspora.

Em segundo lugar, vale problematizar a influência da sociologia weberiana sobre esta área de estudos. Muitos trabalhos deixaram de reconhecer as consequências epistemológicas de aplicar ao tema a tipologia weberiana sobre as relações entre trabalho e religiosidade (Babou 2015), especialmente popularizada por sua interpretação do calvinismo. Esse movimento analítico é um lugar-comum da comunidade interpretativa em questão (Wade 1970; Copans 1985; Lacombe 1996; Zubrzycki 2011), e pode ser resumido em dois elementos complementares: (i) desconsideração da discussão weberiana sobre o islamismo; (ii) aplicação conceitual da relação entre calvinismo e ética do trabalho no capitalismo moderno.

Mesmo que fragmentados, os escritos de Max Weber sobre o Islã receberam extensivas revisões de autores contemporâneos, dentre os quais se destaca a obra de Wolfgang Schluchter (2010). Este destaca que o islamismo e o cristianismo calvinista preveem uma relação marcadamente diferente entre os mundos humano, terreno e divino. No Alcorão, Alá é narrado como um ser afável e gentil, enquanto o Velho Testamento conta de um Deus déspota e potencialmente arbitrário. Para Weber, o calvinismo traduziu essa imprevisibilidade do comportamento divino na ideia de que “cada hora perdida é perdida para o trabalho de glorificação a Deus” (Weber 1981 [1904]:74). Neste esquema, trabalhar é estar em busca do ganho material que sinaliza ao trabalhador a salvação pós-morte. Já no Islã, a glorificação de Alá e a vivência de sinais de que se é um sujeito abençoado estão ao alcance diário dos fiéis por meio da observação dos cinco pilares da fé muçulmana na vida terrena, que permitiria internalizar valores como os da caridade.⁵ Assim, a predestinação (*qadar*) é interpretada pelo fiel em meio aos rituais coletivos e no modo pelo qual os incorpora em sua parcela de livre arbítrio na vida terrena. Por outro lado, a versão calvinista prevê a possibilidade de verificar individualmente a salvação futura no além-mundo por meio do trabalho ascético e do lucro resultante.

É por conta da confusão destas duas perspectivas distintas que os trabalhos citados insistem em um uso excessivamente literal da frase "trabalhe como se você nunca fosse partir desse mundo e reze como se fosse morrer amanhã", popularmente creditada a Cheikh Ahmadou Bamba. Se observada desde a perspectiva calvinista conforme interpretada por Max Weber, a frase remete à angústia do trabalho eternamente direcionado ao lucro cumulativo como prova de que o trabalhador está destinado a ser salvo. À luz desta abordagem, a frase de Cheikh Ahmadou Bamba parece recomendar que o sujeito *murid*, para se salvar após a morte, deve rezar muito hoje e trabalhar muito para sempre. Trata-se do utilitarismo de tipo capitalista e moderno que o sociólogo alemão definiu nos seguintes termos: "o ser humano em função do ganho como finalidade da vida, não mais o ganho em função do ser humano como meio destinado a satisfazer suas necessidades materiais" (Weber 1981 [1904]:47).

Por outro lado, a frase do líder *murid* muda de sentido quando lhe dedicamos uma leitura conjunta dos escritos weberianos iniciais sobre o Islã, das produções acadêmicas senegalesas sobre a Muridiyya na migração e, principalmente, do contato etnográfico com fiéis *murid* em contexto de mobilidade internacional. Na doutrina *murid*, trabalhar e orar são atos que simbolizam uma *proximidade* do fiel em relação às bênçãos de Alá e Cheikh Ahmadou Bamba, e não uma *expectativa da salvação*. Ademais, como veremos, o trabalho valorizado na Muridiyya é mais do que a atividade tomada como ofício profissional, representando qualquer esforço de tempo e energia direcionado ao bem coletivo da comunidade religiosa da qual se faz parte (Kane 2011). A modo de complementar etnograficamente esta crítica teórica, propomos que é por meio da crença na aproximação em relação a Deus através do trabalho abnegado em favor da família e da comunidade religiosa que o migrante senegalês *murid* constrói parte importante de sua masculinidade.

Em outro artigo (de César; Zanini 2017), um dos presentes autores fez distinção conceitual similar sobre o tema, mas a falta de detalhamento empírico da Muridiyya e de sua relação com a mobilidade humana limitou a análise realizada. Passamos agora a esta tarefa desde uma perspectiva etnográfica, começando por breve contextualização histórica e doutrinária da irmandade muçulmana em questão.

Breve introdução à Muridiyya

Dois aspectos contextuais da Muridiyya são de especial importância, como destaca o trabalho de Cheikh Anta Babou (2007). Primeiro, ela é uma das tantas vertentes do Islã sufi. Está dentre as que historicamente se organizam como uma *tariqa*, cuja tradução comum é a de "irmandade/confraria muçulmana", fundada no Senegal colonial da segunda metade do século XIX por Cheikh Ahmadou Bamba

(1853-1927). Ela foi um efeito da expansão moderna do Islã sufi à África Ocidental, em que lideranças teológicas nativas introduziram o modelo organizacional do mestre (*cheikh*) formando um numeroso conjunto de discípulos (*talibes*) em quatro ações em relação a Alá que marcam o Sufismo: *tawbah* (arrependimento), *ikhlaṣ* (sinceridade), *dhikr* (lembrança) e *mahabbah* (amor) (Al-Bā ūniyyah 2014). Tipicamente, tal aprendizado está voltado para o corpo como condutor da *tarbiyya* (educação da alma), caminho pelo qual o fiel controla seus *nafs*, tendências do ego consideradas pelos sufis como o maior obstáculo entre si e Deus. Dentre as técnicas para isso estão a longa recitação coletiva de mensagens divinas recebidas e ensinadas pelo *cheikh*, comumente em alta cadência rítmica e potência vocal, bem como o *khalwa*, princípio de "se retirar do mundo", que pode ser formalizado tanto por um período de dedicação exclusiva a orações e estudos quanto pela indiferença cotidiana a assuntos profanos.

Em segundo lugar, há especificidades na formulação do sufismo pela Muridiyya. O fundador Cheikh Ahmadou Bamba foi responsável pela popularização do misticismo sufi para gerações de jovens negros com pertencimento étnico-cultural local e poucas oportunidades de ascensão na vida econômica da colônia francesa. Assim, a irmandade foi uma nova fonte de identificação social, e o pragmatismo do líder respondeu tanto às necessidades materiais e aos conteúdos culturais da população de pertencimento Wolof quanto à crescente desconfiança francesa em relação ao movimento.

Por um lado, o estudo das ciências islâmicas por Bamba foi guiado por interesses bastante peculiares no contexto dos grandes líderes muçulmanos na África Ocidental. Em suma, tornou-se especialista em poesia árabe e a utilizou como instrumento prático e acessível de religiosidade, ou seja, tanto o conteúdo de seus escritos quanto as prescrições sobre a forma de sua expressão ritual têm a característica de incorporar a vocalização e a gestualidade como elementos didáticos centrais. Assim, seus poemas, conhecidos como *khassidas*, são objetos de investimento do corpo, em busca ora do transe meditativo, ora do êxtase em danças, gritos e mesmo convulsões.

Por outro lado, ao longo de sua vida, Bamba se manteve atuante como professor, viajando entre cidades de diferentes regiões do Senegal e fundando escolas corânicas de acordo com as tensões políticas que tocavam a ele e ao rápido crescimento do número de seus educandos. Os principais enclaves desse contexto se deram com elites políticas tradicionais da região, toleradas pela administração francesa sob a condição de se manterem aliados submissos. Por sua vez, tais lideranças comumente exigiam de Bamba um alinhamento e/ou uma subordinação que ele não se dispunha a ter desde sua posição pacífica, mas autônoma.

Um dos livros mais importantes de Bamba, o *Muqadimaat al-Khidma* (Prelúdio ao *Khidma*), serve de inspiração ao nome da *dahira* presente em Porto Alegre, a

"Mouhadimatoul Hitma". Na obra, o autor descreve o *khidma* (trabalho, esforço) prestado ao *cheikh* (o mestre que educa e que serve de referência a cada comunidade religiosa) como um dos três fundamentos da vida do fiel *murid*. Os outros dois são o *hubb* (amor), expresso pelo desejo dos fiéis em seguir as recomendações de seu *cheikh* sobre os mais diversos temas da vida cotidiana, e a *hadiya* (presentes piedosos) que o fiel voluntariamente dá a seu *cheikh* ou à comunidade (mas sempre no nome do último) em forma de dinheiro ou objetos.

Este conjunto de elementos doutrinários resulta em um paralelo importante entre o lugar do trabalho e da migração na doutrina *murid* e a propensão do migrante senegalês de se lançar a ofícios informais, conforme apostam algumas pesquisas (Reiter 2017; Glover 2007; Kleidermacher 2013; Goldberg; Sow 2017). Se trabalhar e orar pelo bem coletivo são atos cotidianos igualmente importantes ao bom *murid*, a partir daquela frase de Bamba, o fiel que migra com o objetivo de apoiar financeiramente a família deixada no Senegal possui desafios específicos. Ao migrante *murid*, "a substituição da oração pelo trabalho dá de fato a este último um sentido de redenção" (Lacombe 1996:71, tradução nossa), especialmente se desenvolvido nas condições de sacrifício e abnegação ligadas ao processo migratório (de César; Zanini 2018; Riccio 2002; Bava 2003). Nas três seções seguintes, passaremos à descrição etnográfica deste panorama, focando em três fontes respectivas de produção de masculinidade entre os migrantes *murid* contatados: (i) o conjunto migrar-trabalhar; (ii) o contato com autoridades religiosas; (iii) o exercício de doações em dinheiro à comunidade religiosa.

Migrar e trabalhar entre homens *murid*

O trabalho de campo desenvolvido levou ao contato com sujeitos que apresentavam sua decisão de migrar para fora do Senegal como uma escolha própria e, simultaneamente, produzida pela vontade de Deus. Em poucas palavras, ao lembrarem do momento em que se decidiu migrar e de cada passo das travessias,⁶ os interlocutores narravam fatores causais mundanos que, em seguida, eram tipicamente ligados a Deus quando a conversa desviava para o tema da fé *murid* praticada em Porto Alegre e Atlanta.

Um elemento se manteve regular nas diferentes versões biográficas desta combinação entre liberdade e destino na ligação temática feita entre migração, religiosidade e trabalho: a masculinidade. Entendemos esta como "uma configuração de prática em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero" (Connell 1995:188), focando na moralidade que os interlocutores operavam para definir um "bom homem adulto" de acordo com seu contexto cultural. Aos sujeitos contatados, conseguir um emprego após migrar era, ao mesmo tempo, uma vitória

e uma provação vindas de Alá para o desenvolvimento de maturidade no papel social de provedores deles esperado. Em primeiro lugar, um homem valoroso é aquele que provê a família e a sua comunidade religiosa imediata, mostrando-se adulto por ser independente em suas escolhas perante Deus. Em suma, esse sujeito se mostra bem sucedido em dois exercícios fundamentais à doutrina *murid*: (i) o controle dos *nafs* (desejos individualistas da alma carnal/ego) (Babou 2007) e, por correspondência, (ii) a priorização de atos solidários na vida cotidiana.

Sair do Senegal, comumente um assunto de tensão com familiares, era apresentada pelos interlocutores como a primeira das decisões no processo de *fazer-se homem*, e que lhes teria rendido testes no mundo do trabalho a serem encarados com a vida religiosa *murid*. Era em associações conhecidas como *dahiras* que os interlocutores viam a possibilidade de conseguirem emprego e se fazerem homens adultos longe de casa. Isto porque esses espaços lhes permitiam entrar em contato com imigrantes mais antigos e bem-informados sobre oportunidades laborais. Para os mais novos na migração, esses indivíduos se apresentavam como veículos de Deus que, louvado em encontros semanais nestas *dahiras*, abençoaria os recém-chegados com oportunidades de emprego ofertadas prioritariamente àqueles mais próximos da fé em Cheikh Ahmadou Bamba. Alcançar essa situação, por sua vez, permitia aos envolvidos enviar remessas à família no Senegal e retribuir à *dahira* com doações espontâneas.

A percepção da passagem do tempo evidenciou este foco dado à dupla migrar-trabalhar na noção de masculinidade operada entre os interlocutores. Aqueles que se consideravam novos no empreendimento migratório de modo a terem mais a aprender do que a ensinar em suas comunidades de imigrantes se narravam pela referência a outros homens compatriotas que, a seus olhos, já haviam chegado a postos de trabalho ideais, ou seja, mais rentáveis e seguros. Em suma, o ritmo do trabalho se apresentava ditando parte considerável do ritmo do tempo longe do país de origem e, para tais sujeitos, quanto melhor o emprego conquistado, menor a duração de uma ausência da família pensada para ser, a princípio, temporária (Sayad 1998).

Um dos primeiros a apresentar esta realidade e algumas de suas ramificações foi Modou Diop,⁷ residente em Porto Alegre. Quando de nossa entrevista, "Mo", como gostava de ser chamado, tinha por principal ocupação a música que produzia com o trio de *rappers* chamado *Tropa do Senegal*, uma aposta que ele sonhava ser certa após sucessivos ofícios malsucedidos em termos de renda para si e para sua família residente no país de origem.⁸ Contou que possuía amigos senegaleses migrados ao Brasil mesmo antes de decidir sair do Senegal, e que o incentivaram a seguir esse caminho: "'ó, cara, vem pra cá, tem emprego, o salário é bom, é tudo muito bom' ... esses papos aí, né? [risos]", disse, parafraseando as conversas

tidas em meados de 2014, ano em que migrou. “E esse papo aí, tu acha que é verdade?”, provoqueei. “Eu acho que é papo furado, mano! [risos] Eu cheguei aqui e fui vender na rua, já trabalhei em várias coisas, e nem sempre é bom... a gente vê que tem brasileiro que precisa mais de trabalho do que nós, então fica difícil...” (diário de campo), explicou.

Para além de um modo de reprodução da migração (Sayad 1998) em que os migrados se sentem impelidos a idealizar a migração em face “dos que ficaram”, a estória ouvida por Modou Diop de seus amigos pioneiros na ida a Porto Alegre revela algo que se manteve regular nas conversas com os demais interlocutores acessados. Nenhum narrava as próprias ações como cálculos exclusivamente utilitários no tema do trabalho (Caillé 2006; Zelizer 2009), algo caro ao modelo *push-pull* de explicação da mobilidade humana (Assis; Sasaki 2000). A razão econômica de seu migrar seguidamente era entrelaçada com outras causalidades, como a da própria construção de si enquanto homem em idade adulta. Como Modou Diop, os vários outros interlocutores desta pesquisa relataram diferentes frustrações profissionais em seu tempo de *novatos/novos* na migração, referindo-se assim a quem ainda não havia alcançado uma renda volumosa e estável o suficiente para ser considerada duradoura e final na sustentação de si e de seus dependentes no país de origem.

Trabalhar para atingir este objetivo era ato de masculinidade adulta, uma das razões pelas quais Modou Diop, como tantos outros, insistia em quaisquer opções de ofício no Brasil. Daí é que a piada mais comum feita entre senegaleses em conversa comigo era a de chamar de “vagabundo” algum homem da comunidade senegalesa que eu havia comentado ter conhecido. A regularidade do uso da ideia de que alguém não trabalha como forma de provocação jocosa expressa o trabalho como um dos pilares morais do homem senegalês em mobilidade, especialmente no caso dos *murids*. Em geral, quando a piada emergia em Porto Alegre, configurava-se em oposição à narrativa popular brasileira da malandragem, que posiciona o trabalho como tarefa dos menos espertos e garante aos folgados — mas astutos — a verdadeira dignidade e reconhecimento social (Oliveira 1984). Daí é que muitos dos interlocutores provocavam conhecidos brasileiros com a ideia de que não teriam gosto por trabalho: para estes imigrantes, era uma forma de afirmarem o lugar privilegiado do labor em suas vidas. Em Atlanta, vários dos interlocutores também se aproximavam de uma narrativa popular e nacional para expressarem suas relações com o trabalho: aquela do sonho americano (Wang 2014) de um homem autorrealizado pela virtude do mérito. Diziam que estavam nos Estados Unidos porque lá poderiam realizar suas potências laborais se inserindo com facilidade — por serem senegaleses *murid* — neste modo de ser que consideravam privilegiado.

O papel de autoridades religiosas

Um dos contextos sociais mais relevantes na reprodução desta noção de masculinidade era o do contato entre os imigrantes *murid* e as autoridades religiosas em visita à *dahira* local. Em Atlanta, tal associação é denominada Institute Islamique Khadimou Rassoul (IKHRA). Em um dos eventos lá organizados, conversava com El Hadj, responsável pelo início de minha inclusão nas atividades comunitárias deste contexto. O tema do bate-papo era o esforço de Gorgui Dieye, recém-chegado em Atlanta, para encontrar um emprego. O tom de sua fala foi direto, e muito menos preocupado do que o meu quando perguntei sua opinião acerca da precariedade dos ofícios disponíveis a imigrantes como Gorgui. Com um sorriso de canto de boca, disse: "eles tão precisando de trabalhadores nos restaurantes, ele vai se dar bem [he'll be fine]... " (diário de campo).⁹

Ao conversarmos sobre isso mais tarde, Gorgui Dieye fez como Ndongo — outro dos interlocutores de pesquisa — e explicou seus primeiros sucessos na busca por trabalho como resultantes de bênçãos vindas da força santa de Cheikh Ahmadou Bamba em sua conexão com Alá. Estas teriam sido as responsáveis, por exemplo, por Gorgui Dieye ter tido contato ao acaso com um marabuto¹⁰ e um xarife¹¹ em uma de nossas visitas conjuntas ao IKHRA. Nessas ocasiões, ambas as autoridades religiosas prometeram coletivamente, e individualmente em casos como o de Gorgui Dieye, rezar para que Cheikh Ahmadou Bamba intercedesse para que achassem emprego. Na mesma esteira, no dia em que nos conhecemos, Ndongo disse em enorme sorriso: "me ligaram no dia do Magal dizendo que tinha trabalho, isso foi Serigne Touba [Cheikh Ahmadou Bamba] que me ajudou..." (diário de campo).

As visitas de lideranças como estas, nos contextos de religiosidade *murid* em mobilidade, eram eventos de produção de esperança aos fiéis migrantes ali presentes. Verdadeiras oportunidades em que as "dificuldades presentes são rebatidas com esperanças futuras, e estratégias são desenvolvidas para tirar proveito das distâncias e diferenças entre as economias políticas e mercados da origem e do destino" (Pine 2014:102, tradução nossa). Ou seja, é justamente porque a mobilidade em favor da família e da comunidade religiosa é valorizada na doutrina *murid* que estar na presença de um líder em um contexto migratório tem especial valor simbólico. E essas autoridades teológicas podem ser entendidas como verdadeiros "mestres da palavra" (Coulon 1981:101, tradução nossa), já que são formados tanto em ciências islâmicas e doutrina *murid* quanto em oratória.

Nos contextos investigados, esses líderes se faziam homens-modelo aos olhos dos imigrantes com que tinham contato em suas visitas às *dahiras*, referências da fé *murid* mantida longe do Senegal e mediadores espirituais capazes de conectar os sujeitos desempregados a oportunidades terrenas vindas do poder santo de Cheikh Ahmadou Bamba. O conjunto migrar-trabalhar que definia a masculinidade buscada pelos interlocutores, então, era viabilizado pela inspiração do contato direto com estes homens em posições de autoridade religiosa.

Tamanha expectativa para interagir com alguma autoridade religiosa visitante se dava pelo conceito de *baraka*, que designa um fluxo de bênçãos acumuláveis que se pode acessar pelo contato com sujeitos de extensa formação teológica, descendentes de Cheikh Ahmadou Bamba e/ou materialidades ligadas à sua biografia. “A *baraka* não representa nada ‘fisicamente’ e, portanto, ela viaja através dos homens e se espalha para assegurar a presença da confraria [a Muridiyya] para além de fronteiras” (Bava 2005:5, tradução nossa). Em suma, era em busca da transmissão dessas bênçãos que os interlocutores praticavam sua fé, um modo de perseguir a sorte desde sua posição de imigrantes. Um bom emprego, o lucro e a honra de se produzir socialmente como um homem adulto eram vistos como resultados da fé *murid* vivida em comunidade e sob coordenação de autoridades respeitadas na mesma, e não de uma predestinação provada pelo ganho econômico ou de uma submissão passiva às lideranças — teses que vimos serem comuns na área de conhecimento em questão.



Figura 1. Um marabuto descendente de Cheikh Ahmadou Bamba (representado no painel à direita) fala ao público de fiéis *murid* em evento realizado pela comunidade senegalesa de Porto Alegre em 2019

Fonte: Arquivo de campo



Figura 2. Um marabuto visitante, e neto de Bamba, cumprimenta um fiel *murid* em Atlanta em 2021
Fonte: Arquivo de campo

Em Atlanta, um dos eventos organizados pela associação reforçou o papel de autoridades religiosas *murid* na relação entre trabalho e masculinidade concebida pelos imigrantes senegaleses contatados. Tratava-se do Magal Serigne Fallou 2021, comemoração da vida e obra de Serigne Mouhammadou Fallilou Mbacké, um dos netos de Cheikh Ahmadou Bamba e líder central da Muridiyya entre 1945 e 1968. Eu e Gorgui Dieye, sentados no grande tapete de orações, conversávamos distraidamente. Antes que seguissemos o assunto, um senhor veio à parte frontal do evento, uma mesa decorada com uma toalha branca e brilhosa à frente de onde o *kourel*¹² se posicionava. Sentou-se por ali junto a outros dois senhores, um deles o *imam*,¹³ e o outro um membro da diretoria do IKHRA e com o qual não cheguei a ter contato.

Já em tom mais discreto, considerando a iminência de um discurso, Gorgui Dieye me contou que aquele era um xarife, ou seja, um descendente do profeta Maomé. Logo, aquele senhor que aparentava ter uns 40 anos de idade tomou o microfone e começou a falar, recebendo silêncio da maioria dos presentes e inflamando os ânimos dos fiéis, que cada vez mais estalavam dedos e acenavam positivamente com a cabeça para o que ele dizia. O cantor solo de *khassidas*¹⁴ também tomou de assalto um dos outros microfones dispostos sobre a mesma mesa e começou a cantar intensamente, enfatizando notas agudas, distorcidas e potentes. O xarife tomou o fato com naturalidade, interrompendo seu discurso para que o cantor se expressasse e, quando voltou a falar, todos pareciam já mais emocionados.

Logo o evento se encerrou, e eu e Gorgui Dieye saímos juntos da *dahira*. No caminho, relatou-me com empolgação as conversas que havia tido naquele evento. Disse que pediu ao xarife visitante que fizesse uma oração para que ele conseguisse documentos (neste caso, asilo político) e trabalho, trocando números de telefone com a liderança. Gorgui Dieye também disse que o xarife lhe recomendou orar todos

os dias com a água benta que lhe dera naquele encontro. O nome da autoridade era Zakariah e, em sua turnê estadunidense, iria ao Colorado no dia seguinte, visitando apenas *dahiras* proeminentes em nível nacional. Dias depois, quando comentei com Ndongo sobre visita de outra autoridade ao IKHRA (dessa vez descendente de Cheikh Ahmadou Bamba), reagiu de forma espantada: "Ah, sério que ele foi lá?! Eu não acredito, eu conheço ele, lá em Touba eu fui na casa dele, a gente comeu junto, tudo! Ele é filho de Serigne Fallou, neto de Bamba, Mame Serigne Mbacké! Por que você não me ligou?! Eu perdi uma chance [risos]", disse.

Esta produção de esperança entre os imigrantes por parte das visitas de autoridades religiosas era complementada pela confiança na escassez de mão de obra correspondente à pandemia de COVID-19¹⁵ e na histórica ocupação de postos de trabalho informais por imigrantes nos Estados Unidos. Isto apareceu nas experiências de campo em Atlanta como um dos extremos narrativos com os quais os novatos lidavam com suas realidades laborais em contexto de mobilidade. Estes dois fatos me eram apresentados como valiosas oportunidades pelas quais era necessário manter uma rotina exaustiva de esforço físico e emocional, um modo de subjetivamente antecipar um reencontro com a família deixada no Senegal. Quanto mais ganhos em dólares por hora, mais cedo essa reunião tão esperada ocorreria, acreditavam os interlocutores. E, também em Porto Alegre, aproveitar oportunidades de emprego — mesmo que precárias — era, para os envolvidos, não só um ato mundano, mas um de confirmação da fé em Cheikh Ahmadou Bamba enquanto guia espiritual que viabiliza, por seus ensinamentos em vida e bênçãos, que os discípulos cheguem cada vez mais perto de se tornarem *walis* (amigos de Alá) (Babou 2007). E, neste contexto, ser amigo de Alá é uma prova de que se é um homem adulto de valor.

Em suma, trabalhar de modo árduo para antecipar o reencontro familiar, apoiando-se na fé *murid* de outras figuras masculinas de autoridade, era apresentado pelos interlocutores como o conjunto de atos definidores da masculinidade com a qual se identificavam e procuravam produzir para si. Por meio disto, faziam-se homens socialmente valorizados. Entretanto, até que o envio de remessas/ presentes e a reunificação familiar fossem possíveis, outra forma de retribuição ao coletivo se fazia disponível aos imigrantes contatados no ambiente da *dahira*: as doações do chamado "*dinheiro-hadiya*".

O dinheiro-*hadiya*

No vocabulário *murid*, *hadiya* é o ato de dar algo a alguém e, nesse processo, produzir parte considerável das relações sociais feitas e mantidas em uma *dahira*, principal espaço de exercício coletivo da fé *murid*. Uma das formas mais comuns

da *hadiya* é a do dinheiro vivo, entregue espontaneamente por um fiel a outro, que pode ser um amigo, um cantor atuante em uma cerimônia ou uma autoridade religiosa. Também são comuns as situações em que, entregue a um êxtase espiritual, o fiel arremessa ao ar notas amassadas pelas mãos rígidas e um corpo em transe com os cânticos tipicamente entoados. O fenômeno é conhecido como *danu dièle*, expressão wolof para "cair e chorar". Neste caso, a quantia é reunida pela diretoria para adição ao caixa da instituição.

Em geral, a *hadiya* é produzida pela entrega emocional característica das *dahiras* e, ao mesmo tempo, expressa expectativas do migrante *murid* acerca de sua relação com a comunidade da qual faz parte. Chamamos de dinheiro-*hadiya* quaisquer doações deste tipo que têm por aspecto central o tensionamento de representações sociais do dinheiro como oposto aos campos sociais da intimidade e do pertencimento (Zelizer 1994), e que ajudam o migrante *murid* a se definir como homem senegalês adulto pela via da solidariedade coletiva. Tanto os vendedores de rua em Porto Alegre quanto os assistentes de cozinha em Atlanta, ofícios de característica precária e predominantes entre os imigrantes recém-chegados nessas cidades, separavam partes de seus ganhos salariais limitados para "fazer *hadiya*" em ocasiões coletivas. Dar dinheiro a um irmão de religiosidade e migração era, sobretudo, uma forma acessível de entrar em contato direto com aquele fluxo de bênçãos — a *baraka* — há pouco mencionado.

A significância do dinheiro-*hadiya* se dá também por sua estreita ligação histórica com a figura do *murid* senegalês que saiu do Senegal, emergindo em diversas das histórias sobre a vida de Cheikh Ahmadou Bamba recitadas por interlocutores.¹⁶ Afinal de contas, "foi o exílio de Bamba no Gabão que capturou a imaginação dos discípulos *murid* e consolidou uma cultura da mobilidade simbolizada por muitos de seus baús e malas mantidos como relíquias sacras em lugares *murid* sagrados" (Babou 2021:14, tradução nossa). Assim como as autoridades religiosas visitantes das *dahiras*, conforme descrito há algumas páginas, Bamba representa aos imigrantes contatados um modelo de masculinidade que preza pelo autossacrifício em favor do coletivo, tendo ele mesmo inaugurado a prática da *hadiya*.

Ao longo de 2020, tive algumas aulas on-line de *wolof* com Abdoulaye Dieng, interlocutor conhecido em Porto Alegre. Em um de nossos encontros virtuais, o professor compartilhou sua versão de uma anedota representativa. O interlocutor narrou que, durante o exílio sentenciado de Bamba no Gabão (1895-1902), os oficiais franceses responsáveis por seu cárcere lhe ofereciam grandes quantias de dinheiro para que, em troca, interrompesse suas atividades como líder religioso e social. Segundo Abdoulaye, Bamba respondia jogando as cédulas para fora de sua cela e dizendo que elas haveriam de ser restituídas no futuro, por Alá, a todos os senegaleses que saíssem do Senegal em busca de melhores condições de vida. O

fato de que, atualmente, o mesmo local de Libreville guarda o distrito financeiro da cidade e um mercado público no qual prosperam empreendimentos *murid* é comumente explicado por esse feito de Bamba.

É na mesma esteira que Cheikh Anta Babou (2021) analisa uma fala do terceiro califa geral da Muridiyya, Cheikh Abdul Ahad, ao comentar sobre o aprisionamento de seu pai (Ahmadou Bamba) e as sucessivas tentativas de assassinato que ele sofreu durante os exílios aos quais foi submetido pela administração colonial francesa: "de todas as *hadiyas* [doações piedosas] que eu recebo, aquelas vindas de discípulos na França são as que mais me surpreendem. Porque se os desejos dos franceses tivessem sido garantidos, eu não estaria aqui para coletar essas doações" (Babou 2021:128, tradução nossa).

Além do legado anticolonial de Bamba, narra-se uma relação específica entre ser migrante e praticar a *hadiya* por meio de dinheiro. Fazer *hadiya*, assim, abre ao sujeito as possibilidades de esperar uma retribuição em bênçãos por Alá e intermediários como Cheikh Ahmadou Bamba, seus filhos e *cheikhs*/marabutos respeitados, a manutenção da relação com a comunidade, e o respeito alheio por se estar cumprindo com um dos pilares da doutrina *murid*.

Este modelo de masculinidade, em sua relação com o dinheiro, também se fez evidente em diversas situações de estranhamento antropológico entre o pesquisador em campo e os interlocutores. Uma das ocasiões mais representativas foi a de um jantar com o *imam* da *dahira* em Atlanta, para o qual fui convidado de surpresa por alguns dos presentes. No centro do círculo que formamos havia uma grande bacia com *thiebou yapp*,¹⁷ trazido por duas moças. Agradei umas três vezes pelo convite ao jantar, e os dois à minha frente respondiam com leves sorrisos. Cumprimentei o *imam*, bem-humorado desde o princípio, reagindo ao que um dos anfitriões me perguntara: "Tu fala *wolof*?". Eu disse que não, e que só sabia algumas frases prontas: "eu me chamo Filipe... tudo bem? [*ma ngi toudou* Filipe... *mba ya ti jàmm*?]". Todos riram, empolgados, e logo o *imam* soltou uma frase rápida olhando em minha direção. Do que falou, apenas entendi "*lék*" e "*haliss*", ou seja, "comer" e "dinheiro". O outro interlocutor presente logo traduziu, ao som da risada do *imam*, que me via tentando rir junto e olhando para os lados enquanto dizia que só havia entendido aquelas duas palavras. "Ele perguntou se tu tem comido teu dinheiro... tipo gastando ele, sabe... [risos]", disse o rapaz. A insistência do *imam* em falar *wolof*, sabendo inglês e que eu não era fluente naquela língua senegalesa, colocou-me para fora da interação. Respondi em inglês da melhor maneira possível, não entendendo muito bem o que realmente se quis dizer: "bom, eu tenho comido, mas quem não gosta de gastar dinheiro, né? Mas só tento gastar de forma sábia... [risos]". O *imam* permaneceu reticente, abrindo um breve sorriso provocativo.

Ao relatar a situação a Gorgui Dieye, com quem desenvolvi maior proximidade no trabalho de campo, compreendi-a melhor. Gorgui Dieye confirmou que a expressão em *wolof* era comum e popular no Senegal, mas usada com "tipo *playboy*, uma pessoa que tem dinheiro". Gorgui Dieye usa bastante a expressão "*playboy*" no sentido que assume como gíria no Brasil, e foi o que fez na primeira das vezes em que fomos ao campus da Emory University para jogar futebol juntos: "aqui é só pros *playboys*, né? [risos]", comentou, enquanto observava a movimentação de estudantes entre os prédios da instituição. Na conversa por WhatsApp, reagi com o seguinte: "ah, ele [o *imam*] deve ter achado que eu sou rico então [risos]". "Com certeza", escreveu Gorgui Dieye, seguindo com "[risos] todos os senegaleses acham que você é muito rico [risos]". Fiquei surpreso com a ideia de consenso que aí apareceu, ainda que, claramente, Gorgui Dieye tenha assumido o papel de porta-voz coletivo. Com ele, sabia que poderia seguir as perguntas, então fui adiante: "e por que será, amigo, por que eu tenho o visto aqui nos EUA? E por ser branco?". "Porque é branco", escreveu. "Para os negros, eles acham que todos os brancos têm dinheiro", complementou, e logo encerramos a interação.

Por um lado, a metáfora da ingestão operada pela expressão popular em *wolof* tem implícita a oposição entre limpo e sujo, já que põe em interação duas realidades materiais que não deveriam interagir, nomeadamente o corpo humano em seu ideal de assepsia, e cédulas de papel ou moedas de metal imbuídas de valor transacional, mas poluídas pelo manuseio necessário para as trocas. No quadro pintado pela expressão, é o sujeito, por sua ganância, que quebra a regra que separa estes dois materiais. O desajuste moral de quem acumula demasiadamente e deseja se manter nesse ciclo sem fim leva o sujeito a se prejudicar, já que, de tantas posses e paixão, acaba por comê-las. Esta distinção metafórica parte do princípio de que "[...] processos de ingestão retratam uma absorção política" e que, portanto, "orifícios corporais parecem representar pontos de entrada ou saída para unidades sociais" (Douglas 1976 [1966]:14).

Por outro lado, este tipo de situação tira o conforto do pesquisador, porque abala aquilo que é tentador — e seguro — de pressupor sobre o próprio trabalho de campo: que as relações nele dadas são politicamente horizontais, e que as clivagens podem, ao menos, ser linearmente diferenciadas da harmonia, tanto nas vivências empíricas quanto no texto etnográfico. Ao ser visto enquanto branco, era também visto como rico até que se provasse o contrário. Por isso é que o *imam* reagiu um tanto surpreso, e mesmo sem palavras, quando um dos presentes indagou se eu havia ido de carro até a mesquita e minha resposta foi a de ter usado o transporte público para tal. Esta percepção, generalizada em termos raciais por Gorgui Dieye, é causa intersubjetiva de uma problemática estrutural que tanto o Brasil quanto os Estados Unidos vivem: a da exclusão pós-abolição das populações negras dos mais básicos meios socioeconômicos e possibilidades

de ascensão, uma desvantagem planejada que perdura em geral até hoje em moradia, transporte, segurança e saúde (Du Bois 2007 [1903]; Nascimento 1978). Ou seja, como tantos outros interlocutores que contatei desde minha pesquisa de mestrado, o riso do *imam* esperava de mim um privilégio de classe muito maior do que o que eu efetivamente possuía. A informação de eu ter chegado em Atlanta apenas para estudar, a partir do fato primário de ser branco, significou para ele que eu devia mesmo ser muito rico.

A leitura sobre minha posição em termos de classe social partia do marcador de raça, como Gorgui Dieye me explicou, mas se conectava à noção de masculinidade. Isto porque, dentre os senegaleses que migram internacionalmente com o objetivo primário de trabalhar e enviar remessas à família, é lugar-comum que a posição dos homens na estrutura de relações de gênero seja a de prover sua esposa e filhos, como um ato comprobatório de sua identificação como homem "de verdade".

É por isto que Gorgui Dieye e Ndongo, por exemplo, haviam pressuposto, quando de nossas primeiras conversas em Atlanta, que eu havia ido aos Estados Unidos para ganhar dólares e enviá-los à minha família no Brasil, e não para fins acadêmicos. "Agora tem que trabalhar, né?", costumava me dizer um dos interlocutores de minha pesquisa de mestrado sempre que discutíamos sobre o que eu faria profissionalmente após terminar o curso. Os membros do IKHRA que conheci e que eram nascidos nos Estados Unidos de pais senegaleses (ou um deles estadunidense), por sua vez, estranhavam em menor grau minha dedicação tão longa aos estudos, pois descendiam de famílias que eram mais bem estruturadas economicamente do que as que criaram seus pais. Ver um branco acompanhando as atividades senegalesas comunitárias e sem saber nada acerca desse acompanhamento, ainda assim, permaneceu um ato de desconfiança fundado na diferença racial que a condição de classe e a masculinidade expressavam em termos de discurso social.

Considerações finais

Neste artigo, tratamos de masculinidades produzidas por imigrantes senegaleses *murid* residentes nas cidades de Porto Alegre e Atlanta. Investindo no diálogo entre publicações brasileiras, estadunidenses e senegalesas na área especializada, descrevemos etnograficamente três atos definidores da masculinidade produzida pelos sujeitos contatados: (i) migrar e trabalhar em prol da família, (ii) ter contato com figuras masculinas de autoridade religiosa e (iii) contribuir com as comunidades religiosas locais por meio de doações em dinheiro. A descrição destes três fenômenos, por sua vez, procurou lidar com a insuficiência de análises demasiadamente focadas sobre as lideranças (em detrimento da perspectiva dos

fiéis) e/ou inspiradas em Max Weber exclusivamente por meio de sua análise do calvinismo (desconsiderando seus *insights* sobre o Islã e a necessidade de aprofundamento etnográfico deles).

Tendo em vista o trabalho de campo desenvolvido, percebemos que os contatados lidavam com desafios específicos à vida do migrante internacional de baixa qualificação, respondendo à ênfase *murid* sobre o homem que sacrifica seu desejo individual pelo bem coletivo por meio de uma série de relações de troca. Com a família deixada no Senegal, os recém-chegados mantinham uma negociação constante e total: o investimento e a confiança na migração do sujeito lhes rendiam uma dívida paga gradualmente por meio de remessas, presentes e, por correspondência, de uma representação de si como amadurecido enquanto homem. Neste contexto, trabalhar em outro país, mesmo que precariamente, é uma decisão louvável e religiosamente valorizada.

Outra das trocas era a efetivada com homens em posições de poder na hierarquia institucional *murid*. Por vezes chamados de marabutos, esses sujeitos possuem formação teológica e costumam realizar turnês de visita às comunidades senegalesas fiéis à Muridiyya ao redor do mundo. Estar na presença de um marabuto, quando se é um migrante na condição social descrita, emerge como oportunidade de ser abençoado com bons presságios e de se inspirar na sensibilidade espiritual demonstrada em público pelo líder visitante.

Por fim, os interlocutores viam no convívio das associações religiosas descritas uma chance de retribuir e, mais uma vez, provar-se homem a si e a seus contextos sociais: o dinheiro-*hadiya*. Doado a amigos, autoridades ou à diretoria da associação, a *hadiya* é resultado da emoção religiosa incitada pelo ritual e atua como símbolo de distinção masculina. Em suma, fazer *hadiya* com o dinheiro do próprio trabalho enquanto migrante e como forma de retribuir a comunidade religiosa à qual se pertence era a sequência de atos cotidianos mais importante que os contatados elencaram para falar de si como homens adultos valorosos. Também na última seção, descrevemos algumas implicações morais ao trabalho de campo, considerando a diferença racial entre pesquisador e interlocutores.

Notas

- 1 Língua e etnia presentes no Senegal e em outros países da África Ocidental.
- 2 A população senegalesa residente no Brasil e nos Estados Unidos é predominantemente masculina. A maior parte dos interlocutores desta pesquisa foi formada por homens, dada a interdição cultural do contato frequente que a investigação envolveria entre um pesquisador homem e mulheres.
- 3 O sufismo é uma vertente do Islã sunita marcada por quatro princípios de relação entre fiéis e Alá: *tawbah* (arrependimento), *ikhlaṣ* (sinceridade), *dhikr* (lembança) e *mahabbah* (amor) (Al-Bā ūniyyah 2014). O corpo possui lugar central na vivência desses pilares doutrinários, sendo o responsável por conduzir a chamada *tarbiyya* (educação da alma), que permitiriam ao indivíduo lidar com seus comportamentos egoístas e se conectar com Deus.
- 4 Vale destacar, junto ao trabalho de Cheikh Anta Babou (2007), que o termo “marabuto” vem do afrancesamento do árabe “*marabit*”, que resulta de uma junção entre “*rabata*” (“ligar”) e “*ribat*” (“forte fronteiriço”).
- 5 Os cinco pilares do Islã são chamados de *shahada* (crença em Alá como Deus único e em Maomé como seu profeta), *salat* (realização das cinco orações típicas ao dia), *sawm* (jejum no mês do Ramadã), *haji* (peregrinação a Meca, caso o fiel possua condições financeiras) e *zakat* (destinação de 10% de ganhos pessoais anuais à caridade) (Martin 2004).
- 6 O trajeto mais comum utilizado pelos senegaleses em trânsito no caso brasileiro, em especial pelos desprovidos de visto de entrada (Ndiaye 2019), é de Dakar (Senegal) a Quito (Equador). De lá, o acesso costuma ser o de Brasileia (Acre), passando pelo Peru via Rodovia Interoceânica (Herédia 2015; Uebel 2017), e por meio da solicitação de refúgio. Todos os interlocutores acessados identificaram esta rota em suas biografias, dirigindo-se ao Rio Grande do Sul a partir do contato com senegaleses já migrados e lá estabelecidos, ou ainda em ônibus enviados ao Acre por empresas gaúchas interessadas em contratar mão de obra imigrante. Os principais interlocutores da investigação em Atlanta atravessaram a fronteira com o México com o plano de solicitar asilo político. Um grupo menor, formado por senegaleses já residentes na cidade há anos, havia ingressado no país de forma documentada pela via da reunificação familiar ou com vistos de estudo e/ou trabalho.
- 7 Ao longo deste artigo, optamos pela identificação dos interlocutores com seus nomes e sobrenomes originais, exceto nos casos dos vendedores de rua irregulares em Porto Alegre e dos trabalhadores indocumentados em Atlanta — situações em que a identificação lhes representaria risco legal. A escolha se justifica pela possibilidade de os interlocutores se reconhecerem no texto etnográfico, demanda apresentada pelos mesmos durante o trabalho de campo (de César 2023).
- 8 Sobre produção musical senegalesa no Brasil, ver trabalhos de Kelvin Venturin (2022, 2021).

- 9 Para o caso de expressões em inglês de difícil tradução literal, optamos por incluir entre colchetes a versão originalmente usada na interação em trabalho de campo.
- 10 Os marabutos são lideranças religiosas muçulmanas atuantes no âmbito do ensino doutrinário, especialmente na região do Magreb (Diop 1981). O termo é comumente utilizado de forma intercambiável com noções *wolof* como as de "*cheikh*", "*serigne*", "*waliyu*", "*cerno*" e "*yaaram*" (Babou 2007:7). Exemplos de trabalhos publicados sobre o tema são os de Momar-Coumba Diop (1981), Jean Copans (1985) e Fatou Diome (2003).
- 11 Xarifes são descendentes de Maomé (Martin 2004).
- 12 Grupo de cantores com participação fundamental em cerimônias *murid*, normalmente vinculado a uma *dahira*.
- 13 Autoridade religiosa muçulmana responsável pela coordenação das atividades religiosas de uma mesquita (neste caso, de uma *dahira*).
- 14 Poemas escritos por Cheikh Ahmadou Bamba e tipicamente cantados em atividades religiosas *murid*.
- 15 Fonte: <https://www.theguardian.com/us-news/2022/sep/13/us-labor-shortage-long-covid>.
- 16 Uma das demais anedotas de sentido parecido que ouvi em trabalho de campo foi a seguinte: "discípulos da *dahira* Touba-Chicago explicaram a prática de fazer ofertas a *cheikhs* citando a história bem conhecida de que Bamba professava tamanho desdém moral pela acumulação que o seu *boubou* fora fabricado sem bolsos, e que ele se negava a tocar em dinheiro. Contaram sobre como os seguidores se reuniam ao redor de Bamba para receber suas bênçãos, frequentemente deixando ofertas em várias formas, e que Bamba os instruía a colocar suas oferendas em uma bacia próxima de si a partir da qual ele diria a discípulos destituídos que pegassem as quantias das quais precisassem" (Buggenhagen 2012:84, tradução minha).
- 17 Prato tipicamente senegalês preparado com arroz, carne de gado e vegetais por meio de um longo processo de cozimento ("*thiebou*", em *wolof*, significa "arroz", e "*yapp*" é equivalente a "carne"). Uma variação popular do prato é o *thiebou diene*, em que se substitui a carne de gado pela de peixe (significado de "*diene*").

Referências

- AL-BĀ ŪNIYYAH, 'A'ishah. 2014. *The Principles of Sufism*. New York: New York University Press.
- ASSIS, Glaucia e Elisa SASAKI. 2000. "Teoria das Migrações Internacionais". *Anais do XII Encontro Nacional da ABEP* 2000, I (12):1-19.
- BABOU, Cheikh Anta. 2007. *Fighting the greater jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Athens: Ohio University Press.
- BABOU, Cheikh Anta. 2008. "Migration and Cultural Change: Money, 'Caste', Gender, and Social Status among Senegalese Female Hair Braiders in the United States". *Africa Today*, LV (2):3-22.
- BABOU, Cheikh Anta. 2021. *The Muridiyya on the Move: Islam, Migration and Place-Making*. Athens: Ohio University Press.
- BABOU, Cheikh Anta. 2015. *The Murid Ethic and the Spirit of Entrepreneurship: Faith, Business and Mobility among Murid immigrants in Gabon*. Philadelphia: DRI Conference.
- BAVA, Sophie. 2003. "De la 'baraka aux affaires': ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides". *Revue européenne des migrations internationales*, II (19):1-13.
- CAILLÉ, Alain. 2006. "O Dom entre o interesse e 'desinteressamento'". In: P. Martins; R. Bivar (orgs.), *Polifonia do Dom*. Recife: Editora Universitária da UFPE. p. 7-42.
- CARNASSALE, Dany. 2021. "Non-heteronormative masculinities and religious attitudes of Senegalese migrants living in Italy". *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, I (3):455-475.
- CONNELL, Robert. 1995. "Políticas da Masculinidade". *Educação e Realidade*, XX (2):185-206.
- COPANS, Jean. 1985. *Les marabouts de l'arachide – la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris: Editions L'Harmattan.
- COULON, Christian. 1981. "Paroles mourides: Bamba, père et fils". *Politique Africaine*, I (4):101-110.
- DIOME, Fatou. 2003. *The Belly of the Atlantic*. Londres: Serpent's Tail.
- DE CÉSARO, Filipe; ZANINI, Maria Catarina. 2018. "'Tem que estar bonito pra vender': a produção senegalesa de espaços de venda em Santa Maria (Rio Grande do Sul, Brasil)". *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, XXVI (1):95-110.
- DE CÉSARO, Filipe; ZANINI, Maria Catarina. 2017. "Migração senegalesa e mouridismo: um breve exercício interpretativo". In: João Carlos Tedesco; Gisele Kleidermacher (orgs.), *A Imigração Senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições. p. 255-274.
- DE CÉSARO, Filipe. 2023. *Uma etnografia da mobilidade internacional de senegaleses em Porto Alegre (RS, Brasil) e Atlanta (GA, Estados Unidos)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- DIOP, Momar-Coumba. 1981. "Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal)". *Cahier d'études africaines*, XXI (81-83):79-91.

- DIOP, Aminata. 2020. *Positioning and Repositioning: transnational identity (re)construction and (re)negotiation by American-Senegalese children*. Tese de Doutorado, The City University of New York.
- DOUGLAS, Mary. 2007. "O mundo dos bens, vinte anos depois". *Horizontes Antropológicos*, XIII (28):17-32.
- DU BOIS, William. 2007 [1903]. *The Souls of Black Folk*. New York: Oxford University Press.
- FIGUEIREDO, Júlia Petek de. 2020. *Novos fluxos de imigrantes para o Sul do Brasil: O caso dos senegaleses em Porto Alegre*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- GLOVER, John. 2007. *Sufism and jihad in modern Senegal: the murid order*. New York: University of Rochester Press.
- GOLDBERG, Alejandro; SOW, Papa. 2017. "Migrantes senegaleses en Argentina: contexto sociopolítico laboral y vulneración de derechos". In: J. Tedesco; G. Kleidermacher (orgs.), *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições. p. 117-134.
- GOLDSTEIN, Donna. 2003. *Laughter Out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown*. Los Angeles: University of California Press.
- GRANDHOMME, Hélène. 2009. "Connassaince de l'Islam et pouvoir colonial: l'exemple de la France au Sénégal, 1936-1957". *French Colonial History*, X (1):171-188.
- GUILHERME, Ana Julia. 2017. *Imigrantes haitianos e senegaleses no Brasil: trajetórias e estratégias de trabalho na cidade de Porto Alegre – RS*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- HARRISON, Nicholas. 2019. *Our Civilizing Mission: The Lessons of French Education*. Liverpool: Liverpool University Press.
- HEIL, Tillman. 2020. "Interweaving the fabric of urban infrastructure: Senegalese city-making in Rio de Janeiro". *International Journal of Urban and Regional Research*, XLV (45):133-149.
- HERÉDIA, Vânia et al. 2015. *Migrações Internacionais: o caso dos senegaleses no sul do Brasil*. Caxias do Sul: Belas-Letras.
- KANE, Ousmane Oumar. 2011. *Homeland Is the Arena: Religion, Transnationalism, and the Integration of Senegalese immigrants in America*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- KLEIDERMACHER, Gisele. 2013. "Entre Cofradías y Venta Ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires". *Cuadernos de Antropología Social*, I (38):109-130.
- LACOMBA, Joan. 1996. "Identidad y Religión en Inmigración. A propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses". *Cuadernos de Trabajo Social*, I (4): 59-76.
- LEITE, Ilka (org.). 1996. *Negros no sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- MARTIN, Richard (ed.). 2004. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Thomson Gale.
- M'CHAREK, Amade. 2010. "Fragile differences, relational effects: stories about the materiality of race and sex". *European Journal of Women's Studies*, XVII (307):307-322.

- MEDRADO, Benedito; LYRA, Jorge. 2008. "Por uma matriz feminista de gênero para os estudos sobre homens e masculinidades". *Estudos Feministas*, XVI (3):809-840.
- MOREIRA, Evelize. 2019. *Comida de Teranga: a migração senegalesa à mesa*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- NASCIMENTO, Abdias do. 1978 *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra
- NDIAYE, Gana. 2019. "Mobility and Cultural Citizenship: The Making of a Senegalese Diaspora in Multiethnic Brazil". In: Y. Meerzon; D. McNeil (orgs.), *Migration and Stereotypes in Performance and Culture*. Londres: Palgrave. p. 157-177.
- OLIVEN, Ruben. 1984. "A Malandragem na Música Popular Brasileira". *Latin American Music Review*, V (1):66-96.
- PERRY, Donna. 1997. "Rural Ideologies and Urban Imaginings: Wolof Immigrants in New York City". *Africa*
- PINE, Frances. 2014. "Migration as Hope: Space, Time, and Imagining the Future". *Current Anthropology*, LV (S9):95-104.
- QUASHIE, Hélène. 2015. "La 'blanchité' au miroir de l'africanité: Migrations et constructions sociales urbaines d'une assignation identitaire peu explorée (Dakar)". *Cahiers d'études africaines*, IV (220):761-786.
- REITER, Paula. 2017. "Contextos de origen: colonización y religiosidad en la región de Senegambia". In: J. Tedesco; G. Kleidermacher (orgs.), *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições. p.79-100.
- RICCIO, Bruno. 2002. "Senegal is our home: The anchored nature of Senegalese transnational networks". In: N. Al-Ali; K. Koser (orgs.), *New Approaches to Migration? Transnational communities and the transformation of home*. Londres: Routledge. p. 68-83.
- RUPPENTHAL, Francieli. 2015. *Um percurso possível: uma etnografia do projeto Territórios Negros em Porto Alegre/RS no âmbito da lei federal 10.639/03*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SAYAD, Abdelmalek. 1998. *A imigração ou os Paradoxos da Alteridade*. São Paulo: EDUSP.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- UEBEL, Roberto. 2017. "Senegaleses no Rio Grande do Sul: panorama e perfil do novo fluxo migratório "África-Sul do Brasil". In: J. Tedesco; G. Kleidermacher (orgs.), *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições. p. 185-208.
- VENTURIN, Kevin; LUCAS, Maria. 2021. "'Lugares de ressonância' e a produção de uma diáspora musical senegalesa no sul do Brasil". *REMHU*, XXIX (62):79-97.
- VENTURIN, Kevin. 2022. "Recursos performáticos da mobilidade senegalesa: agenciamentos sonoro-musicais migrantes no Brasil". *REMHU*, XXX (66):23-41.

- WADE, Abdoulaye. 1970. *La doctrine économique du mouridisme*. Dakar: Annales Africaines.
- WANG, Yuting. 2014. *Between Islam and the American Dream: An Immigrant Muslim Community in Post-9/11 America*. Nova Iorque: Routledge.
- WEBER, Max. 1981 [1904]. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira.
- WEBER, Max. 1978 [1922]. *Economy and Society: an outline of interpretive sociology*. Los Angeles: University of California Press.
- ZELIZER, Viviana. 2009. "Dualidades Perigosas". *Mana*, XIV (1):237-256.
- ZUBRZYCKI, Bernarda. 2011. "Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridyya y sus asociaciones religiosas". *Boletín Antropológico*, LXXXI (1):49-64.

TORNANDO-SE HOMEM AO MIGRAR: MASCULINIDADES SENEGALESAS EM PORTO ALEGRE (BRASIL) E ATLANTA (ESTADOS UNIDOS)

RESUMO

Este artigo trata de masculinidades produzidas por imigrantes senegaleses jovens em Porto Alegre e Atlanta. Com base em uma etnografia desenvolvida entre 2019 e 2023, descreve-se como os sujeitos contatados produziam suas masculinidades na vida adulta em meio aos desafios e às perspectivas da condição social de imigrantes. Argumentamos que isso era realizado a partir da valorização religiosa do autossacrifício em favor do bem coletivo, expressa pelos interlocutores no exercício de sua fé muçulmana. Para os sujeitos contatados, migrar, trabalhar e distribuir seus ganhos, mesmo que sob condições precárias, lhes conferia o *status* moral de homens plenamente adultos inspirados em autoridades religiosas visitantes e no ato simbólico de doar dinheiro nos espaços de convívio em mesquitas. Esta abordagem representa um contraponto às linguagens conceituais das análises africanistas francesas e do modelo weberiano de relação entre calvinismo e lucro, ainda dominantes na área.

Palavras-chave: Mobilidade humana, Imigrantes senegaleses, Masculinidades, Porto Alegre, Atlanta.

CONVERTIRSE EN HOMBRE AL MIGRAR: MASCULINIDADES SENEGALESAS EN PORTO ALEGRE (BRASIL) Y ATLANTA (ESTADOS UNIDOS)

RESUMEN

Este artículo aborda masculinidades producidas por jóvenes inmigrantes senegaleses en Porto Alegre y Atlanta. A partir de una etnografía realizada entre 2019 y 2023, describe cómo los interlocutores produjeron sus masculinidades en la vida adulta, al mismo tiempo que abordaban los desafíos y perspectivas ligados a la condición social del inmigrante. Sostenemos que esto se lograba a través de la apreciación religiosa del autosacrificio en favor del bien colectivo, expresada por la fe musulmana. Desde su punto de vista, migrar, trabajar y distribuir las ganancias económicas, aunque en condiciones precarias, les otorgaba el estatus moral de hombres adultos inspirados por las autoridades religiosas visitantes y por el acto simbólico de donar dinero en las mezquitas. Este enfoque representa un contrapunto a los lenguajes conceptuales utilizados en los análisis africanistas franceses y en el marco weberiano para la relación entre calvinismo y beneficio, aún dominantes en el área.

Palabras clave: Movilidad humana, Inmigrantes senegaleses, Masculinidades, Porto Alegre, Atlanta.

BECOMING A MAN WHILE MIGRATING: SENEGALESE MASCULINITIES IN PORTO ALEGRE (BRAZIL) AND ATLANTA (UNITED STATES)

ABSTRACT

This article deals with masculinities produced by Senegalese young immigrants in Porto Alegre and Atlanta. Based on an ethnography conducted from 2019 to 2023, it describes how the contacted interlocutors produced their masculinities in adult life while dealing with the challenges and perspectives that stem from being an immigrant. We argue that this was accomplished through the religious appreciation of self-sacrifice in favor of the collective good, expressed through Muslim faith. From their point of view, to migrate, work and distribute economic gains, even if in precarious conditions, gave them the moral status of fully grown men inspired by visiting religious authorities and by the symbolic act of donating money in the mosques' environment. Such an argument represents a counterpoint to the conceptual languages used in French Africanist analyzes and in the Weberian framework for the relationship between Calvinism and profit, which are still dominant in the field.

Keywords: Human mobility, Senegalese immigrants, Masculinities, Porto Alegre, Atlanta.

Ruben George Oliven é doutor pela Universidade de Londres, é professor titular do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, pesquisador sênior do CNPq, membro titular da Academia Brasileira de Ciências e editor-chefe de *Horizontes Antropológicos*. Foi presidente da Associação Brasileira de Antropologia e da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Recebeu o Prêmio Érico Vannucci Mendes por sua contribuição ao estudo da Cultura Brasileira e o Prêmio ANPOCS de Excelência Acadêmica em Antropologia. Foi agraciado com a Grã-Cruz da Ordem Nacional do Mérito Científico.

Filipe Seefeldt de César é doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, mestre em Ciências Sociais e bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Maria. Entre 2023 e 2025, foi professor substituto na área de Sociologia no Instituto Federal Farroupilha (IFFar) — Campus São Vicente do Sul.

Editor-Chefe: Luiz Costa

Editora Adjunta: Adriana Vianna

Editor Adjunto: Carlos Fausto

Declaração de Disponibilidade de Dados: Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Recebido em: 04/04/2024

Aceito em: 12/02/2026